Արմեն Պետրոսյան
Հայագիտական ուսումնասիրություններ

Armen Petrosyan
Armenological Studies

Armen Petrosyan has made important contributions to the disciplines of Armenian folklore, linguistics, and history. These 37 Armenian-language studies were published in a variety of journals between 1997 and 2015, and demonstrate the range and depth of his interests.

Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը [The Myth of Aram in the Context of Indo-European Mythology and the Problem of Armenian Ethnogenesis] (Erevan, 1997), in 208 pdf pages.

Ջ. Ռասելի "հայագիտական" հնարանքները [J. Russell's "Armenological" Fabrications], from *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 3(2000), pp. 241-257, in 17 pdf pages.

Արա գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը [Ara the Handsome and Saint Sargis: the Indo-European God and His Christian Successor], pp. 157-169 from *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*. *[Armenian Saints and Holy Places]* Երևան 2001, 157-169, in 13 pdf pages.

Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը [The Trinity of the Chief Urartian Gods and the Question of the Origin of the State's Ruling Stratum] (Կ. Ֆ. Լեման-Հաուպտի ծննդյան 140-ամյակի առթիվ [On the 140th Anniversary of the Birth of K. F. Lehmann-Haupt]). Պատմա-բանասիրական հանդես, 2(2002), pp. 243-270, in 28 pdf pages.

Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ [Questions of Armenian Ethnogenesis Examined in the Light of Traditional Data], Պատմա-բանասիրական հանդես, 2(2003), pp. 189-224, in 36 pdf pages.

Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, [The Oldest Sources of the Armenian Pantheon], Պատմա-բանասիրական հանդես, 2(2004), pp. 205-233, in 29 pdf pages.

Մազերի առասպելույթին առնչվող ծիսական բառեր և անուններ [Ritual Words and Names Associated with the Mythologem of Hair], from Լեզու և լեզվաբանություն. 2004, 1-2, 45-61, in 13 pdf pages.

Կումայրին Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն առասպելների համատեքստում [Kumayri in the Context of the Oldest Myths of the Armenian Highland], from Գիտական աշխատություններ VII. Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գյումրի 2004, 5-9, in 8 pdf pages.

Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը [The Question of the Ethnic Affiliation of Urartu's Upper Stratum], Պատմա-բանասիրական հանդես, 3(2005), pp. 208-226 , in 19 pdf pages.

Արամազդ. Պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր [Aramazd: Cult, Image, Prototypes] (Erevan, 2006), in 114 pdf pages.

Հայոց ազգածագման հարցեր [Problems of Armenian Ethnogenesis], Երևան 2006, in 146 pdf pages.

Տիր և Մաշտոց. դպրության աստվածը և գրերի ստեղծողը [Tir and Mashtots: the Scribe God and the Inventor of Letters], Հայոց գրեր միջազգային գիտաժողով նվիրված հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին. զեկուցումների ժողովածու. Երևան, 2006, էջ 41-53, in 9 pdf pages.

Սիրո կրակ և վիշապամարտ. առասպելի ծաղկային կոդը [The Fire of Love and Dragon-Fighting: the Flower Code of Myth], from Հայ ժողովրդական մշակույթ XIV, Երևան, 2006, էջ 209-219, in 5 pdf pages.

Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ [On the Sources of Armenian Traditional Drama], Պատմա-բանասիրական հանդես, 2(2006), pp. 256-284, in 29 pdf pages.

Ստուգաբանություններ [Etymologies], from *Հանդես ամսօրյա* (2007), 1-24, in 11 pdf pages. Examined are the words: *mrik* ev *murch*; *t'ux, t'xel*; *losh (lawsh), luash*; *hnots'*; *k'un* - "*merdzenal*"; *hashm, xashm*; *tsaraw*; *bawish* ev *bawegh*; *mashtots'/masht'ots'*.

Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը [The Mythological Figure of Tigran the Great], (Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին). Պատմա-բանասիրական հանդես, 2(2008), pp. 156-177, in 22 pdf pages.

Հայկի և Բելի առասպելի հնդեվրոպական զուգահեռները. պատմական վերակազմություն [Indo-European Parallels to the Myth of Hayk and Bel, an Historical Reconstruction], Պատմա-բանասիրական հանդես, 1(2009) pp. 55-70 in 16 pdf pages.

Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպարներ [Two Opposing Figures of the Armenian Dragon-Fight], Պատմա-բանասիրական հանդես, 1(2010), pp. 189-196, in 8 pdf pages.

Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում [Traces of the Hittite Language in the East and Southeast of the Armenian Highland], Խալդյան զորությամբ… Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին. Երևան 2010, էջ 65-77, in 10 pdf pages.

Ծիածանը հայոց պատկերացումներում [The Rainbow in the Perceptions of Armenians], Պատմաբանասիրական հանդես, 3(2010), 198-219, in 22 pdf pages.

Հայերէնի եւ Փոքր Ասիայի հնագոյն լեզուների առնչութիւններ [The Relationships between Armenian and the Most Ancient Languages of Asia Minor], from the journal *Haykazean hayagitakan hande's* (2011), pp. 393-404 in 12 pdf pages.

Հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն [Armenia's First Capital, Armavir, as a Cult Center], Պետրոսյան, Արմեն and Տիրացյան, Նվարդ, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1(2012), pp. 169-184, in 7 pdf pages.

Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը [The Connection between Armenian and North Caucasian Nart Epics], from *Հայ ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը [The Armenian Folk Epic and the Legacy of World Epic*] (Erevan, 2012), pp. 8-15, in 44 pdf pages.

Անատոլիական մի դիցանվան արտացոլումը հայ անվանաբանության մեջ [Reflections of an Anatolian Theonym in Armenian Tradition], Գիտաժողով նվիրված Գուրգեն Խաչատրյանի 60-ամյակին. (Վանաձոր, 2013), էջ 371-379.

Հայկ նահապետի կերպարը. հնդեվրոպական և հինարևելյան առնչություններ [The Character of Patriarch Hayk: Indo-European and Ancient Oriental Associations], from *Հայկազունիներ* (Երևան, 2013), էջ 153-160, in 16 pdf pages.

Հնդեվրոպական նախահայրենիքի խնդիրը և վաղնջահայերենը [The Problem of the Proto-Indo-European Homeland and Proto-Armenian], Պատմա-բանասիրական հանդես, 1(2014), pp. 196-207, in 12 pdf pages.

Արմավիր և Արմազի. տեղանուններ, ցեղանուններ, դիցանուններ [Armavir and Armazi: Names of Places, Tribes, and Gods], from *Հին արևելք*, 1, Երևան 2014, էջ 97-120, in 19 pdf pages.

Մի հաշվերգի ոդիսականը [The Odyssey of a Counting-Out Rhyme], from *Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների*, 2(2014), էջ 294-308, in 18 pdf pages.

Հայ ցեղանունը [The Armenian Ethnonym Hay], from *Բանբեր հայագիտության*, 2, Երևան 2014, էջ 184-199, in 16 pdf pages.

Դիտարկումներ հայոց ենթաէթնիկ բաժանման վերաբերյալ [Observations on Armenian Inner-Ethnic Divisions], from *Հայ էթնիկությունը սեփական և այլազգի միջավայրում*, Երևան, 2014, էջ 94-101, in 6 pdf pages.

Հայոց պատմությունը և վիպական բանահյուսությունը [Armenian History and Epic Folklore], from Բանբեր Մատենադարանի, 21, (Երևան, 2014), էջ 131-142.

Ընտանիքի նահապետը և նրա առասպելաբանական արտացոլումը (հայ-միջագետքյան հնագույն առնչություններ) [The Patriarch of the Family and His Mythological Reflection (Most Ancient Armenian-Mesopotamian Correlations)], from Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողովի զեկուցումների ժողովածու (Երևան, 2014), էջ 210-213.

Հայոց արմեն ցեղանունը [The Armenians' Tribal Name Armen], from Պատմաբանասիրական հանդես, 2014, 3, էջ 224-236.

Հայասայի դիցարանի էթնիկական հիմքերը [The Ethnic Foundations of Hayasa's Pantheon], from Էջմիածին [E'jmiatsin] 11(2015), pp. 78-98, in 22 pdf pages.

Երեսուն տարի անց. վիշապ քարակոթողները և վիշապամարտի առասպելը [Thirty Years Later. The Vishap Stelae and the Myth of the Dragon-Fight], from *The Vishap Stone Stelae* (Erevan, 2015), editors Armen Petrosyan, Arsen Bobokhyan, pp. 13-52, in 52 pdf pages.

Ոսկե գեղմի առասպելը և վիշապ քարակոթողները. [The Myth of the Golden Fleece and the Vishap Stone Stelae], from *The Vishap Stone Stelae* (Erevan, 2015), editors Armen Petrosyan, Arsen Bobokhyan, pp. 233-240, in 14 pdf pages.

Կինը և տղամարդը հայկական առասպելներում [Woman and Man in Armenian Myths], from Լրաբեր հասարակական գիտությունների 1, 2017, 252-260.

Available at Internet Archive are similar collections of Petrosyan's works, in various formats: in English, and in Russian, at archive.org

---

Compiled by Robert Bedrosian, 2018

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԱՐԱՄԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ԽՆԴԻՐԸ

«ՎԱՆ ԱՐՅԱՆ»
ԵՐԵՎԱՆ 1997

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

ARMEN PETROSYAN

THE MYTH OF ARAM IN THE CONTEXT OF INDO-EUROPEAN MYTHOLOGY AND THE PROBLEM OF ARMENIAN ETHNOGENESIS

YEREVAN 1997

ԴՏՀ 941 (479.25)

ԳՄԴ 63.5 (2 Հ)
Պ - 505

Գիտական խմբագիր՝
բանասիրական գիտությունների դոկտոր
Սարգիս ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Ա. Ե.
Պ- 505 Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը.- Եր.: Վան Արյան, 1997.-208 էջ.

Գրքում հայ և այլ ժողովուրդների բազմաթիվ առասպելների հիման վրա վերականգնվում է համահնդեվրոպական մի առասպել և նոր մեկնաբանություններ են տրվում հայոց ազգածագման և նախապատմության մի շարք հարցերի:

Պ $\frac{0505000000}{854\ (01)97}$ 97 թ.

ԳՄԴ 63.5 (2 Հ)

ՈՐԴՈՒՍ՝
ԱՐԱՄԻՆ

ԽՄԲԱԳՐԻ ԿՈՂՄԻՑ

Արմեն Պետրոսյանի «Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը» մենագրությունը բնույթով, մեթոդով, նյութի ընդգրկումով հայագիտության պատմության աննախադեպ երևույթներից է: Այն մասամբ հիշեցնում է Ա.Մատիկյանի և հատկապես Գ.Ղափանցյանի Արա Գեղեցիկի առասպելին նվիրած մենագրական ուսումնասիրությունները, թեպետ դրանք իրենց թե համեմատական նյութի ընդգրկմամբ և թե առաջադրված խնդիրների բնույթով բավական հեռու են սույն աշխատության ընդգրկման ծավալից և հետապնդած նպատակներից:

Սույն մենագրությամբ մեզանում առաջին անգամ է հայկական մի հնավանդ առասպել դրվում և մասնագիտորեն քննվում համեմատաբանական լայն ու համապարփակ տեսադաշտի վրա՝ ընդգրկելով առասպելի ինչպես հնդեվրոպական (հունական, սեյոնիական, իռլանդական, հնդկական, իրանական, գերմանական, հռոմեական, անատոլիական են), այնպես էլ ոչ հնդեվրոպական (խուռիական, ուրարտական, միջագետքյան, կովկասյան են) զուգահեռները: Փաստորեն ելակետային է դառնում և ընդհանուր առասպելաբանության հետազոտական ոլորտն է ներմուծվում հայկական մի վաղնջական առասպել, որով մի կողմից հայկական նյութով է համալրվում այդ մեծ ու ընդհանուր բնագավառը, մյուս կողմից ընդհանուր առասպելաբանության տվյալների շնորհիվ իմաստավորվում ու մեկնաբանվում են հայոց առասպելի հնագույն շերտերն ու արմատները: Այս ազգային ու միջազգային զույգ հայեցակետերի միասնությամբ ու փոխիմաստավորմամբ է բնորոշվում սույն հետազոտության գիտական ընդհանուր արժեքը:

Լավագույնս յուրացնելով մերօրյա նշանավոր հնդեվրոպաբան-առասպելագետ Ժորժ Դյումեզիլի համեմատական մեթոդն ու տեսությունը, հենվելով արդի առասպելագիտության, համեմատական լեզվաբանության ու բանասիրության տեսական մտքի նվաճումների վրա, միաժամանակ քննական մոտեցումով վերագնահատելով դրանք՝ հեղինակը միջազգային գիտության արդի չափանիշներով է քննել Արամի առասպելը իր տիպաբանական վաղնջական ծյուղավորումներով, ընդհանուր առասպելաբանական և պատմական մակարդակներով:

Հնդեվրոպական ցեղերի ու ժողովուրդների վաղնջական առասպելա-բանաստեղծական մշակույթը հեղինակը քննել է ելակետ ունենալով վաղնջական հասարակություններում աշխարհի ընկալման, ճանաչման ու յուրացման, հետևաբար և այն մոդելավորելու առասպելաբանական համապարփակ մտածողությունը՝ իր ինքնահատուկ հատկանիշներով: Եվ, քանի որ նախապատմական այդ հասարակություններից աննշան վկայություններ են պահպանվել, այն էլ հետնագույն գրավոր ու բանավոր ավանդության մեջ, հիմնականում անունների (դիցանուն, անձնանուն, տեղանուն, ցեղանուն), մասամբ և

կցկտուր սյուժեների մակարդակով, ուստի և հեղինակը հետազոտությունների հիմնական շեշտը դրել է հնավանդ երեք կարևոր մշակութային իրողությունների՝ *Ճոմոս, տոպոս, էթնոս*, վրա, որոնց միջև, ըստ վաղնջական առասպելաբանական ընկալման, գոյություն ունի սերտ փոխադարձություն և փոխառնչություն: Այստեղից էլ անվանաբանական քննությունների այն հարստությունը, որով աչքի է ընկնում սույն ուսումնասիրությունը: Անվանաբանական քննությունները հեղինակն իրավամբ դարձրել է առասպելաբանական ու պատմական վերակազմությունների հիմնադաշտ՝ հետագայում ավանդված բազմաթիվ զուգահեռ սյուժեների համեմատությամբ:

Նման մեթոդով կատարված համեմատաբանական քննությունների շնորհիվ հեղինակը հանգել է գիտական արդյունավետ հետևությունների:

Առաջին և կարևորագույն ձեռքբերումն այն է, որ Ա.Պետրոսյանը վերականգնել է Արամի առասպելաբանական սյուժեի նախատիպը, որտեղ *Rêmo-«սև» անունով դյուցազնը հակադրված է *Arg'- «սպիտակ» հերոսին: Այս զույգ հակադիր սև ու սպիտակ կերպարների անվանական արմատները, հաճախ համանման սյուժեների հետ առնչված, հեղինակն արտացոլված է գտնում Բալկաններում, Փոքր Ասիայում, Հայկական լեռնաշխարհում, Կովկասում, Արևելյան ու Արևմտյան Եվրոպայում, Միջագետքում, Իրանում, Հնդկաստանում և այլուր, որով ցույց է տրվում, որ այդ առասպելը վաղնջական ժամանակներից իսկ տարածված ու տեղայնացված է եղել ոչ միայն հնդեվրոպական ժողովուրդների, այլև հնում նրանց հետ տարբեր առնչություններ ունեցող ոչ հնդեվրոպական ցեղերի բնակված տարածքներում:

Այս առնչությամբ աշխատության մեջ արծարծվում են բազմաթիվ բարդ հարցեր ու հարցադրումներ՝ կապված քննվող առասպելի կերպարների, սյուժեի, հնդեվրոպական ու ոչ հնդեվրոպական տարբեր ավանդություններում դրանց արտացոլումների, անվանաբանական փոփոխությունների, լեզվական ու էթնիկական նախահիմքերի, առասպելի նախնական կրողների, տարբեր էթնիկական ու աշխարհագրական միջավայրերում տարածման պատճառների, փոխաձևումների, հայ էթնոսի և ցեղակից այլ ժողովուրդների ծագման ու փոխառնչությունների կնճռոտ խնդիրների նորոգ ու շատ ուշագրավ բացահայտումների հետ: Միով բանիվ, աշխատության մեջ շոշափված է միմյանց փոխադերսվող տարբեր խնդիրների մի բազմաբարդ համայնապատկեր, որի բաղադրիչներից յուրաքանչյուրը իրենից ներկայացնում է գիտական առանձնակի հետաքրքրություն, հագեցված նորությամբ, թարմությամբ և նորանոր քննությունների հեռանկարով:

Ա.Պետրոսյանը իր վերակազմած առասպելի սյուժետային ուրվագիծը կամ նրա առանձին տարրերը բացահայտել է նաև հնդեվրոպական և կովկասյան տարբեր ժողովուրդների վիպական ավանդության մեջ (Իլիական, Ոդիսական, Նարթական էպոս, Մահաբհարատա, Ռամայանա, Շահ-Նամե, Նիբելունգներ, Սասնա Ծռեր,

կելտական, հռոմեական, հայկական և այլ վիպաշարեր): Այդ առասպելական միջուկը հեղինակն իրավամբ համարում է հնդեվրոպական նախնական էպոսի հիմքը կամ նրա կարևոր բաղադրիչը, միաժամանակ գտնելով, որ ներկա ուսումնասիրությունը կարող է նոր ուղիներ հարթել այդ էպոսների ցարդ տիպաբանական համարվող վիպական սխեմաների նոր մեկնաբանությունների համար: Այսինքն՝ խոսքը ոչ թե տիպաբանական, այլ ծագումնաբանական ընդհանրության մասին է, մի շատ կարևոր տեսակետ, որ հեղինակը համեմատաբանական հարուստ նյութերով փաստարկված, նոր ներդրում է կատարել հնդեվրոպական ոչ միայն առասպելաբանության, այլ նաև էպոսագիտության մեջ, որն անհրաժեշտ է հատուկ ընդգծել:

Պատմական ու բանասիրական կարևոր նշանակությամբ է հատկանշվում աշխատության երրորդ գլուխը, ուր նախորդ գլուխներում քննարկված վիպա-առասպելաբանական տվյալների և մի շարք նոր փաստերի հիման վրա հեղինակը առաջ է քաշում Հայաստանի և կից տարածաշրջանների վաղնջական շրջանի պատմության տարբեր հարցերի նոր լուսաբանումներ:

Հեղինակը բացահայտում է բալկանյան, մասնավորապես փռյուգականին մոտ էթնիկական և մշակութային տարրի առկայությունը թե Հայասայում, թե Տարոնում, թե Ուրարտուի տարածքում:

Այդ առումով հատկանշական է արգոնավորդների, իբրև հայերի ծագման մասին հին հունական առասպելի, հեղինակի կատարած նոր, գիտականորեն լուրջ հիմնավորված հետազոտությունը, որով նոր լուսաբանումներ են ստանում ոչ միայն հայերի, այլև փոքրասիական, կովկասյան տարբեր ցեղերի, անգամ հնդիկների վաղագույն շրջանի պատմության մի շարք ուշագրավ էջեր:

Աշխատության մեջ, անշուշտ, կան վիճելի դրույթներ ու պնդումներ, անհարկի փաստեր ու փաստարկումներ, հարասումներ և այլն, որոնք բնական են նման բազմաբարդ խնդիրներ շոշափող հետազոտության համար և էական նշանակություն չունեն աշխատության ընդհանուր գիտական արժեքի նկատմամբ:

Կատարված է մեծ ընդգրկումով, բարդ ու բազմարդյուն հետազոտություն, որը շատ հարցադրումների թարմությամբ, քննությունների խորությամբ, գիտական հեռանկարայնությամբ նորութաբեր է, մի շարք կողմերով փոխում է ավանդական պատկերացումները թե հայ ու հնդեվրոպական առասպելաբանության և թե վաղնջական շրջանի պատմության նկատմամբ: Սույն աշխատությունը նոր խոսք է և նոր մուտեցում հայ բանասիրության ու պատմագիտության մեջ:

ՍԱՐԳԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Այս գիրքը «Արամի առասպելը հայ և հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում. ազգածագման հարցեր» ստվարածավալ ձեռագիր աշխատության երկրորդ և երրորդ մասերի կրճատված և որոշ չափով փոփոխված ու լրացված տարբերակն է: Առաջին մասը, որտեղ քննարկվում են Արամի առասպելի տեղը և դրսևորումները հայ առասպելաբանության համակարգում, բաց է թողնվել ավելի ծավալուն գրքի տպագրության հետ կապված դժվարությունների պատճառով:

Ընդհանրապես հայկական առասպելաբանության տվյալները, իրանական հզոր ազդեցության պատճառով, համեմատական (հնդեվրոպական) առասպելաբանական ուսումնասիրություններում համարյա չեն օգտագործվում: Բայց այս գրքում կատարված քննությունը թույլ է տալիս հենց հայկական նյութի օգտագործմամբ բացահայտել, վերականգնել և քննարկել հնդեվրոպական մի կարևոր առասպել, թերևս աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների էպոսների հիմքը: Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հնդեվրոպական ծագման բնիկ հայկական աստվածների համակարգը հայ ավանդության մեջ իր տեղը զիջելով իրանական անունով աստվածներին, պահպանվել է ազգածին նահապետների կերպարներում (միևնույն երևույթը հայտնի է նաև այլ ժողովուրդների մշակույթներում):

Հայոց ազգածնության ավանդությունները մեզանում քննարկվել են հատկապես պատմական բնույթի ուսումնասիրություններում, պատմական վերակազմությունների համար, և հաճախ բաց է թողնվել հարցի առասպելաբանական կողմը: Բայց ժողովուրդների ազգածնության և հնագույն պատմության վերաբերյալ ավանդությունները պետք է քննարկել ու քննարկվում են և՛ որպես առասպելաբանական և՛ որպես պատմական աղբյուրներ: Համեմատական առասպելաբանական մոտեցումը, պատմական, բանահյուսական և հնագիտական տվյալների լույսի տակ, հնարավորություն է տալիս խորացնել մեր պատկերացումները հայ, որոշ հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական ժողովուրդների ազգածագման, նախապատմության, կրոնի պատմության և այլ հարցերում, վերանայել, լրացնել բազմաթիվ ընդունված տեսակետներ:

Այս գրքում ես հաճախ խուսափել եմ ծագած հարցերին միարժեք պատասխաններ տալուց և քննարկել հնարավոր մի քանի տարբերակներ, թեև ինձ հավանական է թվացել երբեմն նրանցից մեկը: Դրանով ես ցանկացել եմ նոր ոգի հաղորդել հայոց հնագույն մշակույթի և նախապատմության խնդիրներին նվիրված աշխատանքներին, ուր հեղինակները իրենց տեսությունները կառուցել են հաճախ փոքրաթիվ և թույլ փաստարկների հիման վրա: Գիտության մեջ հաճախ ամենահավանական թվացող լուծումները չեն, որ հաստատվում են: Փորձել եմ նաև առավել հիմնավորել բերված համադրությունները, քիչ

տեղ հատկացնելով եզրակացություններին, քանի որ շատ տեսակետներ նոր են և, հաշվի առնելով գիտական հին կարծիքների իներցիան, դժվար ընկալելի:

Գիրքը գրելիս ես սկզբունք եմ ունեցել չհղել ձեռքիս տակ չեղած և ոչ մի գիրք և հոդված: Այդ պատճառով սկզբնաղբյուրների և գրականության ցանկը գուցե և թերի է, բայց արտացոլում է ինձ մատչելի գրականությունը: Ընդհանրապես Հայաստանի գրադարանների արևմտյան, իսկ վերջին ժամանակներս՝ նաև ռուսական գիտական գրականությունը շատ թերի է, և հղված արևմտյան գրականության մի նշանակալի մասը ես ստացել եմ տարբեր գիտնականներից, հեղինակներից ու բարեկամներից:

Գրքի ստեղծմանը մեծապես նպաստել է իմ գործուղումն ԱՄՆ IREX կազմակերպության ծրագրով, որտեղ ես հնարավորություն ունեցա շփվել ամերիկյան գիտնականների հետ և նոր գիտական գրականություն ձեռք բերել:

Այստեղ հարկ եմ համարում իմ երախտագիտությունն արտահայտել ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հանգուցյալ տնօրեն Գևորգ Տիրացյանին, փոխտնօրեն Սարգիս Հարությունյանին, աշխատակիցներ Լևոն Աբրահամյանին, Սիմոն Հմայակյանին, Աշոտ Փիլիպոսյանին, Պավել Ավետիսյանին, Արսեն Բոբոխյանին ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի փոխտնօրեն Արամ Քոսյանին, ասպիրանտ Արտակ Մովսիսյանին, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի աշխատակից Հրայր Ավետիսյանին, նշանավոր գիտնականներ Վյաչեսլավ Իվանովին (Մոսկվա), Իգոր Դյակոնովին (Սանկտ-Պետերբուրգ), Յաան Պուհվելին (Լոս Անջելես), իմ բարեկամներ Պերճ Թուրաբյանին (Նյու Յորք), Էլվիրա Քինդլին (Մյունխեն), Հասմիկ Հարությունյանին (Վաշինգտոն, Հայաստանի դեսպանություն), Հայաստանում ֆրանսիական դեսպանության նախկին աշխատակից Պատրիկ Տոնապետյանին և բոլոր նրանց, ովքեր օգնել են ինձ իմ գիտական աշխատանքում, քննարկել այս աշխատության հարցերը, նպաստել գրքի ստեղծմանը, գիտական գրականություն մատակարարել ինձ: Հատուկ շնորհակալություն քրոջս՝ Աշխեն Պետրոսյանին, որի միջոցներով է տպվել այս գիրքը:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

ՀԱՄԵՄԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

1

Ըստ Խորենացու հաղորդման (I 12-15) հայոց ազգածին առաջին նահապետ Հայկի վեցերորդ սերնդի զարմ Արամը բազմաթիվ քաջագործություններով բոլոր կողմերից լայնացնում է Հայաստանի սահմանները և նրա անունով են այլ ազգերը կոչում հայերին՝ հույներն արմեն, պարսիկներն ու ասորիները՝ արմենիկ: Հիշվում են նրա երեք հաղթանակները մեդացի Նյուքար Մադեսի, ասորեստանցի Բարշամի և տիտանյան Պայապիս Քա(ա)ղեայի դեմ: Վերջին, առասպելաբանորեն ամենանշանակալի հաղթանակը տեղայնացվում է Կապադովկիայում, այնտեղ, ուր հետագայում Արամի կուսակալ Մշակը Մաժակ (Կեսարիա) քաղաքն է կառուցում, այսինքն Արգայոս լեռան հյուսիսային շրջանում: Արամի որդին էր Արա Գեղեցիկը, որը մերժում է Ասորեստանի Շամիրամ թագուհու սերը և նրա դեմ կռվում զոհվում: Բայց Շամիրամը հայտարարում է, որ իր աստվածները՝ որոնք պարզորոշ համապատասխանում են այլ աղբյուրներից ավանդված շնային ծագում ունեցող յառլեզ-արալեզներին, լիզել-վերակենդանացրել են Արային: Արայի կերպարը քննարկվել է երկու մենագրություններում և բազում այլ աշխատանքներում, որպես մեռնող և հարություն առնող, կամ ավելի ճիշտ՝ վերակենդանացող ենթադրվող աստվածություն, Հայաստանին շրջակա ժողովուրդների համանման առասպելների համատեքստում (հմմտ. Ադոնիս, Ատտիս և այլն, տես Մատիկյան 1930, Ղափանցյան 1944, Ադոնց 1948 և այլն):

Արամի և Արայի առասպելը շատ գծերով կրկնվում է հայ վիպական ավանդության մեջ: «Վիպասանքում» Արտաշես արքայի և Սաթենիկի որդի Արտավազդը սպանում է իր և իր հոր հակառակորդ վիշապազուն Արգավանին և վերջում՝ հոր անեծքով շղթայվում Մասիսի վիհում: Նրա երկու շները (ըստ Վանական վարդապետի, Կիրակոս Արևելցու և Գրիգոր Խլաթեցու՝ սև և սպիտակ)՝ արալեզների ֆունկցիոնալ կրկնակները լիզում-մաշեցնում են նրա շղթաները, որոնք դարբինների կռաններր սալերին հարվածելուց վերականգնվում են և խանգարում նրան ազատվել և տիրել աշխարհը (Խորենացի II 61): «Սասնա ծռերում» Փոքր Մհերը, նույնպես դատապարտված հոր անեծքով, մտնում է ժայռի մեջ, որտեղից պետք է դուրս գա արդարության հաղթանակից հետո:

Ըստ հունական որոշ աղբյուրների (Ստրաբոն XI 4, 8. XI 14, 12) հայերը և նրանց արմեն անվանումը ծագում են թեսալացի արգոնավորդ Արմենոսից (Արմենիոս ըստ Տրոգոս Պոմպեոսի աշխատության Հուստինոսի համառոտագրության՝ XLII 2, 3), որի ուղեկիցները հաստատվում են պատմական Հայաստանի արևմտյան շրջաններում՝ Ակիլիսենեում (Եկեղիք) և Սիսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե ու

Աղիաբենե: Իր «Պետություն» գրքում (614b հտն.) Պլատոնը պատմում է, որ Արմենիոսի որդի Էրը՝ պամփյուլացի մի ռազմիկ, զոհվում է, բայց 12 օր անց՝ դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում: Այս ավանդությունը, որն արդեն անցյալ դարում համեմատվել է Արայի առասպելի հետ, նորից մատնանշում է Արմեն(ի)ոսի համապատասխանությունն Արամին:

Արամի առասպելը վաղուց ի վեր համեմատվել է Զևսի ու Տիփոնի կռվի առասպելի հետ (Մարկվարտ 1919, 1928): Ելնելով Տիփոնի մի տեղայնացումից Կիլիկիայում, կարծիք է հայտնվել, որ այդ կռիվը տեղի է ունեցել Արգայոս լեռան վրա (Մարկվարտ 1928, 216-217, ըստ Յ. Պարչի): Պայապիսը հալածվում է Ասիական (=Միջերկրական) ծովի կղզիներից մեկը, ինչպես և Տիփոնը, որի մենամարտի վայրն էլ ein Arimois՝ Արիմներում («Իլիական» II 781-783) համադրելի է Արամ անվան հետ: Այս անվանումը հիշվում է նաև Հեսիոդոսի «Թեոգոնիայում», որպես Տիփոնի կնոջ՝ Եքիդնայի տեղայնացման վայր (ein Arimoisin): Պայապիսի անունը, հաշվի առնելով ավանդված տարբերակները, ուղղվում է որպես Պապայիս և համեմատվում Ատտիսի Papas կոչման հետ, իսկ Քա(ա)ղեան կապվում հայ քաղ «այծ» բառի հետ (Մարկվարտ 1928, 221-223): Արմեն ցեղանվան հիմքը համարվում է «տեղական» (Մարկվարտ 1919, 67), կամ անհաջող ստուգաբանվում որպես հայերեն, հավատարիմ և նման բառերի վերջին մասերի կապակցությամբ (Մարկվարտ 1928, 218. - արիմ ածանցի մասին տես Ջահուկյան 1994, 61): Ի վերջո այս առասպելը մեկնաբանվում է որպես հայերի՝ Բալկաններից Փոքր Ասիա և Հայաստան ներգաղթի արտացոլում:

Մարկվարտի այս վերլուծությունը, որը, ցավոք, իր զարգացումը չի ստացել հայագիտության մեջ, չի համադրվել գիտության նորագույն տվյալների հետ և միայն հղվել է հայ գիտնականների աշխատություններում, ներկայումս կարելի է զարգացնել ժամանակակից համեմատական առասպելաբանության լույսի ներքո: Զևսի ու Տիփոնի կռվի առասպելում իրար են միահյուսվել հնդեվրոպական ու հինարևելյան բազմաթիվ առասպելներ, և Տիփոնի բարդ կերպարն արտացոլում է նաև այլ ավանդությունների նմանատիպ հրեշների (խուռ. Ուլլիկումմի, խեթ. Իլույանկա, եգիպտ. Սեթ) գծերը (տես Վիան 1960):

Ըստ որոշ աղբյուրների (Ապոլլոդորոս I 6, 3. Նիգիդիոս, Հիգինոս, Դոսիթեոս), Տիփոնը Կիլիկիայի (Տավրոս) լեռներում ահաբեկում է Եգիպտոսում գտնվող կամ այնտեղ փախած աստվածներին: Աստվածների խորհրդում Պանը խորհուրդ է տալիս վերածվել կենդանիների, որի շնորհիվ ի վերջո հրեշը պարտվում է: Ի հիշատակ հաղթանակի, աստվածները երկնքում տեղադրում են Այծեղջյուր համաստեղությունը (Պանը վերածվել էր այծի), հիմնում Պանոպոլիս քաղաքը և իրենց փրկչին կոչում Այգիպան («այծ + Պան», Վիան 1960, 30). հմմտ նաև հայ. պայ(ն) «մարդուց ծագած առասպելական մի էակ, որը երեների հետ է արածում» և մարդապայ քաղ (կամ վարդապայն

քաղից) բառակապակցությունը մի հին հայ. աղբյուրում (տես Աճառյան IV 16):

Անտիկ աղբյուրներում Պայապիսին ամենամոտն է եգիպտական Ամենոփիս արքայի նույնանուն խորհրդականի հոր անունը՝ Պաապիս (Մարկվարտ 1928, 221): Ըստ եգիպտական քուրմ Մանեթոնի «եգիպտոսի պատմության», որից միայն հատվածներ են պահպանվել այլ հեղինակների մոտ, Ամենոփիսին հաջորդում են Սեթոսը և Արմաիսը (կան այս անունների և այլ տարբերակներ): Սրանցից առաջինը համապատասխանում է եգիպտ. Սեթ աստծուն, որն, ինչպես ասվեց, համադրվել է Տիփոնի հետ: Սեթոսը և Արմաիսը կոչվել են նաև համապատասխանաբար եգիպտոս և Դանաոս: Սեթոս արքան, գնալով արշավանքի, եղբորը թողնում է իր փոխարեն, միայն պատվիրում է լավ վերաբերվել թագուհուն ու իր հարճերին և արգելում արքայական վարսակալ կրել (*Խորենացու մոտ*՝ I 13, ընդհակառակը, Նինոսը թույլատրում է Արամին մարգարտյա վարսակալ կրել): Դանաոս-Արմաիսը խախտում է եղբոր հրահանգները, հալածվում եգիպտոսից և գալով Հունաստան դառնում է Արգոսի առաջին թագավորը (Յովսեպոս Փլավիոս «Ընդդեմ Ապիոնի» I 15, 27. Եվսեբիոս I 215 հտն.): Ասվածը ցույց է տալիս, որ Խորենացին և իր աղբյուրը հայկական ավանդությունը համապատասխանեցրել են հատկապես ուշ շրջանի հին հունական գրավոր տվյալներին, որոնց միշտ նախապատվություն է տրվել:

Տարբեր հեղինակների մոտ Տիփոնը կապված է կամ կրակի կամ ջրի հետ, ակտիվ է կամ անշարժ, ուր բացահայտվում են նրա կերպարի տարբեր հիմքերը (Վիան 1960, 23, 34): Եվրիպիդեսը խոսում է եռամարմին Տիփոնի մասին, մի հին գավաթի վրա նա վեց ձեռնանի է պատկերված և նրա հետ կապված այլ կերպարներ ևս եռակի են, եռագլուխ, որը համեմատվում է հնդեվրոպական եռագլուխ և եռակի հատկանիշներով հրեշների հետ՝ իրան. Աժի Դահակա, հնդ. Վիշվարուպա, գերմ. Հրունգնիր (անդ, 34-35): Հույներն ի սկզբանե պետք է որ *ունենային այս առասպելի իրենց տարբերակը*, որը հետագայում միահյուսվել է հինարևելյան այլ առասպելների և նրանց ազդեցության տակ ձևավորել Զևսի ու Տիփոնի կռվի պատմությունը, ուր պահպանվել են հնդեվրոպական հետքեր միայն (անդ, 37):

Քննարկելով հնդեվրոպական ռազմիկի և նրա երեք, եռագլուխ կամ եռակի հատկանիշներով հակառակորդների վերաբերյալ առասպելները, Ժ. Դյումեզիլը սահմանում է «երրորդը սպանում է եռակիին» բանաձևը (Դյումեզիլ 1970, 15), իսկ Բ. Լինկոլնը հերոսի համար վերականգնում է *Trito - «երրորդ» անունը, որը հաղթում է իբրև ոչ հնդեվրոպացի ներկայացվող օձ - հրեշին ու վերադարձնում առևանգված խոշոր եղջերավոր անասունները (տես հատկապես Լինկոլն 1981, 103-132): Յատկանշական է, որ հայ. Վահագնը ևս, թեև որպես հնդ-իրանական ազդեցության արդյունք, քննարկվում է այս առասպելի համատեքստում (տես Դյումեզիլ 1970, 127-132. Լինկոլն 1986, 106-107, հմմտ. նաև Տոպորով 1977բ): Վահագնը, իրոք, արքայի

երրորդ որդին էր, նրա անունով էր կոչվում ամսվա 27 (3x3x3) - րդ օրը, նա պաշտվում էր եռամաս տաճարական համալիրում, աստվածների շարքում հիշվում երրորդը Արամազդից ու Անահիտից հետո (Ագաթանգեղոս 127) և այլն:

Ըստ Շիրակացու հաղորդած ավանդության, Վահագնը՝ հայոց նախնին, մի խիստ ձմեռ հարդ է գողանում Բարշամից՝ ասորիների նախնուց, որի հետևանքով էլ առաջացած է համարվել Ծիր-Կաթինը՝ «Յարդագողի հետքը»: Այլ կերպ Ծիր-կաթինի առաջացումը բացատրվել է որպես Յերակլեսի կողմից Գերիոնի նախիրն առևանգելու ճանապարհ (Շիրակացի 30): Յունական առասպելաբանության մեջ Ծիր-կաթինը կապվում է ոչ թե Յերակլեսի ու Գերիոնի նախրի, այլ Յերայի կրծքից ցայտած կաթի հետ (տես օրինակ. Իրմշեր 1989, 359) և Շիրակացու մոտ հիշվող Յերակլեսը կարող է Վահագնի՝ Յերակլեսի հետ նույնացման արտացոլումը լինել (Ծիր-կաթինի տարբեր անվանումների քննարկումը տես Նիկոնով 1980, իսկ հարդագողի ճանապարհի մասին ուշ հայկական լեգենդները՝ Ղանալանյան 1969, 7-9):

Եռագլուխ Գերիոնի սպանությունը և նրա նախրի առևանգումը հնդեվրոպական «երրորդ» հերոսի առասպելի մի տիպիկ դրսևորում է (Լինկոլն 1981, 110-112): Պարզ է, որ Վահագնը, որը հայտնի է որպես Տիգրան արքայի երրորդ որդի և հեթանոսական դիցարանի աստված և ոչ հայոց նախնի, այստեղ փոխարինել է Բարշամին հաղթող ազգածին նահապետ Արամին: Այսպիսով, Վահագնը Արամի կերպարի հետագա փոխարինողն էր իրանականացած հայկական դիցարանում (հմմտ. նաև Արամի անվան և արմեն ցեղանվան հետ համադրվող Արմե և Ուրմե երկրների տեղայնացումը Մուշի շրջանում՝ Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնում): Առանձին պետք է նշվի, որ չնայած նաև այլ ընդհանրություններին (հմմտ. օրինակ Վահագնի վիշապաքաղ կոչման հնարավոր կապն Արամի հակառակորդ Պայապիս Քաղյայի հետ), Վահագնը, ինչպես նաև լեգենդում նրան փոխարինած սուրբ Սարգիսը Արամի պարզ կրկնակները չեն (Վահագնը և Սարգիսը «լուսավոր» հատկանիշների կրողներ են, իսկ Արամը բնութագրվում է որպես «սև», տես ստորև):

Արամը, առավել քան Վահագնը, «երրորդ» հերոս է՝ նա ակնհայտ ռազմական կերպար է, նրա անունով էր կոչվում ամսվա երրորդ օրը, Խորենացին հիշում է նրա հատկապես երեք հաղթանակներն արևելքում, հարավում և արևմուտքում, երեք հակառակորդների դեմ (հմմտ. Յերակլեսի ծնունդը երեք սովորական գիշերվա տևողությամբ մի մերձեցման հետևանքով և նրա բազմաթիվ սխրագործությունների եւ երեք առանձին դրվագների բաժանումը, տես Դյումեզիլ 1970, 15-16, ծան. 97): Ասվածը ցույց է տալիս, որ Տիփոնի առասպելն, իրոք, ուներ նաև իր հնդեվրոպական արմատները, նորից հաստատում Մարկվարտի կողմից Արամի ու Տիփոնի առասպելների համադրության հիմնավորվածությունը և Արամի ու Արիմների անվանաբանական կապը:

Բերված առասպելներում ամենուր ի հայտ են գալիս Արամ, Արիմ,

Արմ- և Արգ- տարրերը պարունակող անուններ: Ակնհայտ է Արգայոս լեռնանվան ստուգաբանությունը հնդեվրոպական ar(e)g'-, կոկորդայինների հաշվառմամբ՝ *Harg'-/Hrag'- «փայլուն, սպիտակ» արմատից: Արգայոսի (ներկայումս Էրջիաս դաղ) շրջանում է գտնվել խեթական հանրության առաջին կենտրոնը՝ Կանեսը (=Նեսա, Քյուլթեփե): Այս լեռն ամենաբարձրն է Անատոլիայում (3916 մ), եռագագաթ (հմմտ. հերոսի հակառակորդի եռագլխությունը), հնում հրաբուխ, որը վերսկսել է գործել 1880-ին: Յուն. Արգայոս, կամ Argaion (oros), լատ. Argaeus անվանումները պետք է որ ծագեին խեթ. hargi- «սպիտակ, արծաթ» արմատի թեք hargay- ձևից, որը բնորոշում է լեռան հավերժական ձյունածածկույթը (խեթական արձանագրություններից հայտնի են գաղափարագիր HUR.SAG BABBAR «Արծաթե լեռ» և Hargas լեռնանունները, տես RGTC VI 88. Լարոշ 1985, 88-89. Բյորկեր-Կլեն 1989, 243-245): Պարզ է, որ արդեն խեթական դարաշրջանում այս լեռը պետք է որ կապվեր մի նշանակալի պաշտամունքի հետ և, որպես ամենաբարձրը տարածքում, համարվեր հին անատոլիական ամպրոպի ու փոթորկի մեծ աստծու նստավայրը (Բյորկեր Կլեն 1989, 243-245): Խեթական կայսրության անկումից հետո, լուվական դարաշրջանում լեռը կոչվել է Խարխար (Harhar), և հիերոգլիֆային լուվերեն արձանագրությունները հիշում են այդ լեռան աստծուն և լեռան հետ կապված զոհաբերությունները (Քոսյան 1994, 25, 38, 42): Արդեն հնագույն շրջանից այստեղ հանդես է գալիս նաև փռյուգական էթնիկական տարրը, հմմտ. հիերոգլիֆային լուվերեն արձանագրությունների Կուրտի(յա)ս և Միտաս անունները, որոնք համադրվում են փռյուգ. Գորդիոս և Միդաս արքայանունների հետ (անդ, 95-97):

Յելլենիզմի դարաշրջանում այստեղ պաշտվել է Զևս Յորկիոսը («երդման Զևսը»), որի տաճարը գտնվում էր լեռան ստորոտում: Կապադովկիացիները պաշտում էին լեռը որպես աստված (Բյորկեր-Կլեն 1989, 242, 244-245), և այդ պաշտամունքի հետքերն ի հայտ են գալիս նաև նոր ժամանակներում (տես օրինակ, Չելեբի 1967, 148-149): Արամի ու Պայապիսի կռվի արգայոսյան տեղայնացումը նույնպես ցույց է տալիս, որ այն ինչ-որ կերպ պետք է կապված լիներ խեթա-խուռիական ամպրոպի ու փոթորկի աստծու՝ Թեշուբի, նրան հետագայում փոխարինած հուն. Զևսի և նրանց հրեշավոր հակառակորդների դեմ կռիվների առասպելների հետ:

Յունական Զևսը և խեթա-խուռիական Թեշուբը այսպես կոչված «երկնային արքայության» թեմայի առասպելական շարքի վերջին արքաաստվածներն են: Այդ թեման հայտնի է մի շարք՝ բաբելոնյան (երկու տարբերակ), խուռիական, հունական, փյունիկյան, ապա նաև հնդեվրոպական՝ ուշ իրանական («Շահնամեում») և իսլանդական ավանդություններում: Յամաձայն այդ առասպելների, երկնքում իրար են հաջորդում աստվածների երեք և չորս սերունդների արքաներ, որոնցից ամեն մի հաջորդը սովորաբար ուժով է խլում արքայությունը

նախորդից (hմմտ. խուռ. Ալալու-Անու-Կումարբի-Թեշուբ, հուն. Ուրանոս-Կրոնոս-Զևս, իրան. Ջամշիդ-Զոհակ-Ֆերիդուն և մյուս նման շարքերը): Աստվածների վերջին արքան հաղթում է ապստամբ հրեշին և ձեռք բերում հավերժական թագավորություն: Թեման համարվում է բաբելոնյան ներդրում մյուս ավանդություններում (տես Լիթլտոն 1970. 1970ա, հարցի գրականությամբ): Զևսի ու Տիփոնի և նրա հետ բազմաթիվ գծերով համընկնող Թեշուբի ու Ուլլիկումիի կռիվը այս թեմայի զարգացման վերջին դրվագներն են:

Կարելի է ցույց տալ, որ Հայկից մինչև Արամ հայոց ազգածին նահապետների հաջորդականությունը շատ հատկանիշներով համապատասխանում է այս առասպելական թեմային: Առաջին հայկյանների առասպելը, բացի ազգածնությունից, կրում է նաև տիեզերածին բնույթ (տես ստորև), Արամի ու Պայապիսի մարտը համապատասխանում է հրեշների դեմ շարքի վերջին արքաների կռիվներին և այլն: Առասպելն այստեղ պատմականացել է. բաց են թողնվել շատ առասպելական մանրամասներ, և այդ պատճառով էլ որոշ մոտիվներ բացակայում են: Չնայած դրան, «երրորդ» հերոս Արամի հաղթանակը տիտանյան Պայապիսի դեմ համապատասխանում է «Շահնամեի» Ֆերիդունի (հնդեվրոպական «երեք» արմատից) ու Զոհակի և Զևսի ու տիտանների կռվի «երկնային արքայության թեմայի» համապատասխան առասպելներին, իսկ առաջին հայկյանների շարքը շատ ընդհանրություններ ունի ոչ միայն հիշյալ, այլև որոշ հնդեվրոպական (հատկապես օսական և հռոմեական) էպիկական շարքերի հետ (վերևում ասվածի մանրամասն հիմնավորումն առանձին աշխատանքի նյութ է): Հատկանշական է, որ բաբելոնյան առաջին տարբերակում աստվածների երկրորդ սերնդի արքան է Էյան, որի անվան ճշգրիտ հնագույն ձևն է Haya (Խայա), չափազանց նման Հայկին (Հայկը ևս կարող է պատկերացվել որպես Բելին հաջորդող արքա): Խուռիական իրականության մեջ Էյան կոչվել է նաև Էյաշարրի՝ «Էյա արքա» (Էյա դիցանվան Խայա ձևի և խուռիական տարբերակի մասին տես օրինակ ИДВ I 142, 281, 363. II 84. Հայկի և Էյայի կապերը կքննարկվեն նաև ստորև): Հայկականին առանձնապես մոտ է բաբելական «Դուննուի դիցածնությունը», ուր իրար են հաջորդում վեց սերունդների կերպարներ, որոնցից առաջինի անունը նույնպես համադրելի է Հայկի հետ (Hain, այս անունն այլուրեք անհայտ է, տես Լիթլտոն 1970, 394, 402, ծան. 33):

Թեշուբի հակառակորդներից, Ուլլիիկումմից բացի, միայն մեկն է քննարկվել այս համատեքստում (Լիթլտոն 1970 ա, 98, ծան. 52): Ներկայումս, նոր տեքստերի հրատարակման շնորհիվ, հայտնի են Թեշուբի չորս նման հակառակորդների առասպելները (Հոֆներ 1991, 43-60): Սրանցից մեկն է «Արծաթը», որը շատ կողմերով ավելի մեծ աստվածություն է ներկայացվում, քան նշանավոր աստվածները: Առասպելի ավանդված հատվածներից հայտնի է, որ Արծաթը որբ է, բայց հետո պարզում է, որ իր հայրը Կումարբին է (Թեշուբի ու նրա

հակառակորդների հայրը)։ Նա դառնում է թագավոր, սպառնում ու երկնքից ցած բերում արևին ու լուսնին։ Սրանք խնդրում են խնայել իրենց, եթե ոչ նա պետք է իշխի մութ երկրներում (այստեղ, ինչպես և մյուս քննարկվող առասպելներում, ի հայտ է գալիս մթի ու լույսի, սևի ու սպիտակի հակադրությունը)։ Կարելի է եզրակացնել, որ վերջում Արծաթը պարտվում է, իսկ Թեշուբը մնում է արքա (Հոֆներ 1988. 1991, 45-48, որոշ հատվածներ թարգմանված են նաև ռուսերեն, տես Իվանով 1977ա)։

Տեքստում Թեշուբի հակառակորդի անունը հաղորդվել է գաղափարագրով, բայց անվան վերջավորությունները թույլ են տալիս կարծել, որ այն պետք է լիներ հնդեվրոպական «արծաթ» տերմինի խեթական ձևը՝ harkant- (<*arg'-, տես Գիորգաձե 1987, 133. Հոֆներ 1988, 163. Պուհվել III 171, համտ. հայ. արծաթ, հուն. argyros, լատ. argentum, հին իռլ. argat և այլն)։ Հատկանշական է, որ խուռիական «արծաթ» տերմինը նս՝ ušhu-, այս արմատի հեռավոր ազգակիցն է համարվում (<*orcxo-, տես Ստարոստին 1988, 131-132. այս, ինչպես և կովկասյան լեզուների արծաթ տերմինների նմանությունը հնդեվրոպական ձևերին ցույց է տալիս նրանց ընդհանուր ծագումը)։ Ի միջի այլոց, հյուսիսկովկասյան լեզուներում, որոնց հնագույն ներկայացուցիչներից մեկն է ենթադրվում խուռիերենը, «արծաթը» կապված չէ «սպիտակ» նշանակության հետ։

Միանգամայն բնական է Թեշուբի և Արծաթի կռվի տեղայնացումներից գոնե մեկը համարել խեթա-խուռիական տարածքների ամենաբարձր լեռ Արգայոսը («Արծաթե սար», Harka-) ուր և պաշտվել է ամպրոպի ու փոթորկի մեծ աստվածը։ Առասպելաբանության մեջ բազմաթիվ են աստվածների, հերոսների ու նրանց հակառակորդների կռվի վայրերը պարտվող, «բացասական» կերպարի անունով կոչելու դեպքերը՝ համտ. օրինակ, հայկական լեգենդները Նեմրութ լեռան մասին (տես Ղանալանյան, 1969, 72-73. Նեմրութն ապստամբում է աստծու դեմ և մեծ բերդ է կառուցում, աստված փոթորիկ է բարձրացնում և կայծակնահարում Նեմրութին)։ Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ Արամի հակառակորդն ինչ-որ կերպ կապված է եղել հնդեվրոպական *arg'-ի հետ, որի պարտությունը սկիզբ է դրել Արգայոս լեռանը։ Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնն էր Կումմե՝ անտիկ Կոմանա քաղաքը կիլիկյան Տավրոս (հուն. Յուլ, Թեշուբի կենդանական սիմվոլն է) լեռների շրջանում, ինչպես և Թեշուբի ուրարտական տարբերակ Թեյշեբայինը՝ նույնարմատ անվանումով Կումենուն, արդեն հայկական Տավրոսի շրջանում։ Կարծիք կա, որ Կոմանա անունը հնդեվրոպական է, կապված ստվերի, մուգ գույնի հետ (տես Տոպորով 1985ա, 155-156, 159-160, ծան. 31-32), և այն, մի տեղայնացման համաձայն, գտնվել է ներկայիս Կարահյույուքի («սև բլուր») շրջանում (իդ. ըստ Դյակոնով 1981, 51, ծան. 83)։

Հին միջագետքյան աղբյուրներում, արդեն Ն.Ք. III հազարամյակից, կիլիկյան Տավրոսը կոչվել է «Արծաթե լեռներ» (տես

օրինակ, IRSA 99), և այսպիսով, ակնհայտ է, որ Թեշուբի կռիվը և հաղթանակը Արծաթի դեմ, համադրված «սևի» և «սպիտակ արծաթի» հակադրության հետ, իր հիմնական տեղայնացումը պետք է որ ունենար կիլիկյան Տավրոսում: Սրա արձագանքներն են նաև Զևսի ու Տիփոնի կռվի կիլիկյան և սիրիական տեղայնացումները: Հեռու չէ նաև Արգայոս լեռը: Ընդհանրապես խուռիական այս առասպելական շարքի անուններից շատերը փոխառված են՝ միջագետքյան, մասամբ թերևս հնդեվրոպական (այս առասպելում ամպրոպի աստվածը, հաղորդված գաղափարագրով, պարզորոշ Թեշուբն է, բայց մի տեղ գաղափարագիրը հանդես է գալիս այնպիսի վերջավորությամբ, որ ցույց է տալիս նաև այլ անվան գոյությունը, տես Հոֆներ 1988, 163, ծան. 128): Այսպիսով, հնարավոր է պատկերացնել համանման պատկերացումների գոյությունն իրար հարևան հնդեվրոպական և խուռիական ավանդություններում:

Արամի երկրորդ հակառակորդն, ինչպես ասվեց, Բարշամն էր, որին իբր աստվածացրել էին ասորիները, այսինքն, արամեական սիրիացիները (Խորենացի I 14): Նրան համապատասխանում է նաև Հայաստանում պաշտվող Բարշամինան (արամեական Բաալշամին՝ երկնքի լուսավոր աստվածը), որը «սպիտակափառ» է կոչվում (Ագաթանգեղոս 784), և որի պատկերը «ի փղոսկրէ և ի բիւրեղէ կազմեալ էր արծաթով» (Խորենացի II 14):

Հատկանշական է Զևսի argi - keraunos «փայլակայծակ» կոչումը, *ուր *arg'- արմատը հանդես է գալիս որպես նրա բնութագրիչներից մեկը:* Հաճախ նախահունական համարվող անվամբ Արգոսը, որտեղ թագավոր է դարձել Արմաիս-Դանաոսը, նույնպես կարող է մեկնաբանվել նույն հիմքով (Շանտրեն I 103-104): Այս արմատի համար վերականգնվում են ոչ միայն «սպիտակ», այլև «արագ» իմաստը (հնարավոր է երկու համանուն արմատների գոյությունը) որով և ստուգաբանվում է արգոնավորդների «Արգո» նավի անունը (անդ, 104): Հատկանշական է, որ Յասոնը՝ արգոնավորդների առաջնորդն՝ այսինքն Արմենոսի ֆունկցիոնալ կրկնակը, զոհվում է «Արգո» նավի փլատակների տակ (աղբյուրները տես Գրեյվս 1992, 459): Առանձին պետք է նշվի, որ բերված անուններն արտացոլում են հնդեվրոպական *arg'-ի «կենտրոնային» դրսևորումները, իսկ նրա հայկական ձևերի մասին (հմմտ. արծարծել, արծաթ) կխոսվի ստորև:

Քննարկված առասպելներում հնդեվրոպական *arg'-ը հակադրվում, կամ ինչ-որ այլ կերպ կապվում է Արամի և նման անուններով կերպարների հետ: Հաշվի առնելով առաջինների «սպիտակ» բնույթը, կարելի է ենթադրել երկրորդների առնչությունը «սևի» հետ (Զևսի ու Տիփոնի առասպելն էլ ներկայացնում է լուսավոր երկնքի ու ամպրոպի աստծու և բնության մութ ուժերը՝ փոթորիկն ու հրաբուխը խորհրդանշող հրեշի հակադրությունը): Արիմքը արդեն հնուց տեղայնացվել է ամենաբազմաթիվ վայրերում՝ Սիրիա, Փոքր Ասիա, Հունաստան, Իտալիա, և արիմների ու արամեացիների նույնացումը,

որը հենված է միայն անունների որոշ նմանության վրա, ըստ մի կարծիքի, կարող է հին հեղինակների «ստուգաբանական խաղի» արդյունք լինել (Վիան 1960, 21. իրականում այս անվանումները ծագում են միևնույն հնդեվրոպական արմատից, տես գլուխ երրորդ): Ստրաբոնը հիշում է Արիմների հնագույն տեղայնացումներից մեկը Արևմտյան Փոքր Ասիայում, լյուդիական Կատակեկավմենե՝ «խանձված» երկրում՝ Մյուսիայում կամ Մեյոնիայում: Ըստ նրա, հողն այստեղ ծածկված էր մոխրով, երկրի լեռնային մասը սև էր հրդեհից, և հաշվի առնելով Զևսի՝ Տիփոնին կայծակնահարելու և այրելու առասպելը ու Տիփոնի կապը ստորերկրյա մրրիկների, հրաբուխի ու կրակի հետ, ոմանք այստեղ են տեղայնացրել Արիմքը, իսկ լյուդիացի Քսանթոսը հիշում է այստեղ Արիմուս արքային (Ստրաբոն XII 4, 11):

Թեշուբի անունը, ըստ մի կարծիքի, խուռիական չէ, այլ փոխառված, և նրա համար առաջարկվել են նաև հնդեվրոպական ստուգաբանություններ (տես գլուխ երրորդ): Այս անվան հետ են կապում Բեոտիայի (Հունաստան) երկու քաղաքների Թիսբե և Թեխսպիայ անվանումները: Վերջին քաղաքում կար Հերակլեսի տաճար, հերոսի արևելյան, Թեշուբի տիպի, ոչ հունական կերպար ներկայացնող արձանով, որը վկայում է նրա ու Թեշուբի նույնացման մասին (Աստուր 1967, 215, 216): Հերակլեսի կնոջ Հեբե անունն էլ համադրելի է Թեշուբի կնոջ՝ Խեբա-Խեբատի հետ (Պ.Կրեչմեր, ըստ Բեռնալ 1991, 119-120), որը հանդես է գալիս մեյոնիական հունարեն արձանագրություններում և բազմաթիվ թրակյան անուններում (Գելբ 1944, 107. Գինդին 1981, 76-80): Քանի որ այս դիցուհին հանդես է գալիս բալկանյան Սաբազիոս աստծու հետ, Լ.Գինդինը ենթադրում է, որ այդ պաշտամունքը ևս բալկանյան է, որը փռյուգացիների միջոցով անցել է Փոքր Ասիա և երկրորդային ձևով հետ վերադարձել Թրակիա:

Խուռիական Թեշուբին համապատասխանում է ուրարտ. Թեյշեբան (հավանական արտասանությունն է Թեյսևա): Այս անունն ակնհայտորեն համադրելի է հուն. հերոս Թեսևսի հետ (տես Պետրոսյան 1988 I 59): Թեսևսը ատտիկյան-աթենական հերոս է, որը Կրետեում սպանում է ցլի գլխով Մինոտավրոսին (ցուլը նաև Թեյշեբայի սիմվոլն էր), կռվում խեթական Փոքր Ասիան խորհրդանշող ամազոնուհիների դեմ: Որոշ տարբերակներում նրա կինն էր ամազոնուհիների թագուհի Հիպպոլիտեն (ծագում է հուն. «ձի» արմատից, բայց հմմտ. Թեշուբի կնոջ Խեբատ, Խիպա անունը): Թեշուբ-Թեյշեբայի և նրանց համապատասխան առաջավորասիական ամպրոպի աստվածների բնութագրական զենքն էր կրկնակի կացինը՝ լաբրյուսը (Դյակոնով 1990, 142): Այս անվան հետ է կապվում նաև լաբիրինթոս տերմինը (Լոսև 1957, 120): Հատկանշական է, որ Թեսևսը Մինոտավրոսին սպանում է հենց լաբիրինթոսում: Առասպելում Թեսևսը մոռանում է փոխել իր նավի սև առագաստները, ուր հանդես է գալիս «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը (Թեսևսի վերաբերյալ առասպելները տես Գրեյվս 1992, 248 հտն.):

Պ.Վիդալ-Նակեն Թեսևսին անվանում է «էֆեբների էֆեբ» («սև որսի» հետ կապված հունական պատանիների անվանումն է. Վիդալ-Նակե 1986, 112. տես գլուխ երկրորդ)։ Թեսևսի այցը անդրաշխարհի հետ համեմատելի Կրետե, և հենց անդրաշխարհ (Պերսեփոնեին փախցնելու համար), որտեղ նա, մինչև Հերակլեսի կողմից ազատվելը, մոռացության գահի վրա է անցկացնում չորս տարի, կարելի է համադրել անատոլիական ամպրոպի աստծու անհետացման և Թեշուբի՝ ստորին աշխարհ այցելելու հետ, որտեղ նրան աքռռի վրա հարմարավետ նստեցնում է խուռիական Ալլանին կամ անատոլիական «երկրի արևային աստվածուհին» (տես Հոֆներ 1991, 20-22, 24-25. Նոյ 1988, 15)։ Ասվածը ցույց է տալիս Թեսևսի և Թեշուբ-Թեյշեբայի ընդհանրությունները, նրանց կապը «սևի» հետ և այսպիսով նորից ակնարկում նաև Թեշուբին համապատասխան հայկական Արամի միևնույն հատկանիշը։

Հայոց ազգածնության հայկական և հունական ավանդությունների անունները համեմատելի են հին հնդկական առասպելաբանության հետևյալ դրվագի անունների հետ։ Ռամա անունով նշանավոր հերոսներից մեկը՝ Պարաշուռամանն («կացինով Ռամա») մենամարտում սպանում է հազարձեռնանի Արջունա Կարտավիրյային, որը փախցրել էր Ռամայի հոր հորթը, իսկ հետո ոչնչացնում նրա տոհմը («Մահաբհարատա» III 115-116, այս ավանդությունը հայտնի է նաև «Պուրանաներից»)։ Պարաշուռաման Արամի մի բացահայտ զուգահեռն է, որը երևում է նրա հետ կապված, Արամի կուսակալ Մշակի հետ համադրելի Մուշիկա անվանումից (մանրամասն տես գլուխ երրորդ)։ Հնդկական ավանդությունը ակնհայտորեն մեկնաբանվում է որպես «սևի» և «սպիտակի» հակադրության մի առասպելաբանական դրսևորում՝ հմմտ. հին հնդ. rāma - «մուգ, մութ, սև» և arjuna- «սպիտակ, փայլուն», որոնք կապվում են համապատասխանաբար հնդեվրոպական *rē-mo «մութ, մուգ» և *arg'- արմատների հետ։ Հաշվի առնելով ասվածը, Արամ և Արիմներ անվանումները կարելի է համարել հնդեվրոպական rē-mo-ի արտացոլումները (հայերենում, հունարենում, խեթերենում և որոշ այլ լեզուներում բառը չի կարող սկսվել ր-ով և սկզբից ա է ստանում. անունների և նախաձևերի քննարկումը տես ստորև)։

Այստեղ պետք է ավելացնել, որ Զևսի ու Տիփոնի հակադրության մեջ «դրական», «մեր» կողմը Զևսն է, լուսավոր, «սպիտակ» հատկանիշի կրողը, իսկ «սևի» հետ կապված Արիմքում բնակվող Տիփոնը ներկայացնում է հակադրության «բացասական» եզրը։ Արամի ու Պայապիսի, Թեշուբի ու Արծաթի հակադրության առասպելներում դերերը շրջված են։ Այստեղ «սպիտակին» հակադիր, «սև,մութ» հատկանիշի կրողն է հաղթողը և աստվածների վերջնական թագավորը։ Խեթա-խուռիական առասպելում ամպրոպի, փոթորկի և արծաթի դիցաբանական անձնավորումների հակադրությունը անբացատրելի է։ Այն հեշտությամբ կարող է մեկնաբանվել «սևի» ու «սպիտակի» հնդեվրոպական հակադրության համատեքստում, այսինքն

հավանական է Թեչուբի առասպելի այս հատվածի փոխառությունը հնդեվրոպական մի ավանդությունից:

Հնդեվրոպական *arg'-ի հետ համադրելի անունով կերպար է հունական առասպելաբանության բազմակնանի հսկա Արգոսը, որին սպանում է Հերմեսը: Այս ավանդությունը բազմաթիվ հատկանիշներով համապատասխանում է հնդ. Ռամա-Արջունա հակադրությանը (Արջունան փախցրել էր Ռամայի հոր հորթը, իսկ Արգոսը հսկում էր առևանգված և սպիտակ կովի վերածված Իոյին, Զևսի՝ Հերմեսի հոր սիրուհուն): Հերմեսի անունը ստուգաբանորեն անհնար է կապել Ռամայի հետ (տես Ֆրիսկ I 563-564. Շանտրեն I 373-374) և այստեղ, պետք է կարծել, որ Հերմեսը փոխարինել է իրեն նման անունով և հատկանիշներով մի այլ կերպարի՝ Ռամայի և Արամի համապատասխանությանը: Ամեն դեպքում Հերմեսը կապված է մթության հետ՝ նա «սև գիշերվա ընկերն է» (elaines nyktos hetaire, հոմերոսյան III հիմն, 290) և Արգոսի, ինչպես և հոմերոսյան հիմնում՝ Ապոլոնի հետ հակադրության առասպելներում «լուսավոր» հատկանիշներով կերպարների հակառակորդը:

Ըստ Հիպոնաքսի, Հերմեսը մեյոնիերեն կոչվում էր Կանդավլես «շուն խեղդող»: *Այս մակդիրի համադրությունը Հերմեսի մշտական* Argeiphontes «Արգոսասպան» կոչման հետ կարող է ցույց տալ Արգոսի և շան կապը (վաղուց ի վեր արված այս համադրությունը քննադատվել է, տես Մասոն 1987, 104, ծան. 8): «Շուն սպանող» առասպելական հերոսի հնաքաղկանյան և հնդեվրոպական կերպարը վերլուծվել և վերականգնվել է Վ. Իվանովի մի շարք աշխատանքներում (տես հատկապես Իվանով 1977): Կանդավլես է կոչվել նաև Լյուդիայի Մյուրսիլոս թագավորը, որին իր իսկ կնոջ դրդմամբ սպանել է նրա մերձավոր Գյուգեսը (Հերոդոտոս I 7-12): Նիկոլայոս Դամասկոսցու մոտ (VI 56) Լյուդիայի թագավորը սկզբից կասկածում է Գյուգեսին, ուղարկում գազանների և հատկապես վարազի որսի, բայց հետո վստահում է նրան իր հարսնացուին բերելը: Գյուգեսը դավում է արքային և ի վերջո տիրանում և կնոջը և թագավորությանը: Հատկանշական է, որ Կանդավլեսին, ըստ Պլուտարքոսի տարբերակի («Հունական հարցեր» 45), սպանում է Արսելիոսը: Հունարենում արս- ձևով կարող էր հաղորդվել օտարալեզու արգ-, արճ- արմատը, համադրելի հնդեվրոպական *arg'-ի «սատրմային» ձևերի հետ:

Մյուրսիլոս-Կանդավլեսի պատմությունը համեմատվել է հին խեթական Մուրսիլիս արքայի ողբերգական մահվան հետ (Դովգյալո 1976. 1980, 103 հտն.): *Մուրսիլիս* անվան հայկական համապատասխանությունն է *Մուշեղը*: Հայկական ավանդական պատմության տվյալներով Մուշեղ սպարապետը հակադրվել է Պապ թագավորին և հետագայում սպանվել վերջինիս հաջորդ Վարազդատի կողմից: Նրա դիակը դրվել է մի բարձր տեղ, որպեսզի արալեզները լիզելով վերակենդանացնեն նրան (Փավստոս V 36): Հայկական ավանդության մեջ սա միակ դրվագն է, որը համապատասխանում է

Արամի որդու՝ Արա Գեղեցիկի ենթադրյալ վերակենդանացման պատմությանը, այսինքն Մուշեղն այստեղ կրկնում է Արայի կերպարը: Լյուդիացի Մյուրսիլիոսը Մյուրսի որդին էր (Հերոդոտոս I 7), հմմտ. նրա անվան մեկնաբանությունը անատոլիական -li ածանցով, որպես «Մուրսի որդի» (Իվանով 1977, 184), բայց այլ աղբյուրների համաձայն (Նիկոլայոս Դամասկոսցի, Եվսեբիոս), նրա պապը կամ հայրն էր Մելեսը («սև»), որը կարող է համադրվել քննարկված գունային անունների հետ (այս անունները լեգենդար են, ոչ պատմական, տես Մազետտի 1978, 175): Ի միջի այլոց Վ. Իվանովը «շուն սպանող» հնդեվրոպական հերոսի կերպարը համեմատում է կովկասյան և հայկական լիզող շների միջոցով վերակենդանացող հերոսների հետ (Իվանով, 1976, 160-163), բայց ցավոք նրան հայտնի չէ հայ Մուշեղի առասպելը: Ասվածը ցույց է տալիս Արամի, նրա որդու և լյուդիական շուն խեղդող հերոսի՝ Հերմես-Կանդավլեսի որոշակի համապատասխանությունը:

Հնդեվրոպական՝ հայկականից առավել մոտ հնդկական և բալկանյան անվանացանկերում *arg'- արմատը հաճախ առնչվում է հատկապես շների (երբեմն նաև այլ կենդանիների՝ ձիու, օձի, մկան) հետ, հմմտ. հին հնդ. Ṛji-śvan «փայլուն (կամ արագ) շուն» անձնանունը, հուն. kynes («շուն») argoi և laim-argos («արագընթաց կոկորդով» այսինքն՝ «ագահ») օգտագործված շների համար (Իվանով 1977, 201, ծան. 55, տես և Շանտրեն I 104), հմմտ. նաև Ոդիսևսի շան Արգոս անունը: Ի միջի այլոց, կարծիք կա, որ հնդեվրոպական «շուն» տերմինը ևս կապված է «փայլել» նշանակությամբ արմատի հետ (*k'eu-), որը թեև շատ հրապուրիչ է, բայց կասկածելի նոստրատիկ զուգահեռների պատճառով (Իվանով 1977, 201-202, ծան. 57, 206):

«Շուն սպանող» հնաբալկանյան կերպարին հատկապես մոտ են կովկասյան և իռլանդական հերոսները: Իռլանդական ավանդության ամենամեծ հերոսն է Կուխուլինը, որը մանուկ հասակում սպանում է դարբին Կուլաննի շանը (նրա անունն էլ նշանակում է «Կուլաննի շուն»): Կուխուլինին սպանում է Լուգայդ Մակ Տրի Կոնը «երեք շների որդին», այսինքն այստեղ ևս ակնհայտ է հերոսի հակադրությունը եռակի հակառակորդի և շան կերպարին: Հատկանշական է, որ, ի տարբերություն սովորական իռլանդական տիպի, Կուխուլինը նկարագրվում է որպես կարճահասակ և թխահեր, որը վերագրվում է այդ կերպարի նախաիռլանդական՝ պիկտական ծագմանը (Սմիռնով 1961, 20. հնարավոր է նաև կովկասյան և ալանա-սարմատական ուղղակի ազդեցությունը կելտական ավանդության վրա, տես Իվանով 1976, 164, Լիթլտոն 1982, 262-264, հարցի գրականությամբ): Կուխուլինի ընկերը վրեժ է լուծում նրան սպանողից, մենամարտելով նրա հետ Մագ Արգետրոսում («արծաթափայլ անտառի հարթավայրում»): Այս անունը կապված է հնդեվրոպական *arg'-ի հետ, հմմտ. Արամի հաղթանակի շրջանի լեռան Արգայոս անունը: Կուխուլինն Օլստերի՝ Հյուսիսային Իռլանդիայի հերոսն է, և կռվում է հարավային իռլանդացիների դեմ (նրանք ուզում էին փախցնել Կուալնգեի թուխ ցուլը, որն էպոսի վերջում

սպանում է հարավցիների սպիտակ ցլին, տես «Կուալնգեի ցլի առևանգումը» ПБК):

Մյուրսիլոս-Կանդավլեսին հիշեցնող կերպար է իռլանդական մեկ այլ նշանավոր հերոս՝ Դիարմայդը: Նա փախցնում է իր զինվորական պետ և ազգական Ֆիննի («Սպիտակ») հարսնացուին, և, ի թիվս բազում այլ արկածների, սպանում Ֆիննի ուղարկած երեք թունավոր շներին (տես ИСИЭ, «Դիարմայդի և Գրայնեի հետապնդումը» սագան): Ի վերջո Դիարմայդը սպանվում է որսի ժամանակ, վարազի կողմից: Ինձ հայտնի չեն Դիարմայդի ստուգաբանության վերաբերյալ աշխատանքներ, բայց նրա անունն այնպես թե այնպես պարունակում է -արմ- տարրը և կապված է քննարկվածների հետ առնվազն անագրամային՝ մոտ հնչողության մակարդակով, որի հետևանքով նա կարող էր մոտեցվել նման անուն ունեցող հնդեվրոպական հերոսին (նա նկարագրվում է որպես թխահեր, «կուպրի նման սև գանգուրներով», որը ինչպես և Կուխուլինի դեպքում բացատրում են նրա նախաիռլանդական ծագմամբ): Կուխուլինի հայրն էր համարվում Լուգ աստվածը, որի անունը մեկնաբանվում է որպես «Փայլուն» (կա նաև այլ ստուգաբանություն), իսկ Ֆիննը «Սպիտակ» Լուգի էպիկական տարբերակն է (տես Պուհվել 1987, 187): Այսպիսով իռլանդական ավանդության մեջ «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը դրսևորվում է նաև տարբեր սերունդների ներկայացուցիչների մակարդակով:

Իրանական ավանդության մեջ այստեղ բերված առասպելների հետ համեմատելի է Ֆ. Գուրգանիի «Վիս և Ռամին» պոեմի (XI դար) բովանդակությունը: Այն գրված է պարթևական մի հնագույն սյուժեի հիման վրա: Ռամինը՝ ծեր արքայի կրտսեր եղբայրը և Վիսը՝ թագուհին, սիրում են իրար և բազմիցս խաբում արքային: Ռամինը սպանում է իր մյուս եղբորը՝ Զարդին, իսկ արքային անսպասելի կերպով սպանում է վարազը: Գահը ժառանգում է Ռամինը և Վիսի մահից հետո թողնում որդիներին: Ի միջի այլոց, այս պոեմը, ինչպես և Դիարմայդի մասին սագան համարվում է «Տրիստան և Իզոլդայի» հիմքերից մեկը: Ինձ հայտնի գրականության մեջ այս պոեմի անունների ստուգաբանությանն անդրադարձել է Ի. Բրագինսկին (Բրագինսկի 1956, 184-185, 1963, 16), որը Ռամը (Rām), Ռամինի անվան մյուս ձևը կապված է համարում իրանական անասնապահական հնագույն մի աստծու անվան հետ: Սակայն Ռամ(ին) անունը ձևաբանորեն միանգամայն համապատասխանում է *rēmo- նախաձևին (հմմտ. նաև ձայնավորի երկարության համապատասխանությունը), իսկ նրա և Զարդի (zärd «դեղին») հակադրությունը ակներևորեն մեկնաբանելի են «մուգ, թխահեր» և «բաց, շիկահեր» հերոսների հակադրության համատեքստում: Այս պոեմի բովանդակությունը կարելի է համեմատել նաև «Ռամայանայի» հետ (որը ներկայացնում է Ռամայի կնոջ առևանգման և վերադարձնելու պատմությունը), և Ռամինի կերպարը, այսպիսով որոշակիորեն համադրելի է նաև Ռամա անունով ամենանշանավոր հնդկական հերոսի հետ:

Իրանական առասպելաբանության մեջ հայտնի է Սպընտա Արմաիտիի (=Արմատայ, Սպանդարմատ, հայ. Սանդարամետ) կերպարը: Նա նույնացվել է մայր հողի նախազրադաշտական աստվածուհու հետ՝ գերեզմանները կոչվել են «Սպընտա Արմաիտիի խավար» և անարդարներին սպառնացել է այդ խավարը («Ավեստա» Վիդևդատ 3, 35): Հետագայում նա միակցվել է նույն հնչողությամբ «ճիշտ, հարմար, շիտակ մտածել» կրոնական տերմինին, որով և ստեղծվել է այդ բարդ կերպարը: Այս անունը մեկնաբանվում է այլ կերպ (տես Բեյլի 1935-37, 42, ուր այն համեմատվում է հայ. արմատ բառի հետ և Բեյլի 1964, 139, 141-142, ուր վերանայվում է այդ համադրությունը, հմմտ. a-ərmati, *ar- «ձեռք բերել, շահել» արմատից), բայց հնարավոր է, որ այն ևս, ինչ-որ կերպ, նույնպես գոնե անագրամային մակարդակով, կապված լինի քննարկված անունների հետ (հմմտ. նաև հայ. Սանդարամետ - Արամ անագրամը): Ինչպես ցույց է տալիս անունը, իրանական հերոս Սպընտոդատա - Իսֆանդիյարը սերում է Սպընտա Արմաիտիից, իսկ նրա շղթայվելը և հակադրությունը Արըջատասպա-Արջասպին (Ֆիրդուսու «Շահնամեում») մոտեցնում է նրան հայ. Արտավազդին, Արային համապատասխան կերպարին, այսինքն այստեղ ևս Արմատայը համապատասխանում է Արամին (տես նաև ստորև):

2

Հայոց առաջին նախնին էր Հայկ նահապետը, որը հաղթում է բաբելոնյան բռնակալ Բելին և հայ ցեղանունն էլ, ըստ առասպելի, ծագում է նրա անունից (Խորենացի I 11. Սեբեոս I): Հայկ են կոչվել նաև Մարս մոլորակը, Օրիոն համաստեղությունը և Բազումք աստղակուտակը (Ալիշան 1895, 133 հտն. Մալխասյան 1944, 38): Մարս մոլորակը հին աշխարհում ամենուրեք, բաբելոնյան ազդեցությամբ կոչվել է պատերազմի աստծու անունով (աքադ. Ներգալ, հուն. Արես, լատ. Մարս, միջին իրան. Վարհրան): Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ պատերազմի ֆունկցիան ներկայացվել է ամպրոպի աստծու կերպարով (հմմտ. հին հնդ. Ինդրա, սլավ. Պերուն): Որոշ լեզուներում Օրիոնի և Բազումքի անունները համադրելի են ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդի հնդեվրոպական անունների հետ (հմմտ. սլավ. Պերուն և Վոլոս), ինչպես օրինակ, բուլղ. Vlasite «Օրիոն» և «Բազումք», հին ռուս. Volosyny, աֆղան. Pērūne, «Բազումք» հմմտ. քաֆիր. նուրիստանյան Pärun պատերազմի աստծո անունը [տես Յակոբսոն 1970, 612, Իվանով, Տոպորով 1974, 49 հտն. և հատկապես Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 615. հմմտ. Պոկոռնի I 800 և Պուհվել 1992, ուր այլ ստուգաբանություններ են առաջարկվում. հայերեն ալաւ(ս)ունք «Բազումք» տերմինը ևս համադրելի է հնդեվրոպական *pelu-/*plew- նախաձևի, և ոչ *peru-ի հետ, տես Պետրոսյան 1986.1990, 234]: Չնայած այս մեկնաբանության որոշ վիճելիությանը, այլ հեղինակներ ևս բոլորովին այլ փաստարկների հիման վրա Հայկին համադրում են

ամպրոպի աստծու հետ (տես Ս. Հարությունյանի «Հայ առասպելաբանություն» ձեռագիր մենագրությունը, Հմայակյան 1992, 131, հմմտ. նաև Ահյան 1985, 43-44, ծան. 50): Ամեն դեպքում Բազումքի կապը ամպրոպի աստծու հակառակորդի անվան հետ թույլ է տալիս ենթադրել Բազումքին առասպելաբանության մեջ հաճախ հակադրվող կամ այլևայլ ձևերով կապվող Օրիոն համաստեղության մարմնավորման ամպրոպային բնույթը:

Քրիստոնյա հեղինակները Հայկի ծննդաբանությունը հարմարեցրել են Աստվածաշնչի տվյալների հետ (Մանանդյան I 10-11): Հայկի հայրն էր համարվում Թորգոմը, որը ծագում է եբր. Թորգամա-Թոգարմայից (հուն. Θοργομα, Θοργαμα, Θεργαμα) որը համապատասխանում է խեթ. Թեգարամա տեղանվանը (Դյակոնով 1968, 180): «Քրիստոնեական Հայաստան» հանրագիտարանի համար գրված «Նախաքրիստոնեական (հայ) կրոնը, պաշտամունքը, դիցարանը» դեռևս անտիպ աշխատանքում Ս. Հարությունյանը Թորգոմ անունը համեմատում է բնիկ անատոլիական ամպրոպի աստծու Tarhun- անվան հետ, որը բազում ձևերով արտահայտվել է տարբեր ժողովուրդների հատուկ անուններում (լուվ. Tarhunt-, լյուկ. Trqqa-, լյուդ. Tarchon, լատ.-էտրուսկ. Tarquinius, թրակ. Tork-, հայ Տորք և այլն, տես Գինդին 1981, 36 հտն., Նիկոլաև, Ստրախով 1987, 150 հտն., Ջահուկյան 1981, 60): Այսպիսով, Հայկը կարող էր ունենալ իր հնագույն մակդիրը կամ ծննդաբանությունը, կապված անատոլիական ամպրոպի աստծու հետ, որը և հարմարեցվել է աստվածաշնչյան տվյալներին [Հայկի Թորգոմյան կոչման հետ հմմտ. հատկապես Զևսի լյուդիական Tar(i)gyenos մակդիրը]:

Ասվածը թույլ է տալիս պարզել Հայկ անվան ստուգաբանությունը հնդեվրոպական *poti- «տեր, պետ, ամուսին», արմատից (փոքրասիական որոշ հին լեզուներում այդ արմատով էին կոչում Զևսին, տես Ջահուկյան 1970, 144), որն, այսպիսով, նույնիմաստ է սեմական Բել «տեր» (բաբելոնյան Մարդուկ աստծու մականունն է) դիցանվան հետ: Հայկի «նահապետ» կոչման վերջին մասը ևս կապված է հիշյալ արմատի իրանական արտացոլման հետ և որոշ բարբառներում հայ նշանակում է «տանտեր, ամուսին» (տես օրինակ, Աղայան I, 810): Հայկն, իրոք նահապետական մի ընտանիքի նահապետ էր, միանգամայն համապատասխան հնդեվրոպական *poti-ին (այս արմատի մասին տես Բենվենիստ 1995, 74 հտն.): Սա հավանական է դարձնում նաև հայ ցեղանվան կապն այս արմատի հետ, որն առաջարկվել է արդեն անցյալ դարում (հայ ցեղանվան տարբեր մեկնաբանությունների մասին տես Ջահուկյան 1964, 63 հտն. 1987, 284. Հայկ դիցանվան այս մեկնաբանության մասին մանրամասն՝ Ա. Պետրոսյան 1990, տես նաև Ա.Պետրոսյան 1986. 1987ա. 1988. 1991. 1991գ և այլն): Վերջերս Հայկի միևնույն ստուգաբանությանն է հանգել նաև Գ. Ջահուկյանը, առանց հիշելու իմ նախորդ աշխատանքները և առասպելաբանական հիմնավորումները (տես օրինակ, Ջահուկյան 1992, 18 և այլն):

Հայկ դիցանունն, այսպիսով (թերևս նվազական -իկ ածանցով),

պետք է նշանակեր «տեր» և ուրեմն ոչ թե աստծու բուն անունն է, այլ նրա կոչումը (հմմտ. «տեր աստված»): Երկրայինին համապատասխանեցված երկնային հասարակության մեջ նա պետք է որ լիներ աստվածների մեծ ընտանիքի նահապետը: Այս տեսակետից Հայկն առավել համապատասխանում է հնդեվրոպական լուսավոր երկնքի հայր աստծուն (*deiwo- pəter): Պետք է կարծել, որ հայոց մեջ, ինչպես և որոշ այլ ավանդություններում, այս աստվածը ծեռք է բերել նաև ամպրոպային հատկանիշներ (հմմտ. հուն. Զևս, լատ. Յուպիտեր, Հայաստանին մերձակա խուռիական և լուվական դիցարանները ևս գլխավորում էր ամպրոպի աստվածը):

Կարելի է ցույց տալ Հայկ-Օրիոնի և հին հնդկական համապատասխան առասպելի ընդհանրությունները, որտեղ ևս Օրիոնի հետ կապված աստվածը կոչվում է *poti- արմատով՝ Պրաջապատի «սերունդների տեր» (երկու կերպարներն էլ կապված են նետաձգության, որսորդության հետ. հնդկական առասպելի առաջավորասիական կապերի մասին տես հատկապես Ֆոնտենրոուզ 1981, 239-240): Պրաջապատին ամենայն գոյի արարիչն էր: Հայկը նույնպես արարչագործ կերպար է՝ նրա ու նրա հաջորդների հետ են կապվում ոչ միայն հայ ժողովրդի ու իշխանական տների (սերունդների), այլև հայոց տիեզերքի ու ժամանակի ծագումը (որոշ առասպելաբանորեն կարևոր օբյեկտներ՝ լեռ, նահանգ, գետ, քաղաք, ինչպես նաև ամիսներն ու օրվա ժամերը կոչվել են Հայկի ու նրա ժառանգների անուններով. անվանումն առասպելաբանության մեջ համապատասխանում է արարմանը):

Այս տեսակետից հետաքրքիր է նշել Հայկի և միջագետքյան Էյա-Խայյայի որոշ ընդհանրությունները ևս: Վերջինս նույնպես կապվում է մարդածնության առասպելի հետ, և հնարավոր է, որ այս անունների նմանությունը կարող էր իր դերը կատարել Հայկի առասպելի ձևավորման մեջ: Հայկի ամենամոտ զուգահեռն է մոնղոլական «երկնային նետաձիգ» Խուխեդեյ մերգենը (ընդհանրապես մոնղոլական ավանդության վրա նկատելի է հնդկական ազդեցությունը): Նա ևս նետաձիգ է, ամպրոպի, ռազմի և որսի աստվածություն, կապված է Օրիոն համաստեղության հետ և մոնղոլական ու ալթայական ցեղերի նախահայրը (Նեկլյուդով MHM II, 609): Երևանի պետական համալսարանի ուսանող Տ.Գալալյանը նկատել է հայ. Հայկի և սաամական ամպրոպի աստծու Այեկեի անունների նմանությունը: Նույն ամպրոպային աստծու կերպարի հետ է կապվում նաև որսորդության աստված Արոմա-Տելլեն, որը երկնքում հետապնդում է եղջերուին և կայծակներ ցայտում (MHM I 52): Այեկեի և Արոմա-Տելլեի այս համապատասխանությունը որոշակիորեն նման է Հայկի և Արամի ֆունկցիոնալ կապերին (տես երկրորդ գլխում): Եթե այս նմանությունները պատահական չեն, ապա կարող են չափազանց հետաքրքիր, նոր վերլուծությունների հանգեցնել:

Հայկին հաջորդում է Արամանեակը (տարբերակներ՝ Արամենակ, Արմէնակ, Արմենեակ, Արմանեակ, Արմենեկ): Ի հակադրություն

Խորենացու, Սեբեոսի «Պատմության» տվյալները հիմք են տալիս կարծելու, որ արմեն ցեղանունը կապված է այս հերոսի անվան հետ (նույնը և Գրիգոր Մագիստրոսի ու Ներսես Շնորհալու մոտ): Արամանեակին հաջորդում է Արամայիսը (տարբերակ՝ Արմայիս), որը և հիմնում է հայոց առաջին մայրաքաղաքը և կոչում իր անունով՝ Արմավիր (Խորենացի I, 12): Կարծում են, որ այս անունները ստուգաբանորեն կապված են Արամի հետ (Ղափանցյան I 179. Ջահուկյան 1981, 52):

Ընդհանրապես, հայկական ավանդության մեջ նշանակալի քաղաքները և մայրաքաղաքները հաճախ հիմնադրվում են երկվորյակային բնույթի կերպարների կողմից, որոնք հաջորդում են ամպրոպային աստվածությանը: «Սասնա ծռերում» Ծովինարի (հմմտ. բրբռ. Ծովինար «կայծակ, փայլակ») որդիներ Սանասար և Բաղդասար երկվորյակ եղբայրները հիմնադրում են Սասուն քաղաքը, «Վիպասանքում» ցուլից՝ ամպրոպի աստծու կենդանական սիմվոլից սերված Երվանդ և Երվազ երկվորյակային բնույթի կերպարներից առաջինը դառնում է արքա և կառուցում Երվանդաշատ մայրաքաղաքը, հմմտ. նաև առասպելաբանորեն նշանակալի Վիշապ քաղաքը կառուցող Գիսանեին և Դեմետրին, որոնք «Տարոնի պատմության» մեջ հանդես են գալիս մեկ որպես եղբայրներ, մեկ որպես հայր ու որդի (տես Ս. Յարությունյանի ձեռագիր մենագրությունը): Ընդհանրապես երկվորյակային կերպարներն այլուրեք ևս հանդես են գալիս որպես ծեր ու երիտասարդ, հայր ու որդի, որը խորհրդանշում է նրանց հիերարխիկ տարբերակումը (հմմտ. օրինակ, «երկվորյակային» անվամբ Տուիստոյին և նրա որդի Մաննուսին, գերմանական ցեղերի նախահայրերին, որոնք դիտարկվում են երկվորյակային առասպելի համատեքստում, տես Լինկոլն 1981, 84):

Առասպելաբանական երկվորյակներին սովորաբար բնորոշ է անունների ստուգաբանական կապը կամ գոնե նման հնչողությունը, հմմտ. օրինակ, Սանասար-Բաղդասար, Երվանդ-Երվազ և բազում համահունչ երկվորյակային անուններն այլ ժողովուրդների ավանդություններում: Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ Արմավիրը կառուցող Արամայիսը և նրա հայր Արամանեակը ներկայացնում են Յայկի՝ ամպրոպի և պատերազմի հնագույն աստծուն հաջորդող երկվորյակներին, որոնցից երկրորդը քաղաք է հիմնում: Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ Արմավիր քաղաքը համապատասխանում է ուրարտ. արքա Արգիշթի I-ի հիմնած Արգիշթիխինիլիին, որտեղ ևս ի հայտ են գալիս Ար(ա)մ- և Արգ- անվանաբանական հիմքերը, կապված այստեղ վերականգնվող հնդեվրոպական առասպելի հետ (հավանական է, որ Արգիշթիխինիլին և Արմավիրն իրար սահմանակից և հետո միայն տարածքով համընկնող տարաժամանակյա քաղաքներ են. այս մասին տես նաև ստորև):

Արդեն այս դարասկզբին հիմնավորված է Յռոմի անվան էտրուսկյան ծագման կարծիքը, որը լատիներենի ստուգաբանական բառարանում «անկասկած» է համարվում (տես Էռնու, Մեյե 1932, 830),

բայց, չնայած դրան, Հռոմի հիմնադրման ավանդությունը քննարկում է հնդեվրոպական համեմատական առասպելաբանության համատեքստում (տես, օրինակ Ժ.Դյումեզիլի բազմաթիվ աշխատանքներում և հատկապես Պուհվել 1975, որտեղ հեղինակը Հռոմի հիմնադրումը համադրում է Բ. Լինկոլնի վերականգնած հնդեվրոպական «արարչագործության առասպելի» հետ՝ Լինկոլն 1975, տես նաև Լինկոլն 1981, 85-87 և Լինկոլն 1991, 7-10, 35-37): Ակներև է հռոմեական և հայկական, ինչպես նաև վերոհիշյալ հնդեվրոպական առասպելների և անունների կապը: Ռեմոս և Ռոմուլոս (Remus, Rōmulus) երկվորյակները սերում են Մարս աստծուց, ինչպես Արամանեակն ու Արամայիսը Հայկից (հմմտ. Հայկ «Մարս մոլորակը») և երկու դեպքերում էլ քաղաքը հիմնադրում է որպես երկրորդը հիշվող կերպարը (Արամայիս, Ռոմուլոս): Հատկանշական է, որ Ռեմոսի և Ռոմուլոսի հետ կապված լուպերկալիա տոնի ժամանակ շուն էին զոհաբերում և այդ կերպարները ևս համադրվել են հնդեվրոպական «շուն սպանող» հերոսի և Կանդավլեսի առասպելի հետ (Իվանով 1969, 53-54): Ի միջի այլոց, և էտրուսկյան, և լատինական ազգածին ավանդությունները կապվում են Փոքր Ասիայի արևմտյան շրջանի՝ Լյուդիայի և Տրոյայի հետ, որտեղ և կենտրոնացած էր Հերմես-Կանդավլեսի պաշտամունքը. հմմտ. նաև էտրուսկյան փերսու խաղը, որը բացատրվում է Կանդավլեսի առասպելով, որպես պելասգյան ծեռդրում (Նեմիրովսկի 1983, 225):

Թվում է թե Հռոմում պահպանվել է նաև առասպելական հակադրության մյուս եզրի՝ *arg'- կերպարի անունը: Վերգիլիոսն «Էնեականում» (VIII 345-346) հիշում է Արգիլետյան անտառը, որը հեղինակի դարաշրջանում քաղաքի կենտրոնում գտնվող մի թաղամասի անուն էր, և մեկնաբանում այն որպես «Արգի վերջ, մահ»: Հայտնի է Արգեի ծեսը, որի ժամանակ Տիբր գետն էին նետում սպիտակ տիկնիկներ (այս տիկնիկներն իբր փոխարինել են ծեր մարդկանց զոհաբերությանը. տես հատկապես Պլուտարքոս «Հռոմեական հարցեր» 32 և Բրագինսկայա 1976, 250, աղբյուրների մանրամասն հղմամբ և վերլուծությամբ): Հակադրության «սպիտակ» անդամը Հռոմում հանդես է գալիս նաև այլ անվանումով՝ հմմտ. Ալբա Լոնգա՝ Ռեմոսի և Ռոմուլոսի նախնիների քաղաքը, Ալբուլա՝ Տիբր գետի հին անունը (alba «սպիտակ»): Հռոմի և Ալբայի պատերազմի լեգենդում այդ քաղաքները ներկայացնող երեքական երկվորյակ Հորացիոս և Կուրիացիոս եղբայրների կռիվը այն կարևոր հնդեվրոպական առասպելներից է, որը թույլ է տվել ծևակերպել «երրորդը սպանում է եռակիին» բանաձևը, ընդ որում, այստեղ ևս, ինչպես և Արամի դեպքում, երրորդ Հորացիոս եղբայրը, որը սպանում է երեք Կուրիացիոսներին, հակադրված է «սպիտակ» կողմին և այսպիսով, կարող է ներկայացնել հակադրության «սև» կողմը:

Անկախ ծագումից (ի միջի այլոց, էտրուսկյան ավանդության մեջ ակնհայտ է հնդեվրոպական ծեռդրումը), Հռոմ-Roma քաղաքի անունը պարզորոշ կերպով նման է այս աշխատանքում հիշված Արամ և նման

անուններին, և կարող էր համադրվել հնդեվրոպական համապատասխան հերոսի հետ: Ռոմուլոսը նվազական ձև է. այն կարող էր ծագել *rē-mo- նախաձևի *rō-mo- տարբերակից, կամ երկրորդային ձևով նմանեցվել քաղաքանվանը (այն, ըստ Յ. Պուհվելի կարող է իմաստավորվել որպես ուղղակի «հռոմեացի»): Ռեմոս անունը ստեղծված է Ռոմա-Ռոմուլոսի կաղապարով և նույնպես ունի իր անվանաբանական զուգահեռները (Remne, Remona, Remoria): Հետաքրքիր է նշել, որ լուպերկալիա տոնի ժամանակ նաև այծեր էին զոհաբերվում, և ավանդության համաձայն, Ռոմուլոսն անհետանում և վերածվում է աստծու Մարսի դաշտում, Այծի ճահճի մոտ, հանկարծակի վրա հասած ամպրոպի ու խավարման ժամանակ (Լիվիոս I 16. Պլուտարքոս «Ռոմուլոս» XVII), հմմտ. Արամի վերականգնվող կապը բնության այս երևույթների հետ և նրա վերջին հակառակորդի Քաղյա մականունը: Ի միջի այլոց, Արամանեակին նվիրված Արմավիրի սոսի ծառերը ևս, որոնց սաղարթների սոսափյունով գուշակություններ էին անում, համադրելի են Հռոմի թզենու՝ ֆիկուս ռումինալիսի հետ, որի *թառամելը աղետի նշան էր համարվում:*

Հռոմեական ավանդությունը հատկապես մոտ է հայկական «Սասնա ծռերին», այնքան, որ ակնհայտ է նրանց ծագումը միևնույն կենտրոնից: Սանասարն ու իր եղբայրը որոշ իշխանական տոհմերի հիմնադիրներն էին (այդ թվում և Արծրունիների, հմմտ. arg'-), որոնց տոհմական ոստանն էր Աղբակը (հմմտ. *albh-): Սանասարը համեմատվում է «սև ամպի» հետ (Աբեղյան ա, 417, սա ամպրոպային աստվածների հատկանիշն է): Երկվորյակները հեռանալով իրենց քաղաքն են կառուցում Սասունի լեռներում, «Սև սարում» (անդ, 333), այնտեղ, ուր ուրարտական ժամանակներում հիշվում են Ուրմե (=Օրմե) և հարևան Արմե երկրները, որը ցույց է տալիս վերջին անունների և Հռոմի կապը *rē-mo-ի հետ: Էպոսի հնագույն տարբերակներում (տես Հարությունյան 1977, 626-629) երկվորյակները ծագում են Խլաթից (Արծկեի գավառում, հմմտ. *arg'-), որը կործանում է տիպիկ «երրորդ հերոս» Դավիթը (նա էպոսի երրորդ ճյուղի հերոսն է, և իր հակառակորդից ստանում է երեք հարված, իսկ սպանում միակ, բայց «երրորդ» հարվածով, հմմտ. երեքական հերոսների պայքարում հռոմեացի երրորդ Հորացիոսի հաղթանակը և Ալբայի պարտությունը): Հետաքրքիր է, որ Դավթի հակառակորդ եղբայրը մի տարբերակում կոչվում է Շուն-Մելիք, այսինքն Դավիթը կարող է համադրվել նաև «շուն սպանող» հերոսի հետ:

Քաղաքի հիմնադիր երկվորյակների ու բերված լեգենդների մի այլ դրսևորումը կարելի է տեսնել Սպարտայում, ուր արքայական երկու տոհմերի հիմնադիր երկվորյակների մոր անունն էր Արգիա (Ապոլլոդորոս II 8,2): Նրանց հայրը սպանվում է կայծակից (ամպրոպի աստծու զենքով), իսկ երեք հարյուր սպարտացիների կռիվը երեքհարյուր արգոսցիների հետ (Հերոդոտոս I 82) ակնհայտորեն համապատասխանում է հռոմեացի և ալբացի երեքական երկվորյակ

եղբայրների կռվին (հմմտ. հնդեվրոպական երկվորյակների 3, 30, կամ 300 լինելու կարծիքը, տես Իվանով 1986, 20) ուր հակառակորդ քաղաքներից մեկի «սպիտակ» անվանումը ակնարկում է մյուսների՝ Սպարտայի և Հռոմի կապը սևի հետ: Հատկանշական է, որ այդ կռվից հետո իբր արգոսցիները սկսել են սափրել իրենց գլուխները, իսկ սպարտացիներն, ընդհակառակը, վարսեր պահել, որտեղ սափրված և մազածածկ հակադրությունը համադրելի է «սպիտակ» և «սև» հատկանիշների հետ:

Իռլանդական մի ավանդության համաձայն՝ էմայն մախա («Մախայի երկվորյակներ») մայրաքաղաքն այսպես է կոչվել այստեղ Մախա անունով մի կնոջից ծնված երկվորյակների պատճառով: Մի այլ ավանդության մեջ երեք թագավորներ որոշում են հերթով թագավորել: Հետո նրանցից մեկի դուստրը՝ Մախան կռվում հաղթում է մյուսներին, ինքը սկսում կառավարել, ապա ամուսնանում թագավորներից կենդանի մնացածի հետ, և հաղթելով ու գերելով մյուս թագավորի հինգ որդիներին (որոնք այդ ժամանակ մի վարազ էին խորովում) ստիպում նրանց կառուցել էմայն Մախան: Այս Մախան կարմրահեր էր, Աեդ Ռուադի («կարմիր») դուստրը, և նրա ու նրա ամուսնու տոհմերը ծագում էին Արգետմալից ու Արգետմորից (arget «արծաթ», <*arg'-), այսինքն ակնհայտ է լեգենդի «գունային կողը» (տես «էմերի հարսնախոսությունը» սագան և Դյումեզիլ I 602 հտն., ուր բաց են թողնված այս արքաների նախնիների անունները): Այսպիսով, այստեղ առկա է երկվորյակների ու քաղաքի հիմնադրման ավանդությունների համադրությունը, ուր և ի հայտ է գալիս *arg'- արմատը: Կողքի քաղաքը կոչվում է Armagh, որը պարզորոշ կերպով նմանվում է Ուրմե, Արմե, Արմավիր և Ռոմա ձևերին, բայց այն բխեցվում է Ard Macha՝ «Մախայի բլուր» ձևից (Դյումեզիլ I 603, ծան. 1): Տեսականորեն կարելի է պատկերացնել Արդ Մախայի ձևափոխությունը նախորդներին նման մի առասպելական նախատիպի պայմաններում: Հատկանշական է, որ Կուխուլինը կոչվում էր «էմայն Մախայի շուն», այսինքն այստեղ է կենտրոնացվում նաև «շուն սպանող» հնդեվրոպական հերոսի առասպելը:

Իռլանդական ավանդության մեջ երկվորյակների ու «գունային կողի» կապը պարզորոշ ի հայտ է գալիս հետևյալ դրվագում: Արքա էոխայդ Ֆիդլեխը, «սպիտակ» Ֆիննի և Ռոգեն Ռուադի ժառանգը, հայրն էր երեք երկվորյակների, որոնք ապստամբում են հոր դեմ և պարտվելով՝ սպանվում: Երկվորյակները կոչվում են Findeamna («Ֆինն երկվորյակներ»), որոնք իրենց քրոջից սերում են «երեք կարմիր զոլավոր» Լուգայդին (տես Դյումեզիլ II 244 հտն.): «Սպիտակի» հետ համադրելի երեք երկվորյակների կռիվը և պարտությունը հորից կարող է համեմատվել Ալբայի երեք երկվորյակների պարտության հետ, բայց այստեղ ևս գունային հակադրությունն արտահայտվում է տարբեր սերունդների՝ հոր և որդիների կռվում:

Միջնադարյան որոշ հեղինակներ տեղեկություններ են

հաղորդում պրուսական սրբավայր Ռոմովեի և այնտեղ նստող գլխավոր քրմի ու պաշտվող երեք աստվածների մասին: Այլ տվյալներով մոտավորապես նույն անուններով աստվածները պաշտվում էին Շվեդիայից գաղթած երկու եղբայրներից երկրորդի հիմնած Ռիկոյտո սրբավայրում: Յիշվում են այդ աստվածների պատկերները սրբազան կաղնու և պրուսական դրոշի վրա (աղբյուրները, տվյալները և վերլուծությունը տես Պուհվել 1974, 75-85 և Իվանով, Տոպորով 1983, 170-175): Երեքից գլխավորը ամպրոպի աստված էր՝ Պերկունսը, որը դրոշի վրա պատկերված էր սև մորուքով, իսկ մյուս երկուսը՝ համապատասխանաբար անմորուք և սպիտակ մորուքով Պոտրիմպոն ու Պատոլլոն վերականգնվում են որպես երիտասարդ ու ծեր ներկայացվող երկվորյակներ: Ռոմովեի կաղնին, ուր պատկերված էին այդ աստվածները, երկվորյակային աստվածների հետ ունեցած կապի պատճառով համեմատվում է Ֆիկուս ռումինալիսի հետ (Իվանով, Տոպորով 1983, 170-171): Ինձ հայտնի չեն Ռոմովե անվան ստուգաբանության վերաբերյալ աշխատանքներ, բայց նրա նմանությունը Յռոմին ակնհայտ է (հմմտ. նաև սևի ու սպիտակի, երկվորյակների, նրանց հետ կապված երկնային աստծու և ծառի մոտիվների ընդհանրությունը):

Ասվածը կարող է լրացվել վրացական նյութով: Վրաստանի երկրորդ մայրաքաղաքն էր Արմազին, ուր ըստ ավանդության, կանգնած էին Արմազ աստծու և միշտ միասին հիշվող Գացիի ու Գաիմի, իսկ մոտակայքում՝ նորից միասին հիշվող Այնինայի ու Դանինայի կուռքերը: Ըստ Խորենացու (II 86) այստեղ գտնվում էր «ամպրոպային Արամազդի» կուռքը, որը կործանեց Նունեն (աղբյուրները և վերլուծությունը տես Բոլտունովա 1949, 228, հտն. և Գագոշիձե 1979, 27-29):

Իրար նման անուններով այս աստվածային զույգերը հիշեցնում են դիցաբանական երկվորյակներին, ընդ որում, ինչպես և հայկական, հունական ու պրուսական ավանդության մեջ՝ կապված ամպրոպի աստծու հետ: Վրացական տվյալները չեշտում են Արմազ դիցանվան օտարամուտ լինելը (Բոլտունովա, 240), այն համեմատվել է ուրարտ. քագավոր Արամուի և անատոլիական Արմաս լուսնաստծու հետ: Այդ անունը կարող էր հետագայում համապատասխանեցվել իրանական Ահուրա Մազդայից ծագող հայ. Արամազդի հետ: Արմազի դիմաց, Կուրի մյուս ափին էր գտնվում Վրաստանի առաջին, Արմազի հետ մրցակցող մայրաքաղաքը՝ Մցխեթան, որի մոտ Կուրին է միանում Արագվին: Այս անունը համադրելի է հնդեվրոպական *arg'-ի հետ առնվազն անագրամային մակարդակով (հավանական իրանական ստուգաբանությունը տես Փերիխանյան 1993, 13): Լեոնտի Մրովելու համաձայն, Արմազ լեռը սկզբում կոչվել է իբր Քարթլի, վրացիների առաջին նախնի Քարթլոսի անունից, որի ամրոցը և գլխավոր սրբատեղի դարձած գերեզմանը գտնվում էին այնտեղ: Արմազի սրբարանը կառուցվել է հետագայում և Արմազ անունն էլ փոխարինել է հին Քարթլիին (Մրովելի 23-25): Ակնհայտ է Քարթլոսի և Արմազի

համապատասխանությունը, այսինքն վրացական առաջին նախապետը նս կարող է համադրվել Արամի և մյուս հնդեվրոպական կերպարների հետ: Հետաքրքիր է, որ հետագայում հիշվում են Արմազի և Մցխեթայի համաժամանակյա թագավորներ Արզոկն ու Արմազելը, որոնց անունները համադրելի են քննարկված հնդեվրոպական ձևերի հետ (վրացական ազգածին ավանդության այս տվյալների մասին տես նաև երրորդ գլխում):

Այսպիսով, այստեղ կարելի է հնդեվրոպական ազդեցություն ենթադրել (Մցխեթա քաղաքանունն էլ, կարծում ենք, կապված է փռյուգական մուշկ-մոսխ ցեղանվան հետ): Ասվածը կարող է լրացնել հնդեվրոպական «սպիտակ» քաղաքանունների, և ընդհանրապես տեղանունների վերաբերյալ մեր պատկերացումները:

Այստեղ բացահայտվող առասպելի անունների հետքեր կարելի է տեսնել նաև այլ հնդեվրոպական ավանդություններում: Հին անատոլիական լեզուներում լուսինը և լուսնաստվածը կոչվում էին Արմաս (այս անվան ստուգաբանությունները տես Տիշլեր I 62-63 , Պուհվել I 151-155. Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 685. սովորաբար այն հանգեցվում է *or-mo-, *r̥-mo- նախաձևերին, տարբեր մեկնաբանություններով, իբրև դերբայական-ածականական ձև *er-համանուն տարբեր արմատներից): Դեշտ է պատկերացնել լուսնի՝ այսինքն գիշերվա լուսատուի կապը «մութ, սև» իմաստներով արմատի հետ, որպես «մթնային (լուսատու)», այսինքն *rē- «մութ, սև» արմատի համար կարելի է ենթադրել նաև *r̥- տարբերակ, և այն, այսպիսով, կարող է վերականգնվել *rē-/*rō-/rə-/*r̥- ձևերով: Անվան ներքին ձևի համար հմմտ. հայ մեղարդ «լուսին» և ուրարտ. Melardi «լուսնի աստված» (առաջ հաճախ կարդում էին Շիելարդի, ընթերցումը ճշտված է ըստ Մելարդուա անձնանվան, տես Դմայակյան 1991), որտեղ անվան երկրորդ մասը զուգահեռներ ունի ուրարտ. այլ դիցանուններում (Արդի, Ծինուիարդի) և հանգեցվում է հնդեվրոպական *ar-to-ի հայկական արտացոլմանը (Ջահուկյան 1986, 49-50), իսկ առաջին մասի համար հմմտ. *mel-«սև, մութ» արմատը, հմմտ. նաև սլավ. Չեռնոբոգ («սև աստված») դիցանունը:

Արամի առասպելում նս բացահայտվում է կապ արևի և լուսնի հետ՝ հմմտ. նրա հակառակորդ Բարշամ - Բաալ-Շամինի արևային բնույթը լուսնի և արևի հակադրության համատեքստում: Ասորեստանյան աղբյուրներում հիշվող ուրումեացիների ցեղանունը հայագիտական գրականության մեջ համադրվում է արմեն ցեղանվան հետ (տես օրինակ, ՀԺՊ I, 237-238. աղբյուրները՝ Ն. Հարությունյան 1985, 104-105): Այն կարող էր կապված լինել Արամի բարբառային արտասանական մի տարբերակի հետ (օրոմ, տես Դյակոնով 1968, 226): Նրանք հիշատակվում են կասկերի հետ, որոնց ցեղանունը համադրվել է խաթ. Kasku «լուսին» բառի հետ (Գեորգաձե 1961, 199-200) և իրար հարևան ցեղերը կարող էին իրենց լեզուներով «լուսնային» ցեղանուններ ունենալ (հմմտ. նաև «Ռամայանայի» հերոսի անվանումներից մեկը՝ Ռամաչանդրա «Ռամա-լուսին» և լուսնի մշտական համադրությունն

արծաթի հետ ամենուրեք):

Գերմանական էպոսի մեծ հերոս Զիգֆրիդը (իսլանդ. Սիգուրդ)՝ Զիգմունդի (Սիգմունդ) որդին, պատկանում է սպիտակ, լուսավոր, դրական հերոսների թվին, որին սպանում է «մութ» սևահեր Հագենը (հերոսի մահվան մասին լուսավորի և մթի հակադրության համատեքստում տես Հյոֆլեր 1959, 89): Ընդհանրապես Նիբելունգների մասին «Կրտսեր էդդայում» և այլ աղբյուրներում ասվում է, որ նրանք «սև են ագռավների պես», իսկ նրանց անվան ստուգաբանության համար հմմտ. գերմ. Neben «մառախուղ» և հին իսլ. Niflheim «մառախուղի՝ մթության, մահվան աշխարհ» (Գուրևիչ 1979, 16-17): Զիգֆրիդը որոշ տարբերակներում սպանվում է վարազի որսի ժամանակ, ինչպես և առաջավորասիական համապատասխան կերպարները՝ հմմտ. Ադոնիսի, Ատտիսի սպանվելը վարազի կողմից, Սեթի՝ Օսիրիսին սպանողի հանդես գալը սև վարազի տեսքով և նման պատկերացումները Յուստյնի մահվան մասին շիա մուսուլմանների շրջանում (Շրյոդեր 1960, 119):

Ընդհանրապես, Հագենի անվան և կերպարի քննությունը թույլ է տալիս ասելու, որ նախահերոսական՝ առասպելական աստիճանի վրա Հագենը և վարազը նույնական են (անդ, 121-122): Զիգֆրիդն է, որ կին է ձեռք բերում թագավորի համար և ի վերջո զոհվում այդ կնոջ՝ իր նախկին հարսնացուի պատճառով, հմմտ. լյուդիացի Գյուգեսի ավանդազրույցը (դերերն այստեղ շրջված են. արքան է սպանել տալիս Զիգֆրիդին): Փորձ է արվել Զիգֆրիդի էպիկական կերպարը համադրելու հռոմեացիների հետ պայքարող գերմանական առաջնորդ Արմինիուսի (Arminius) հետ: Արմինիուս անունը նա կարող էր ձեռք բերել իր հռոմեական ծառայության ժամանակ, հմմտ. նաև նրա եղբոր Ֆլավուս՝ լատ. «դեղին», և սրա որդու Իտալիկուս անունները: Արմինիուսի հոր անունն է Սեգիմերուս, կնոջ ազգականներինը՝ Սեգեստես, Սեգիմունդուս, Սեգիմերուս, և հնարավոր է, որ նրա տոհմում Ս-ով սկսվող անվանակոչության սկզբունք լիներ և նրա գերմանական բնիկ անունը լիներ Զիգֆրիդի նախորդը (տես Հյոֆլեր 1959, 22-25, ուր քննարկվում են Արմինիուսի անվան մասին կարծիքները՝ հմմտ. գերմ. Իրմին դիցանունը, հռոմեական՝ էտրուսկյան ծագման Արմինիուս տոհմանունը և հայերի արմեն ցեղանունը):

Չափազանց հետաքրքիր է, որ Հագենը համարվել է տրոյացի (ընդհանրապես ֆրանկներին տրոյական ծագում է վերագրվել), որը կապվում է հռոմեական կայսր Տրայանոսի հիմնած մերձհռենոսյան Կոլոնիա Տրայանայի հետ: Այն կոչվել է նաև (փոքր) Տրոյա, իսկ Զիգֆրիդի հայրենիքն է Քսանտենը (նախորդի անմիջական հարևանությամբ): Ակնհայտ է սրանց համադրելիությունը փոքրասիական Տրոյայի և նրա մոտակայքում հոսող Քսանթոս (հուն. «դեղին, շիկահեր»), մյուս անունով՝ Սկամանդրոս գետի հետ (անդ, 69 հտն.): Հատկանշական է, որ հունական էպոսում ևս Տրոյան հակադրվում է «սպիտակ» հատկանիշին համապատասխանող Արգոսին, և Ատտիսի առասպելի արևմտափոքրասիական (լյուդիական) տարբերակում է

նրան սպանում վարազը (Ֆոնտենրոուզ 1981, 208-209. հմմտ. նաև Ատտիսի կրկնակ լուդիական արքայազն Ատյուսի զոհվելն այստեղ վարազի որսի ժամանակ, տես Հերոդոտոս I 34-43): Այստեղ էին տեղայնացվում Արիմները և Արիմուս քաղաքը (հմմտ. Արմինիուս) և այստեղ էր պաշտվում շուն սպանող Հերմես-Կանդավլեսը: Թվարկված ընդհանրությունները պայմանավորված են գերմանական ավանդության վրա անտիկ և առաջավորասիական՝ առաջնային և երկրորդային (գրական, «գիտական» համադրումների ճանապարհով) ազդեցություններով, բայց հավանական է նաև գերմանականի սկզբնական միջուկի ընդհանուր հնդեվրոպական բնույթը: Ինչևէ, Զիգֆրիդի և Արմինիուսի հնարավոր համապատասխանությունը կարող է ակնարկել նրանց կապերը քննարկվող առասպելի և նրա անվանացանկի հետ (թեև այստեղ Արմինիուսը կարող էր համապատասխանել «սև» հերոսին, այսինքն Արմինիոսի և Զիգֆրիդի նույնացման վարկածում էլ Արմինիոսը կարող է համապատասխանել ավելի շուտ հակադրության «մութ» կողմին):

Գերմանական ավանդության մեջ արմեն ցեղանվան հետ համադրելի է Տուիստոյի որդի Մաննուսի երեք որդիներից ծագած համարվող երեք արևմտագերմանական ցեղախմբերից մեկի հերմինիոններ անվանումը (Տակիտոս «Գերմանիա» 2,3, տես նաև Պլինիոս «Բնական պատմություն» IV 99), որը համեմատվում է Իրմին դիցանվան հետ: Վերջինիս հետ է կապվում սաքսերի պաշտամունքային սյունը՝ Իրմինսուլը և այս դիցանունը սովորաբար կապում են *er-/*or- «շարժվել, բարձրանալ» արմատի *ormeno-ածանցյալին, թեև փորձ է արվել այն համադրելու նաև հին հնդ. Արյաման դիցանվան հետ (դե Ֆրիս 1952. հմմտ. Պոկոռնի I 58): Ըստ առավել գիտական մի կարծիքի, արմեն ցեղանունը ծագում է հիշյալ *ormeno- նախաձևից, հմմտ. արմ(ն) «արմատ», զ-արմ «ցեղ, սերունդ» , արմատ «արմատ. ցեղ, զարմ, հիմք» (տես Կարստ 1930, 185 և անկախաբար՝ Ջահուկյան 1976, 109. 1987, 287-288):

Ընդհանրապես, Իրմինին, որի մասին չնչին տեղեկություններ են պահպանվել, նույնացնում են Օդինի, Տյուրի հետ, ենթադրում նրանց հետ կապված «երրորդ սուվերեն» աստվածը (դե Ֆրիս 1952, 27): Եվ Օդինը և Տյուրը աշխարհի կործանման առասպելում մենամարտում են առասպելական շուն-գայլերի հետ, այսինքն կարող են համեմատվել «շուն սպանող» հնդեվրոպական հերոսի հետ: Հատկանշական է, որ Իրմին տարրը պարունակող դիցակիր անձնանուններով որոշ կերպարներ հիշեցնում են այստեղ քննարկված հերոսներին: Իսլանդական առասպելներում («Գուդրունի սադրանքը», «Համդիրի խոսքերը», տես «Ավագ էդդայում», նույնը և «Կրտսեր էդդայում») Յորմունրեկի, որը համապատասխանում է օստգոթական քաղավոր Էրմանարիխին, որդին իր հոր հարսնացուին՝ Սիգուրդի դստերը բերելիս ինքն է կապվում նրա հետ (ինչպես Գյուգեսը Նիկոլայոս Դամասկոսցու մոտ), որի հետևանքով երկուսն էլ պատժվում են: Ըստ Վիդուկինդի (X

դար) Իրմինֆրիդ արքայի քաջ զինվոր և խորհրդական Իրինգը բազուհու դրդմամբ դավաճանում և սպանում է իր տիրոջը, իսկ հետո՝ նաև թշնամի արքային, և Ծիր-կաթինը կոչվում է Իրինգի անունով (Վիդուկինդ 77. քննարկումը տես Յոյսլեր 1960, 113-114. Գուրևիչ 1979, 46): Ծիր-կաթինը շատ ավանդություններում պատկերացվել է որպես այս և այն աշխարհների միջև ճանապարհ (հյուսիս-գերմանական ցեղերի մոտ Վալհալլա՝ Օդինի անդրաշխարհը տանող «հոգիների արահետ», տես Նիկոնով 1980, 243, 255. Կարպենկո 1985, 15, 18): Այս գրքի սահմաններում հնարավոր չէ մանրամասն քննարկել այս լեգենդը, բայց Ծիր-կաթինի մասին այլ բազմաթիվ ժողովուրդների, իսկ հայոց մեջ՝ Վահագնի, Արամի ու Բարշամի առասպելների վերլուծությունը կարող է ցույց տալ Իրմինֆրիդի ու Իրինգի և Արամի ու Արայի (անդրաշխարհ գնացող ու վերադարձող հերոսի) կերպարային ու անվանական հնարավոր կապերը:

Թվում է, թե գերմանական ավանդության մեջ հնարավոր է գտնել նաև *arg'- կերպարի հետքերը: «էնեական» կոչվող միջին բարձր գերմաներեն մի պոեմում հունական անդրաշխարհի շուն Կերբերոսը կոչվում է arg, որին հետևում են բոլոր warg-երը, իսկ սկանդինավյան մի գայլահմայության աղոթքում ասվում է «անվանիր ինձ arg և ես կլինեմ varg» (տես Գերստայն 1974, 149-152. հին իսլ. vargr «օրենքից դուրս», «գայլ», «մարդագայլ»): Այս arg-ը թեև իմաստավորվում է այլ կերպ, բայց կապվում է առասպելական շան և գայլի հետ և կարող է հնագույն *arg'-կերպարի հիշողությունը լինել: Արիմ- և Արգ- արմատներով անվանումներ կարելի է գտնել նաև անհետացած, քիչ հայտնի ժողովուրդների անվանաբանության մեջ: Ըստ Յերոդոտոսի (IV 13, 23, 24, 27) սկյութների երկրից էլ հեռու ընկած տարածքներում ապրել են իբր արգիպպայները, հետո՝ իսսեդոնները և միաչքանի արիմասպոսները (այս առասպելական ժողովուրդների վերաբերյալ գրականությունը տես օրինակ. Դովատուր, Կալլիստով, Շիշովա 1982, 251-252, 255-257, ծան. 237, 249), հմմտ. թերևս նաև սկյութական Արգիմպասա դիցանունը (Յերոդոտոս IV 59): Ըստ Յեսիքիոսի, Լամիա իգական հրեշի փոյուգական անվանաձևն էր Arguitas: Այս առասպելաբանական անունները ևս տեսականորեն կարող են կապվել նախորդների հետ, ընդ որում արգ- տարրով ձևերը այդ դեպքում սկյութական չեն կարող լինել, այլ փոխառված մի «կենտումային» լեզվից:

3

Արամ և նման անունները կարելի է հանգեցնել հնդեվրոպական *rē-mo- նախաձևին, *rē- «մութ, մթություն» արմատից, որի համար Յ. Պոկոռնու բառարանում բերվում են հնդկական և գերմանական ձևեր՝ հին հնդ. rāma «մուգ գույնի, սև», միջին բարձր գերմ. rām, rōm «կեղտ, մուր» անգլոսաքս. rōmig «մրոտ» և այլն: Ռոմուլոսը կարող է կապվել այս արմատի *rō-, Արամը՝ *rə,- իսկ Արիմը՝ *rē- կամ rə- տարբերակների

հետ (համապատասխանաբար ըստ հայերենի և հունարենի զարգացման օրինաչափությունների), այսինքն այս անունների համար վերականգնելի են արմատի ձայնդարձային տարբերակները՝ *rē-/*rō-/ *rə-: Արամանեակ և նման ձևերի համար կարելի է պատկերացնել հնդեվրոպական *-men- ածանցով նախաձևեր, հմմտ. նաև *-no- ածանցը, որը հաճախ է հատկապես դիցանուններում (Պերուն, Վարունա, Օդին, Նեպտուն և այլն):

Քանի որ ուրարտ. Ուրմե, Արմե և արմ- բաղադրիչը պարունակող մյուս բերված ձևերը ևս կապված են քննարկվող առասպելի հետ, ապա այդ արմատը պետք է ունենար նաև *r̥-mo- տարբերակը, որի հետ կարող է կապվել նաև անատոլիական Արմա- դիցանունը: Ստրաբոնը որպես Արմենոսի հայրենիք հիշում է թեսալական Արմենիոն քաղաքը: Հայտնի է նաև Օրմենիոն ձևը («Իլիական» X 268), հմմտ. սեպագիր աղբյուրների Ուրմե երկրանունը և ուրումեացիներ ցեղանունը (o-ն սեպագրում տառադարձվում է ու-ով): Սրանք հավանաբար ուղղակի բարբառային արտասանական ձևեր են, թեև կարելի է ենթադրել *rēmo-ի և նրա ածանցյալների բաղարկություն հնդեվրոպական *ormo-ի և *ormeno-ի հետ: Ընդ որում, հայերենին բնորոշ կլիներ արմին ձևը, այսինքն արմենը մտել է շրջակա լեզուները մինչև *-en- > -in- անցումը և կամ ի սկզբանե հայկական կազմություն չէ, այլ օտարալեզու ածանցյալ, բայց կապված հայ Արամի և հնդեվրոպական *r̥-mo-ի հետ (հմմտ. նաև Հայաստանի հին պրսկ. Արմինա անվանումը):

Արամի հետ կարելի է կապել հայերեն արամուր բառը, որի տարբեր կիրառությունները և վրացական համապատասխանությունները ցույց են տալիս «մուր, մրուր, մրոտած», «մութ, մթություն», «մշուշ», «մրրիկ, փոթորիկ» իմաստները (Աճառյան I 295-296): Այսպիսով, արամուրը միևնույն -ուր վերջավորությամբ (-ուր ածանցի մասին տես Ջահուկյան 1995, 142) կազմություն կարող է լինել, ինչպես որ կա մուր «մուր», մրուր (-իկ ածանցով՝ մրրիկ) «կեղտ, ցեխ» և «օդի պղտորություն՝ փոթորիկ» (Աճառյան III 370), որը համընկնում է Տիփոնի «փոթորկային» մեկնաբանության հետ և նորից հաստատում Արամ-Արիմ համապատասխանությունը: Տիփոնը մեկնաբանվում է որպես «այրված», հմմտ. նաև նրա փոքրասիական բնակատեղի Արիմքի «այրված, խանձված» լինելը: Կանդավլես անվան վերջին մասի արմատը՝ *dheu-, հնդեվրոպական լեզուներում հանդես է գալիս ոչ միայն «փչել», «խեղդել», այլև «ծուխ, մշուշ» նշանակություններով (հմմտ. հին հնդ. dhumah, լատ. fumus, ռուս. dym «ծուխ» և հին բարձր գերմ. toum, միջին իռլ. dumacha «մառախուղ» և այլն) և Կանդավլեսի մյուս Մյուրսիլոս ու նրա հոր Մյուրս (< Մուրս), այսպիսով նաև խեթ. Մուրսիլիս ու հայ Մուշեղ անունները կարելի է կապել հայ մուրին մի ազգակից արմատի հետ (*murs- , հայ բառի համար հնարավոր են *mu-tro- և *mu-ro- նախաձևերը), հմմտ. հայ մշուշ, իր կառուցվածքով՝ կրճատ կրկնությամբ, նման մրուր-մրրիկին (*-rs->-r̥s- զարգացման համար տես Ջահուկյան 1982, 70): Սա կարող է բացատրել Արմե և Ուրմե

տեղանունների հիշատակությունը Մուշի շրջանում, Մշակի, Մուշի ու Մուշեղի և Արամի ու Արայի առասպելաբանական կապերը և Մուշ քաղաքանվան «ժողովրդական» ստուգաբանությունը կապված մշուշի կամ Մուշեղ անվան հետ (տես Ղանալանյան 1969, 153-154): Ընդհանրապես, վերականգնվող առասպելի անվանացանկը կապված է այրվելու, կրակի փայլի և կրակից հետո արդեն այրված նյութի գույների հետ (հմմտ. *arg'- «փայլել» և *rē-mo-ի «մուր, մրոտ» նշանակությունները), որը պետք է կապվի կրակի հնագույն ծիսական տերմինաբանության հետ (տես նաև ստորև):

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ՔՆՆԱՐԿՈՒՄ ԵՎ ՎԵՐԱԿԱԶՄՈՒԹՅՈՒՆ

1

«Սևի» և «սպիտակի» հարաբերությունը արխայիկ պատկերացումներում այն մի քանի կարևորագույն հակադրություններից մեկն է, որոնց միջոցով ձևավորվում է աշխարհի առասպելաստեղծ մոդելը (Տոպորով МНМ II 162), ըստ որում «սպիտակը» սովորաբար մտնում է հակադրությունների «դրական», «սրբազան», «մեր», «լավ» անդամներն ընդգրկող, իսկ «սևը»՝ հակադիր շարքը: «Սևի» ու «սպիտակի» վերաբերյալ նման ընկալումը տարածված է ողջ աշխարհում, և՛ հին, և՛ ժամանակակից իրականության, բոլոր ռասաների թխահեր և շիկահեր ներկայացուցիչների մեջ: Բայց կան մահվան սպիտակության հետ կապված պատկերացումներ, ուր «սպիտակը» կազմում է հակադրության բացասական եզրը: «Սևի» և «սպիտակի», թխահերի և շիկահերի հակադրության մեջ մի դեպքում սևը խորհրդանշում է վավաշոտությունը, «սև» արարքները, սպիտակը՝ սեռական մաքրությունն ու բարությունը: Մյուս, հոգեբանորեն առավել արխայիկ, բայց ավելի թույլ արտահայտված տարբերակման դեպքում «սպիտակը» խորհրդանշում է անառողջ, մահվան սպիտակությունն ու դիակի քայքայումը, իսկ «սևը»՝ մոր արգանդի մթությունը, բարեբար խավարը, որն ակնարկում է ազատում մահից: Առաջին դեպքում հակադրությունը ձևավորվում է լիբիդինոզ (կենսական, սեռական հակման) առանցքի վրա, ուր ողջախոհությունը ներկայացվում է որպես առաքինություն, իսկ ցանկասիրությունն՝ արատ: Երկրորդ դեպքում տարբերակումը բնորոշ է մորտիդինոզ (մահվան հակման) առանցքին, որտեղ հակադրվում են երկու պատկերացումներ՝ մահը որպես քայքայում և մահը որպես նիրվանա (Բեռն 1959, 8-9):

Մարդու ուղեղի կիսագնդերը ֆունկցիոնալ տեսակետից ասիմետրիկ են: Ձախ կիսագունդը բնորոշվում է որպես էվոլյուցիոն տեսակետից նոր, «մշակույթի» հետ կապված, տրամաբանական, իսկ աջը՝ արխայիկ, «վայրի», զգայական: Ուղեղի ճեղքման վիրահատությունը թույլ է տալիս պարզորոշ տարբերակել նրանց հատկանիշները, և բնորոշ է, որ ձախ կիսագնդին հատուկ է կենսուրախ, «լուսավոր», իսկ աջին՝ մռայլ տրամադրության հակվածությունը (տես օրինակ, Դեգլին 1976): Հաշվի առնելով մարդու ուղեղի կիսագնդերի ֆունկցիոնալ ասիմետրիան, կարծիք է հայտնվել, որ Զ. Ֆրոյդի «մահվան ինստինկտը» (տես Ֆրոյդ 1989, 409-422) կարող է կապվել աջ կիսագնդի հետ, և Էրոսի ու Թանատոսի՝ սիրո ու մահվան հակումների ֆրոյդյան հակադրությունը արտահայտում է համապատասխանաբար ձախ և աջ կիսագնդերի տարբեր ֆունկցիաները (Իվանով 1994, 170): Մռայլ, վայրի, զգայական աջ կիսագնդի դերը պարզորոշ

բացահայտվում է այստեղ վերականգնվող «սև հերոսի» կերպարում, որը բնություն-մշակույթ հակադրության համատեքստում կապված է վայրի բնությանը և հակադրվում է մշակույթին (տես ստորև):

Առասպելաբանության մեջ որպես «սև» և «սպիտակ» բնութագրվող հերոսների և ընդհանրապես «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը կարող է արտահայտվել տարբեր մակարդակներում: Ստորև կքննարկվեն վերևում բերված փաստերի վերլուծության որոշ մոտեցումներ և վերակազմության հնարավորություններ, հատկապես հնդեվրոպական առասպելաբանության շրջանակներում:

Բազմաթիվ առասպելներ պատմում են երկնքի, ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդի մենամարտի մասին («հիմնական առասպել», ըստ Վ. Իվանովի և Վ. Տոպորովի տերմինաբանության), որտեղ «սևը», մթությունն ու մահը սովորաբար աստծու հակառակորդ օձի, հրեշի տիրույթն է (Զևսի և Տիփոնի կռիվը հենց այդ առասպելի դրսևորումներից մեկն է, տես Իվանով, Տոպորով 1974, 136 հտն., հմմտ. Ֆոնտենրոուզ 1959, 70-76, ուր այդ առասպելը դիտարկվում է հատկապես հունական և հարևան հին ավանդությունների համատեքստում): Յնագույն, համահնդեվրոպական դարաշրջանի համար վերականգնվում են առնվազն երկու՝ երկնքի հայր *deiwo-pǝter- և ամպրոպի ու ռազմական ջոկատի *per(kw)u-no աստվածները, որոնք արտացոլում են հնդեվրոպական հին հասարակության դուալ կառուցվածքը և խորհրդանշում համապատասխանաբար լավ (արևային) ու վատ (անձրևային) օրերն ու եղանակները, արևն ու ամպրոպը (տես Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 790 հտն. ուր ցուցադրվում է նաև հետագա հնդեվրոպական «եռամաս» հասարակությունների և դիցարանների զարգացումը նախնական երկմաս կառուցվածքից):

Ակնհայտ է, որ այստեղ «սպիտակը» կարող է կապվել արևի ու երկնքի, իսկ «սևը» ամպրոպի աստվածների հետ (թեև պահպանված ավանդություններում ամպրոպի և ռազմի աստվածը բնորոշվում է հաճախ «կարմիր» հատկանիշով): Այս համատեքստում կարելի է դիտարկել «Ռիգ-վեդայում» բազմիցս հիշվող Ինդրայի ու Սուրյայի հնդկական ամպրոպի ու արևի աստվածների կռվի առասպելը («Ռիգ-վեդա» I 175. IV 30. X 43 և այլն) որը համապատասխանում է նրանց որդիների՝ Արջունայի ու Կարնայի կռվին («Մահաբհարատա» VIII, տես Դյումեզիլ I 130 հտն. հաղթող կողմն այստեղ Ինդրան է ու նրա որդին): Յատկանշական է, որ Ինդրան հակադրվում է երբեմն նաև իր կառավար Կուտսային, որը կոչվում է Արջունեյա «Արջունայի որդի» («Ռիգ-վեդա» I 112. IV 26. VII 19. VIII 1), ուր արդեն ամպրոպի աստծու հակառակորդը կապված է *arg'- արմատի հետ: Ամպրոպի և արևի աստվածների հակադրությունը մեկնաբանվում է որպես ամպրոպային ամպի կողմից արևը ծածկելու առասպելաբանական արտացոլում, և այս Արջունայի որոշակի հակադրվածությունը Ինդրային հիշեցնում է Թեշուբի ու Արծաթի հակադրությունը (հմմտ. Իվանով МНМ II, 462, քիչ այլ մեկնաբանությամբ): Այս առասպելները համադրելի են Արամի՝ու

Բարշամի կռվի հետ և նորից ակնարկում են Արամի ու Ինդրայի ամպրոպի աստծու համապատասխանությունը:

Հնդեվրոպական պատկերացումներում սև, մուգ գույնը կապվում է հիմնականում երրորդ՝ համայնական, տնտեսական, պտղաբերության, իսկ սպիտակը՝ առաջին՝ հմայա-իրավական, գերագույն իշխանության ֆունկցիաների հետ (տես օրինակ, Դյումեզիլ 1992, 104-106) և «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը կարող է արտացոլել հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ հայտնի ֆունկցիաների պայքարը:

Առասպելաբանական հակադրությունները կոդավորվում են հաճախ դիցաբանական երկվորյակների միջոցով, որոնց պաշտամունքում հաճախ պարզորոշ ի հայտ է գալիս «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը (Իվանով ՄՀՄ I, 175) և նույնիսկ «հիմնական» առասպելը կարող է մեկնաբանվել որպես երկվորյակների առասպելույթի մի զարգացում (Աբրահամյան, Դեմիրխանյան 1985, 72-74, 80): «Թուխ» և «շեկ» կերպարների և հատկապես եղբայրների հակադրության ու կռվի օրինակները բազմաթիվ են հունական առասպելաբանության մեջ, ուր, հաճախ իրենց քրոջ սիրո կռվում հաղթում է կամ «սև» կամ «շեկ» եղբայրը (Ֆոնտենրոուզ 1960, հատկապես 233 հտն., 246 հտն., ուր բերվում են նաև ոչ հունական զուգահեռներ. հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ երկվորյակները երկնքի աստծու որդիներն են, որոնք սիրատածում են իրենց քրոջը. տես Ուորդ 1968, 10-11): Երկվորյակները կապվում են երրորդ ֆունկցիայի հետ, բայց հնդեվրոպական երկվորյակներին բնորոշ է ներքին ֆունկցիոնալ տարբերությունը (Ուորդ 1970) և «սևի» ու «սպիտակի» հետ համադրելի նրանց հատկանիշները կարող են համապատասխանեցվել նրանց տարբերակմանը:

Երկակի բնույթ է կրում և առաջին՝ հմայա-իրավական (գերագույն իշխանության) ֆունկցիան, որի ներկայացուցիչ աստվածները փոխլրացում են իրար որպես երկյակ (բինար) հակադիր հատկանիշների կրողներ, հմմտ. հնդ. Միտրա-Վարունա, գերմ. Տյուր-Օդին գերագույն աստվածների զույգերին, ուր մի անդամը կարող է կապվել լույսի, սպիտակի, իսկ մյուսը՝ մթության, սևի հետ (տես Դյումեզիլ 1986, հատկապես 49, 146 և այլուր): Քննարկվող նյութի համար լավ օրինակ է հռոմեական Ռոմուլոսը, որը և երկվորյակ է, և առաջին ֆունկցիայի «վարունայական» կերպար (անդ. 117-123):

Երկակի և այսպիսով իր մեջ ներքուստ հակասական է նաև երկրորդ՝ ռազմական ֆունկցիան, որտեղ տարբերակվում են բիրտ, միայն մկանների ուժն ու մահակն օգտագործող, միայնակ, անկարգ և զինյալ, արհեստավարժ, կարգով հանդես եկող ռազմիկները (տես Դյումեզիլ 1992, 176-177. «սև» հերոսը պատկանում է ռազմիկների առաջին, արխայիկ տիպին, տես ստորև): Այսպիսով, «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը կարող է բնորոշել ոչ միայն տարբեր ֆունկցիաների, այլև միևնույն ֆունկցիային բնորոշ հակասականությունը: Աստվածային մակարդակում սև և սպիտակ

անվանումներով հնդեվրոպական աստվածներն ի հայտ են գալիս սլավոնական ավանդության մեջ (Չեռնոբոգ և Բելոբոգ. տես Իվանով 1981, 176-177, հարցի գրականությամբ):

Հնդեվրոպական «սև» հերոսի և նրա ազգագրական հիմքերի քննության տեսակետից կարևոր է հունական «սև որսորդի» կերպարը, վերլուծված Պ. Վիդալ-Նակեի կողմից (Վիդալ-Նակե 1986. 1989): Մելանիա («սև» արմատից) կոչվող մի տեղամասի համար աթենացիների, որոնց արքան Թեսևսի վերջին շառավիղն էր (հմմտ. Թեսևսի կապը «սևի» հետ, տես վերևում) և բեոտիացիների վեճը լուծվում է Մելանթ(ի)ոսի և բեոտիական արքա Քսանթոսի (Քսանթիոս, Քսանթիաս) մենամարտում, ուր հերոսների անունները կապված են «սև» և «շիկահեր» նշանակությունների հետ: Մելանթոսը խորամանկությամբ հաղթում է հակառակորդին, որով և սկիզբ է դրվում Ապատուրիա մեծ տոնախմբությանը (նրան օգնում է սև այծի մորթի կրող Դիոնիսոսը. հմմտ. Արամի հակառակորդի Քաղեայ կոչումը):

Սևի, մթության հետ կապված են համարվել դեռևս հասունության չհասած, չամուսնացած պատանիները (էֆեբ), որոնք երբեմն հենց կոչվել են skotioi «թուխ» և «սնված (դաստիարակված) մթության մեջ» (անդ. 116-117). նրանց էլ բնորոշ էր «սև» գիշերային որսը, որը կատարվում էր *միայնակ, առանց զենքի, միայն ցանցի և թակարդի* օգնությամբ (երբեմն հիշվում է հերոսի շունը): Անցման տարիքում գտնվող պատանիները կապված են սևի, մթության, գիշերվա, երկրի սահմանների հետ, որով և տարբերվում են հասուն այրերից (կարևորվել են նաև մազերի խուզված կամ թողնված լինելը): Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այս պատկերացումներն առնչվում են պատանիների նվիրագործության (ինիցիացիայի)՝ հասուն տարիքի անցման ծեսերի հետ, որոնց ընթացքում նրանք ձեռք են բերում հասարակության լիարժեք անդամ դառնալու և ամուսնանալու իրավունք: Այս ծեսերը հիմնականում տեղի էին ունենում ձմռանը, և այնտեղ հաճախ կարևոր դեր էին կատարում ջերմային, կրակի հետ կապված փորձությունները: Այդ ընթացքում հնդեվրոպական ռազմիկը ձեռք էր բերում հատուկ մարտական կատաղություն, և նվիրագործյալները հաճախ բնութագրվում են որպես «այրվող», «եռացող», իսկ գերմանական ավանդության մեջ «վայրի որսը» կոչվում է նաև կրակե որս (Էլիադե 1975, 84-87, 157, ծան. 21): Ըստ Պլատոնի, մանկությունը կյանքի վայրի շրջանն է, և հասունության չհասած պատանիները ևս կարող են բնութագրվել նույն կերպ, որն արտացոլվել է նաև ծեսերում (էվբեա կղզու Ն.Ք. VIII - VII դարերի որոշ թաղումներում դեռահասների համար *կիրառվել է դիաթաղում, իսկ հասուն տղամարդիկ և կանայք դիակիզվել են*):

Ի վերջո, հին Հունաստանում, «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը համադրվում է պատանի-հասուն, գիշեր-ցերեկ, ձմեռ-ամառ, երկար մազեր-կտրած մազեր, անկարգ-արհեստավարժ զինվոր, սառը-տաք, հում-եփած հակադրությունների հետ, որոնք քննարկվում

են վայրի բնության և մշակույթի հետ ունեցած իրենց կապերի համատեքստում (Վիդալ-Նակե 1986, 113, 139-141 և այլուրեք):

Պատանի, միայնակ, «մերկ» էֆեբների և խմբով հանդես եկող «ծանր» սպառազինված հոպլիտների հակադրությունը համեմատվում և ծագեցվում է առավել վաղ շրջանի հնդեվրոպական ռազմիկների վերևում արդեն հիշված երկու կատեգորիաներից, բնորոշ ոչ միայն հնդեվրոպական ավանդություններին (անդ, 142. տես և Վիդալ-Նակե 1989, 31-32): Հնդեվրոպական որոշ հերոսներ, որոնք միայնակ, խորամանկությամբ ու խաբեությամբ ուղեկցվող սխրագործություններ են կատարել, կարող են համարվել «սև որսորդի» հեռավոր ազգակիցները: Հատկանշական է, որ հիշվում են այստեղ արդեն քննարկված Կուխուլինը, Հորացիոս և Կուրիացիոս եղբայրների և 300-ական սպարտացիների ու արգոսցիների կռիվները (էջ 122), և թեև հեղինակը չի նշում, բայց, ինչպես ցույց է տրվել նախորդ գլխում, այս օրինակներում ևս պարզորոշ ի հայտ են գալիս «սև» հերոսը և «սևի» ու «սպիտակի» հակադրությունը (հմմտ. Կուխուլինի սևությունը և Ալբայի ու Արգոսի կապը «սպիտակի» հետ): Ցանցերի, թակարդների և նրանցով կատարվող որսի ստեղծողն էր խաբեբա, խավարի հետ կապված աստված Հերմեսը, Արգոսին խորամանկությամբ սպանողը և Արամի ու Պայապիսի կռվի հետ համադրվող Զևսի ու Տիփոնի կռվում ևս Զևսը և իր օգնականները հաղթում են խորամանկությամբ (տես հատկապես Վեռնան 1981, 15 հտն.): Այս օրինակներում ևս, այսպիսով, հանդես են գալիս քննարկված հարաբերությունների դրսևորումները:

Ինչպես արդեն ասվել է, *arg'- արմատը հնդեվրոպական որոշ ավանդություններում կիրառվել է մասնավորապես շներին բնորոշելու համար: Արային պետք է լիզելով վերակենդանացնեին Շամիրամի աստվածները, Մուշեղին՝ արալեզները: Արտավազդի շղթաները լիզում են սև ու սպիտակ շները: Սա թույլ է տալիս արալեզներին ու Շամիրամի աստվածներին նման հատկանիշներ վերագրել: Կելտական (բրետոնական) մի ավանդության մեջ մի մանող աղջիկ կեսգիշերին ճանապարհի վրա տեսնում է սպիտակ ու սև շների, որոնք հետապնդում են մի կնոջ: Կինը վերջին շնչով հասնում է մի խաչելության և սև շունը չքանում է, իսկ սպիտակը՝ լիզում նրա վիրավորված կրունկները: Հաջորդ գյուղում աղջիկը գտնում է մի մեռնող մարդու և խնամում նրան (Շլերաք 1954, 29):

Հայկականին առավել մոտ է աքխազական ավանդությունը հսկա Ասլանի մասին, որին սպանում են դևերը: Նրան մի քանի որ անընդհատ լիզելով վերակենդանացնում են նրա շները (Զանաշիա 1960, 29. Պաչուլիա 1986, 141): Սա հաստատում է արալեզների անվան հին մեկնաբանությունը («հար լիզող»), ակնարկված Վանական վարդապետի մոտ («յար լեզուն զկապանս...», տես Ս.Հարությունյան 1989, 163, ծան. 27), որը հաճախ «ժողովրդական ստուգաբանություն» է համարվել: Լիզող շների առասպելաբանական մոտիվը լայնորեն տարածված է բազում հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական

ժողովուրդների ավանդույթյուններում, հաճախ կապված վերքերն առողջացնելու ու մեռածին վերակենդանացնելու հետ (Շլերաթ 1954, 30, ծան. 1 և այլուրեք. Իվանով 1977, 206-210), և այս ստուգաբանությունը, որը վերջերս նորից որպես գիտական է ընդունվել (Ջահուկյան 1992), ինչպես և «Արային լիզող» մեկնաբանությունը, շատ ավելի հիմնավոր է, քան միջագետքյան Արալե-անդրաշխարհի հետ կապը, որն ընդունել են շատ գիտնականներ, սկսած Ա.Սեյսից (վերջին անգամ տես Դյակոնով 1983, 194):

Ի միջի այլոց, Ասլան-առյուծը հայ առասպելաբանության մյուս վերածնվող ենթադրվող հերոսի՝ Միհրի, որն էպոսում երկփեղկվել է երկու կերպարի, սիմվոլն էր (հմմտ. Առյուծ Միհր, տես Ավդալբեգյան 1969, 45), հմմտ. նաև մեռնող ու վերակենդանացող Ասլան աղայի վիպերգը (տես Աբեղյան Ա 507,· հտն.): Առյուծը նաև Միհրի ուրարտ. համապատասխանության՝ Խալդիի սիմվոլն էր, որն ամենաարխայիկ՝ սիմվոլների մակարդակով հաստատում է Խալդիի և Միհրի (տես Դյակոնով 1983, 191-192) ու Արա Գեղեցիկի ֆունկցիոնալ համապատասխանությունը (Պետրոսյան 1988 II 61, 1991, 105-107):

Շունն ամենուրեք պատկերացվել է որպես այս և այն աշխարհների պահապան, միջնորդ և ուղեկցորդ: Հնդեվրոպական բազմաթիվ ավանդույթյուններում անդրաշխարհի շները երկուսն են, ընդ որում, նրանցից մեկը բնութագրվում է որպես մահվան, իսկ մյուսը՝ կյանքի շուն, որոնք կարող են համապատասխանաբար մահվան թագավորություն տանել, և ընդհակառակը, վերակենդանացնել մեռածին: Հատկանշական է, որ բրետոնական և հայկական տարբերակներում շները սև են ու սպիտակ, և կարելի է կարծել, որ սպիտակն է, որ կարող է վերքերը լիզելով առողջացնել և վերակենդանացնել մեռածին (Շլերաթ 1954, 29-31, 36-37), հմմտ. նաև զույգ շների հետ կապված աբխազական Ալաշկենդըր աստվածությունը, որը քննարկվում է այս համատեքստում (Իվանով 1976, 158 հտն.), որպես համապատասխանություն Շամիրամի՝ Արային լիզելով վերակենդանացնող աստվածների հետ:

«Սևի» և «սպիտակի» հակադրությունը կարող էր բնորոշել ոչ միայն այս ու այն աշխարհները, այլև հենց անդրաշխարհը, որը հնդեվրոպական տվյալներով ներկայացվում է մեկ երկնային, «դրական», մեկ ստորերկրյա «բացասական» գծերով (տես Լինկոլն 1991, 49 և այլուր), այսինքն ներքուստ տարբերակվում է ըստ այդ հատկանիշների: Սև ու սպիտակ շները կարող էին կապվել անդրաշխարհի այդ տեղայնացումների հետ և սպիտակ շունը կարող էր լինել այս աշխարհի և «դրական», «դրախտային» երկնային անդրաշխարհի միջև միջնորդն ու ուղեկցորդը: Հատկանշական է, որ արալեզները պետք է իջնեին ու կենդանացնեին Մուշեղին (Փավստոս V 36), այսինքն տեղայնացվել են երկնքում: Մահից փրկող սպիտակ շան կերպարը պահպանվել է հայկական ավանդության մեջ. Արտաշեսի հորը՝ Սանատրուկին և նրա դայակին՝ Արծրունի (հմմտ. *arg'-) իշխանի կնոջը

ճնաբուքի ժամանակ փրկում է որպես սպիտակ շուն մեկնաբանվող մի «նորահրաշ» կենդանի (Խորենացի II 36): Այս սպիտակ շներն են, որոնց համար վերականգնվում է հնդեվրոպական *arg'- անունը, և արալեզները, գոնե մասամբ, պետք է որ ծագեին նրանցից:

Զուգահեռ ավանդություններում Արային համապատասխան կերպարները հակադրված են իրենց հորը և որպես Արամի հաջորդ սերունդ ու հակառակորդ Արան ևս պետք է որ կապվեր «սպիտակ» հատկանիշի հետ: Յունական որոշ միջնադարյան տվյալների համաձայն Սարգիս հայ վարդապետը մի ուղեկցորդ և ավետաբեր շուն ուներ, Արցիվուրիոն անունով, որին կերան գայլերը և հայերը պաս սահմանեցին այդ առթիվ (առաջավորաց պաս): Ռումինական տարբերակում հայ ավագերեցի Արցիվուրցի շունն օգնում է նրան դուրս գալ անտառից, և այդ պատճառով սրբերի կարգը դասվում, որից հետո էլ սահմանվում է սուրբ Սարգսի պասը (տես Աճառյան I, 252-253, Մատիկյան 1930, 157 հտն.): Անտառը անդրաշխարհի մի համապատասխանությունն է (տես ստորև), այսինքն Արցիվուրցի շունը հանդես է գալիս որպես մահվան աշխարհից հերոսին վերադարձնող: Այստեղ խոսքը վերաբերում է հայոց սուրբ Սարգսին, որը հանդես է բերում «սև» հերոսին սիմետրիկ «սպիտակ» հերոսի հատկանիշներ (սպիտակ կամ դեղին ձի, դեղին մորուք և այլն, տես, օրինակ, Աբեղյան է, 81. Սրվանձտյան I 558): Նա ձյունաբուք է առաջացնում Յարդագողի ճանապարհի մի լեգենդում, որոշակիորեն համապատասխանելով նաև այնտեղի «սպիտակ» կերպարին, հմմտ. Բարշամ (տես Ղանալանյան 1969, 8): Սուրբ Սարգիսը համարվում է Արայի համապատասխանությունը (Ղափանցյան 1944, 63 հտն.) և նրա նախաքրիստոնեական նախորդի շան ավանդությունը կարող էր վերաիմաստավորվելով սկիզբ դնել մի կողմից առաջավորաց պասի ծագման, իսկ հակահայ կրոնական դիրքերից՝ Արցիվուրի լեգենդին:
Այս անունները կարող էին ծագել նախնական *արծաւոր ձևից, որը քրիստոնյա հայերի մեջ ձևափոխվել և իմաստավորվել է որպես «առաջավոր»: Ըստ լեգենդի, Արան զոհվել է Արայի լեռան փեշերին գտնվող Արզնի գյուղի մոտ (Ղանալանյան 1969, 166-167), իսկ հեքիաթի համաձայն՝ Խլաթում (ՀԺ IX 159): Արզնիի հին անունն էր Արծնի (Յակոբյան, Մելիք-Բախշյան, Բարսեղյան I 435), իսկ Խլաթը գտնվում էր Արծկեի գավառի շրջանում (անդ, 449), և այստեղ ևս բացահայտվում է Արայի ու նրան վերակենդանացնող շների կապը *arg'- արմատի հետ: Յատկանշական է, որ հունական մի աղբյուրի համաձայն Ափրոդիտեն գտնում է իր սիրեցյալ Ադոնիսի մարմինը Կիպրոսի Արգոսում, այսինքն այստեղ «զոհվող աստծու» Արային համապատասխան կերպարը տեղայնացվել է *arg'- անվանումով վայրում (տես Ֆոնտենրոուզ 1981, 201, ծան. 24):

Նվիրագործության ծեսերում և նրանց համապատասխան առասպելներում պատանին դուրս է գալիս հասարակության տարածքից, որոշակի փորձությունների ենթարկվում և վերադառնում,

արդեն նոր, հասարակության հասուն անդամի կարգավիճակով, որն ընկալվում է որպես մահ (այց երկինք կամ մահվան աշխարհ) և վերածնունդ (վերադարձ այնտեղից)։ Որպես հերոսին հալածող և փորձությունների ենթարկող հանդես է գալիս հերոսի հայրը, հաճախ երկնքի, արևի մեծ աստվածը։

Նվիրագործության շնորհիվ հերոսը ձեռք է բերում ամուսնանալու իրավունք և առասպելներում հաճախ շեշտվում է նրա գերսեքսուալությունը, որը բնորոշվում է երբեմն բռնությամբ կամ ինցեստային՝ արյունապիղծ կապով մոտ ազգականուհու կամ ազգականի կնոջ հետ (Լևինտոն, МНМ I, 544. հմմտ. «սպիտակ» ու «սև» հերոսների որպես եղբայրներ, կամ հայր ու որդի, հասուն ու երիտասարդ հանդես գալը քննարկված առասպելներում և նրանց հակամարտությունը իրարից կին առևանգելու պատճառով)։ Անդրաշխարհի սպիտակ շունը կարող է մի դեպքում վերակենդանացնել կամ այն աշխարհից վերադարձնել «սպիտակ» հերոսին (հմմտ.Արայի և նման առասպելները), իսկ մյուսում, որպես «մեր» կամ «լույս» աշխարհի պահապան, խանգարել «սև» հերոսի մուտքն այնտեղ, որի պատճառով էլ հերոսը սպանում է նրան։ Սա կարող է բացատրել «սև» և «շուն սպանող» հերոսների համադրությունը։

Սպիտակ ձիավոր սուրբ Սարգսին համապատասխանող ավագերեցին անտառից դուրս է բերում Արցիվուրցի շունը, «սև» հերոս Արամի որդի Արային և նրա միջնադարյան զուգահեռ «ճերմակածի» Մուշեղին (տես Փավստոս V 2) պետք է վերակենդանացնեին արալեզները։ Սանատրուկին փրկում է սպիտակ շունը. նրա որդի Արտաշեսը՝ Արամի կերպարի մի փոփոխակը, սև ձիավոր է (Խորենացի II 50), իսկ վերջինիս որդի Արտավազդին օգնում են կապանքներից ազատվել նրա սև ու սպիտակ շները։ Այստեղ ի հայտ է գալիս «սպիտակ» և «սև» հերոսների սերնդային հաջորդականությունը, որը դրսևորվում է նաև այլ ավանդություններում, ընդ որում «սպիտակ» հատկանիշով բնորոշվող հերոսին փրկում է սպիտակ շունը, իսկ «սև» հերոսը կարող է հանդես գալ որպես «սպիտակ» կերպարի հակառակորդ և սպիտակ շանը սպանող։ Հատկանշական է, որ «հիմնական առասպելի» որոշ տարբերակներում Օձ-հրեշի կերպարը ծագած է համարվում նախնական շնից (Իվանով 1977, 206 հտն.) և «շուն սպանող» հերոսն, այսպիսով, որոշ դեպքերում կարող է համադրվել ամպրոպի աստծու հետ (հմմտ. նաև հուն. argas, argēs «մի տեսակի օձ», տես Շանտրեն I 104, որը նույնպես կարող է քննարկվել ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդի առասպելի համատեքստում)։

Եթե Կանդավլեսի, Զիգֆրիդի, Դիարմայդի առասպելներում հակադրության պատճառը հերոսի հոր հետ համադրելի կերպարի՝ ավագ ազգականի, արքայի հարսնացուն կամ կինն է, որը և պատճառ է դառնում հերոսի կործանմանը, ապա Պարաշուռամա՛ սպանում է Արջունային իր հոր կովի հորթի, իսկ Հերմեսն Արգոսին՝ իր հայր Զևսի սիրուհու՝ կովի վերածված Իոյի պատճառով։ Գործողությունը տեղի է

ունենում անտառում կամ ծիթենիների պուրակում, իսկ անտառը նվիրագործության փործությունների վայրն էր, բնակելի՝ մշակված տարածքին հակադրվող վայրի բնության խորհրդանիշը, որտեղ տեղայնացվում էր անդրաշխարհի ճանապարհը և մուտքը (Իվանով MHM I 49-50): Յատկանշական է, որ հնդեվրոպական անդրաշխարհը պատկերացվել է որպես արոտ, որտեղ արածում են անասունները՝ մեռածների հոգիները (Պուհվել 1969. Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 823-824), այսինքն կովը և հորթը կարող են դիտարկվել որպես անդրաշխարհի առանձգված կանայք: Մյուս կողմից, իհարկե, ակնհայտ է այս սյուժեների կապը խսկական անասնագողության հետ, որը շատ կարևոր էր հնդեվրոպական ավանդություններում:

Ինչպես ասվել է, Յ. Մարկվարտը Պայապիսն ուղղում է որպես Պապայիս (հմմտ. անվան Պապայիս Քաղեն տարբերակը, տես Մարկվարտ 1928, 221-222), որի հետ ի միջի այլոց համեմատելի են նաև խեթական ստորերկրյայքի աստված Պապայասի անունը և պալայական երկնքի աստծու papa- կոչումը: Սա ցույց է տալիս, որ այս հրեշի իսկական անունը պետք է որ պապ- լիներ, որը Խորենացին կամ իր աղբյուրը հարմարեցրել են հունական «գիտական» համարվող տվյալներին: Այս արմատը հայտնի է բազում լեզուներում, որպես ավագ ազգականին, հորը, պապին կոչելու մանկական բառ: Պապայիս անունը համեմատվում է Արայի փռյուգիական զուգահեռ Ատտիսի Papas և բիթյունացիների երկնքի աստծու Պապաս և Ատտիս կոչումների հետ (անդ. 223, ի միջի այլոց, Ատտիսի անունը ևս իմաստավորվում է որպես «հայրիկ»):

Մուշեղ սպարապետի ժամանակակիցը և որոշ չափով հակառակորդն էր Պապ թագավորը: Կանդավլես-Մյուրսիլոսի սկզբում ընկերը, իսկ հետո՝ հակառակորդն ու հաջորդն էր Գյուգեսը, որի անունը պարզորոշ համապատասխանում է խեթ.-լուվ. huh(h)a , լյուկ. chuga- «պապ» բառերին, հմմտ. նաև gygai. pappoi (Յեսիքիոս. տես Գինդին 1967, 137. անվան այս մեկնաբանությունը վիճարկվում է, տես, օրինակ, Պուհվել III 357, բայց հայկական նյութը հաստատում է այն գոնե բանահյուսական իմաստավորման մակարդակով): Պապ անունը ևս, անկախ իրական ստուգաբանությունից (տես Փերիխանյան 1993, 71-75), ժողովրդական ավանդության մեջ պետք է կապվեր «պապ» նշանակության հետ: Այսպիսով, իրական թագավորներ Գյուգեսը և Պապը իրենց անունների շնորհիվ ներմուծվել են համապատասխան առասպելների շրջանակը: Յերոսի հակառակորդ այս «պապի» զուգահեռները երբեմն հանդես են գալիս որպես նրա նախորդ, ավագ ազգական, արքա, այսինքն համապատասխանում են նրա հորը, իսկ երբեմն՝ որպես նրա հաջորդ, կրտսեր, որդի: Առասպելաբանորեն «պապը» հերոսի հայրն է, լուսավոր երկնքի մեծ աստվածը, որի նմանությամբ և «պապ» է կոչվում նաև նրա թոռը, կրտսեր կերպարը, հերոսի որդին (հմմտ. Ida-pappos կարիական անձնանունը, հուն. Idaios Zeus «Իդա լեռան Զևսը», տես Գինդին 1967, 137, ուր որպես պապ

հանդես է գալիս Ձեսը և Ատտիսի, կրտսեր աստծու նույնարմատ Papas կոչումը): Տարեց ու կրտսեր ազգականների, պապի ու թոռի միանման կոչումներն ու անվանումները լայնորեն տարածված են ամենուրեք (հատկապես հնդեվրոպական ավանդույթների և խեթ. huhha-ի զուգահեռների համար, տես Բենվենիստ 1995, 162): Հատկանշական է, որ հին խեթական թագավոր Մուրսիլիս I-ը թոռն էր (դստեր որդին) իր նախորդի, որը նույնպես թերևս հաջորդել էր իր պապին (խեթական թագավորների այսօրինակ հաջորդականությունը համեմատվում է իռլանդական առասպելական տվյալների հետ, ուր արդեն հիշյալ էոխայդին հաջորդում է նրա դստեր որդին, տես Պուհվել 1989, 359-360):

«Սև որսորդի» առասպելույթի դրսևորումներ կարելի է գտնել այլուրեք (հմմտ. օրինակ գերմանական «վայրի որսի» ավանդույթը, տես Լըկուտո 1991, 45-46), ուր մի տարբերակում որսորդի շները սպիտակ են (Շլերաթ 1954, 36), բայց առանձնահատուկ ուշադրության են արժանի այս կերպարի ոչ հնդեվրոպական՝ հյուսիսկովկասյան և քարթվելական զուգահեռները (հայտնի է նաև «սև որսորդի» բասկյան տարբերակը, տես Վ.Սարգսյան 1996, 116-118): Օսական նարթական էպոսում հայկական Արտաշեսին և նրա որդի Արտավազդին՝ Սաթենիկի ամուսնուն և վերածնվող ենթադրվող որդուն (Արայի և Միհրի կերպարների պատմական տարբերակին) համապատասխանում են Ուրուզմագը և Սոսլան-Սոզրուկոն՝ Սաթանայի ամուսինն ու որդին: Արտավազդին առավել նման է ադըղեական Սոսրուկոն, որը թաղված է հողի տակ և ամեն գարուն ձգտում է վերադառնալ երկիր անարդարություն գործողներին պատժելու համար: Հատկանշական է, որ «սև ձիավոր» Արտաշեսի որդուն համապատասխան կովկասյան կերպարները ծնվում են սև քարից, ադըղ. Սոսրուկոն ինքն էլ սև է (տես Արձինբա 1985,158-159. Արձինբա 1988. 271, ուր հիշվում է և ամենահզոր «սև նարթի» կերպարը դաղստանյան էպոսում, հմմտ. նաև օսական Սաթանայի սև նողայացուց ունեցած որդու ավանդույթը, տես Մամիևա 1964, 43):

Աբխազական Սասրըկվայի հայրը, որոշ դեպքերում՝ հակառակորդն է Երչխոու-Նարջխոուն, որի անունն իր մյուս կովկասյան զուգահեռներով (Ինալ-Իփա 1977, 66, 103, 109, 112, հմմտ. նաև Արձինբա 1985, 147-149) ակնհայտորեն համադրելի է հնդեվրոպական *arg'-ի հետ (ն-ն Նարջխոուի մեջ նարթ անվան նմանությամբ առաջացած հավելում է): Նրան էր տենչում աբխազ. Սաթանեյը, ինչպես հայ. Սաթենիկն Արգավանին («Սասրըկվայի արկածների» ռուսերեն թարգմանություններում՝ ПНС 1962, 32 և 1988, 29, Սասրըկվայի հայրը հանդես է գալիս այլ անունով, բայց տարբերակների մեծ մասում Երչխոուն է): Սասրըկվայի ամենահզոր հակառակորդներից է Թեթրաշ-Թոթրաշը (օս. Թոթրած), որին նա հաղթում է սկզբնական պարտությունից հետո, խաբեությամբ, և որի անունը, կարծում եմ, կապված է քարթվել. tetr- (թեթր-) «սպիտակ» արմատի հետ (տես Կլիմով

1964, 91. այս հերոսը հենց կոչվում է «սպիտակ կտրիճ», տես Արծինբա 1985, 146-147)։ Հատկանշական է, որ հակառակորդ «սպիտակ» հերոսի անունը, այստեղ ևս, ինչպես և որոշ հնդեվրոպական ավանդույթներում, իմաստավորվում է այլ լեզվով։

Արևմտակովկասյան որոշ ժողովուրդների (մեգրելներ, աբխազներ, աբազաներ) ավանդույթներում հայտնի է Արամ-խուտուի (էրամ-խուտ) կերպարը, մի դեպքում նույնացած Ամիրանի հետ (Չիքովանի 1966, 315. այս հերոսի վերաբերյալ գրականությունը տես Սալակայա 1966, 116, 121, ծան. 224)։ Նա օտարազգի է, սովորաբար հյուսիսային Կովկասից, թշնամի, բայց մեծ հերոս։ Աբազական լեգենդում նա ծնվում է մի կնոջից, որը գիշերն անցկացրել էր Արչխոուի (Երչխոուի տարբերակն է) քարե արձանի ստորոտին և այսպիսով որոշակիորեն համապատասխանում է «սև» Սասրըկվային (Արամ-խուտուի և հայ. Արամի ընդհանրությունների մանրամասն քննարկումն առանձին աշխատանքի նյութ կարող է լինել. այս անունը պետք է փոխառված լինի հայկական կամ մոտ հնդեվրոպական մի ավանդույթից)։

Այստեղ վերականգնվող հնդեվրոպական հերոսի առասպելին և նրա հայկական տարբերակին հատկապես մոտ է նրա քարթվելական զուգահեռը։ Ընդհանրապես քարթվելական առասպելաբանության և էպոսի հիմքը կազմում են որսորդի և նրա որդի Ամիրանի ավանդույթները, որոնք քննարկվել են այդ թեմաներին նվիրված երկու մենագրություններում (Վիրսալաձե 1976, Չիքովանի 1966)։ Որսորդը, որը հանդես է գալիս անանուն կամ տարբեր անուններով, որսի ժամանակ բարձրանում է ժայռի վրա և չի կարողանում իջնել (ժայռն այստեղ անդրաշխարհի մի դրսևումն է)։ Նա,.ոչ լրիվ հասկանալի պատճառով, սպանում է իր հրաշալի, սովորաբար Qursa կոչվող շանը (երբեմն իբր նրա միսն ուտելու համար, բայց հաճախ չեշտվում է, որ չի ուտում)։ Հետո որսորդը ցած է նետվում ժայռից։ Այլ տարբերակներում նա կապի մեջ է մտնում որսի աստվածուհու՝ Դալիի հետ, որի հետևանքով ծնվում է քարթվելական առասպելաբանության գլխավոր աստվածամարտիկ կերպարը՝ Ամիրանը։ Վերջինս, հայկական Արտավազդի ու Միհրի զուգահեռը՝ կովկասյան Պրոմեթևսը, բազմաթիվ քաջագործություններից հետո պատժվում է աստծու կողմից և շղթայվում կովկասյան լեռների մի քարանձավում։ Նրա շունը՝ հաճախ նույնպես Կուրշա անունով, լիզում-մաշեցնում է տիրոջ շղթաները, որոնք նորից մշտապես վերականգնվում են, ինչպես Արտավազդի առասպելում (տեքստերը տես Վիսալաձե 1976, 215-323 և Չիքովանի 1966, 205-323)։

Որսորդը բազմաթիվ տարբերակներում «սև»՝ šawo է կոչվում (տեքստերի համեմատությունը տես Վիրսալաձե 1976, 53-55)։ Կա նաև «սպիտակ» որսորդի տարբերակը, և հատկանշական է, որ նա ևս, ինչպես և վերևում քննարկված մյուս «սպիտակ» հերոսները, պետք է մեռներ վերքերից, բայց Դալիի կախարդանքով վերակենդանանում-ապաքինվում է (Վիրսալաձե 243-244)։ Շունը ևս հաճախ «սև» է կոչվում, բայց նրա անունը համարվում է առաջացած Կուր-շավոյից՝ «սև ականջ»

(Չիքովանի 314, ծան. 32. Վիրսալաձե, 82), այսինքն նա չէր կարող սկզբնապես սև լինել, և երբեմն նշվում է, որ նա մարգարտափայլ էր և սպիտակ, իրե ականջով (Վիրսալաձե 85-87): Ի միջի այլոց, աբխազական Սասրըկվայի շունը կոչվում է Խուդըշ՝ «սպիտակավիզ» (Ինալ-Իփա 1977, 75) այսինքն այս կովկասյան ավանդություններում հայկական սև և սպիտակ շներին համապատասխանում են միակ, *բայց սև և սպիտակ* գույներն իրենց վրա կրող շները, որոնք, որպես այս և այն աշխարհների միջև միջնորդներ, հայտնի են նաև այլուրեք :

Կանացի կերպարի՝ գազանների տիրուհու և որսի աստվածուհու Դալ, Դալի անունը (մի տեքստում՝ Դալիլա, Վիրսալաձե 256-259), քննարկվում է կովկասյան նման անունների համատեքստում: Այս դիցուհին կապվում է լուսաստղի՝ Վեներա մոլորակի հետ (անդ, 130-133): Աստվածաշնչում Դալիլան, որի անունը ևս կապվում է Իշտար դիցուհու՝ Վեներա-Լուսաստղի անձնավորման մի մակդիրի հետ (Dalil Ištar, *տես* MHM İ 349), *դառնում է Սամսոնի կործանման պատճառը,* ինչպես Դալին՝ որսորդի (Սամսոնի ավանդության քննարկումը որսորդության առասպելի համատեքստում տես Ֆոնտենրոուզ 1981, 221-225): Հատկանշական է, որ Շամիրամը, Արամի ժամանակակիցը և Արային հետապնդող թագուհին ևս պարզորոշ կերպով Աստղիկ դիցուհու՝ Լուսաստղի անձնավորման պատմականացած տարբերակն է (Ադոնց 1948, 232-254, Աբեղյան Է, 157-165):

Այս տողերը գրված էին, երբ ես ստացա Ժ.Շարաշիձեի գիրքը նվիրված վրացական և կովկասյան Պրոմեթևսի տիպի հերոսներին, որտեղ հեղինակը *ցույց է տալիս այն բացահայտ ընդհանրությունները,* որոնք բնորոշ են Ամիրանին և հնդեվրոպական ռազմի «երրորդ» կերպարին (երեք գիշերվա *ընթացքում սաղմնավորվելը, երեք հայր և* եռագլուխ հակառակորդ ունենալը, երրորդ եղբայր լինելը և այլն): Հաշվի առնելով, որ կովկասյան իրականության մեջ, բացի այս դեպքից, ի հայտ չի գալիս ռազմիկի նվիրագործության ծեսի և նրա առասպելաբանական արտացոլումների որևէ նման երևույթ, նա նշված փաստերը մեկնաբանում է որպես հնագույն հնդեվրոպական ազդեցության արդյունք, որը, ելնելով քարթվելական լեզվաբանության և հնագիտության տվյալներից, թվագրում է Ն.Ք. IV հազարամյակի վերջով և III հազարամյակով (Շարաշիձե 1986, 55-61, 336-339): Ուղղակի *ակնհայտ է թվում այս ընդհանրությունների կապը հայկական «երրորդ* հերոս» Արամի, նրա հնդեվրոպական ազգակիցների և Ամիրանի հետ նույնացված Արամ-խուտուի փոխառված կերպարի հետ: Այստեղ, ինչպես և որոշ այլ դեպքերում «երրորդ» ռազմիկի և շղթայված հերոսի առասպելները միահյուսվել են մեկ կերպարում:

Պետք է նշել, որ չնայած քննարկված հայ և քարթվելական «սև հերոսների» առասպելների նմանությանը, քարթվելականն ավելի արխայիկ է, բացահայտորեն կապված որսորդության հետ, իսկ հայկականը հանդես է գալիս առավել մշակված, ազգածագման և պատմական ավանդություններում: Բայց, «թուխ» պատանի հերոսը

լայնորեն ներկայացված է նաև հայկական ավանդության մեջ: Հայտնի է «Սև տղայի» քրդերեն, բայց հայկական համարվող սիրավեպը, ըրտեղ տղան սիրած աղջկան փախցնում է Սիփան սարը և որսի ժամանակ, ինչպես և նրա քարթվելական զուգահեռը, ժայռից ընկնում է ու զոհվում (Սրվանձտյան I, 55-56): Սա համապատասխանում է քրդական հանրահայտ Սիամանթո և Խջեզարե պոեմին (անդ. 501-507, տղայի հայկական անունն է «Սև Հարո»՝ էջ 499, տես նաև 534-535, 548): «Սև» հերոսի մյուս հայկական դրսևորումներից է «թուխ մանուկի»՝ սևահեր կտրիճ պատանու կերպարը (Մնացականյան 1976): Այն նույնականորեն արտացոլված է նաև թուրք. «ղարա օղլան» անվանման մեջ:

Ընդհանրապես պատանիները, երբեմն նաև երիտասարդ աղջիկները, իրենց հունական տարեկիցների նման հաճախ ուղղակի «թուխ» են կոչվել (անդ, 201-202): Պատանիների համար սկզբնապես եղել է երկու հասակային կատեգորիա՝ կտրիճներ(սափրված գլուխներով, դեռևս անմորուք) և մանուկներ (մորուքով և հյուսած մազերով, անդ 194-195): Սրանք են, որ «թուխ» անվանումով հանդես են գալիս սիրային երգերում: Հատկանշական է, որ հին հեղինակները կտրիճ և պատանի տերմինները բացատրում են նրանց «մազերը կտրած» և «մազերով պատված» լինելով (Աճառյան II 642, IV 35 հմմտ. և Փավստոս V 43), որը որոշակիորեն նմանվում է նաև քննարկված հին հունական ազգագրական տվյալներին (հետաքրքիր է, որ Թ. Թորամանյանը «թուխ մանուկների» պաշտամունքն ու հուշարձանները համարել է ուղղակի հունական ազդեցության արդյունք, Մնացականյան 1976, 192): Հնում նրանք համապատասխանել են հնդեվրոպական նվիրագործված ռազմիկների եղբայրություններին, որոնց առասպելաբանական արտացոլումներն են հին հնդ. մարուտները (Ինդրայի առաջնորդությամբ), սկանդինավյան էյնհերիները (առաջնորդը՝ Օդին), իռլ. ռազմիկ-որսորդների թափառող խումբը՝ Ֆիանան (դրա անդամներից էր Դիարմայդը, հրամանատարը՝ Ֆիննը) և այլն, տես օրինակ, Պուհվել 1987, 242:

2

Քննարկված նյութը հնարավորություն է տալիս և հնդեվրոպական, և նախահայկական (նաև քարթվելական ու կովկասյան) վերակազմության, որը, առանց մանրամասնությունների բացահայտման, ներկայացվում է ստորև: Առասպելը կարող է դրսևորվել տիեզերածնության և բնության երևույթների անձնավորման աստվածային մակարդակում (ուր «սևի» և «սպիտակի» հակադրությունը մարմնավորվում է վատ եղանակի ու փոթորկի, ամպրոպի և լուսավոր, արևոտ երկնքի աստվածների կերպարներում), ապա նաև՝ հերոսական, վիպական ու պատմական մակարդակներում, ծեսերում, ամենուրեք պահպանելով իր ազգագրական հիմքերը: Ընդհանուր գծերով ուրվագծվում է *Rēmo- «մութ, սև» անունով հերոսի առասպելը՝ այցը

անդրաշխարհ, կռիվը *arg'- «փայլուն, սպիտակ» անունով և հաճախ շան հատկանիշներ ունեցող կերպարի հետ, հարսնացու ձեռք բերելը, հերոսի հակադրվածությունն իր իսկ հորը, որդուն, եղբորը, որոնք ևս կարող են հանդես գալ որպես հակադրության «սպիտակ» եզրի անդամներ: Հերոսը հաճախ երկվորյակային կերպար է՝ հմմտ. «սևի» և երկվորյակության կապը երրորդ՝ համայնական ֆունկցիայի հետ, բայց և «երրորդ», ռազմական հերոս՝ հմմտ. նախնական հնդեվրոպական երկվորյակների երեքը լինելու մասին կարծիքը (տես Իվանով 1986, 20),երկվորյակներից մեկի ռազմական հատկանիշներով բնութագրվելը և մյուսի մեքագնումը (Ուորդ 1970, 199), նրանց հակադրվածությունն ու իրենց քրոջ միջև ինցեստային հարաբերությունները (Ուորդ 1968, 10-11): Երկվորյակները ծագում են «սպիտակ» կերպարից, հաճախ լուսավոր երկնքի աստծուց և հեռանալով իրենց տնից՝ «սպիտակ», մշակույթի հետ կապված բնակելի շրջանից, բնակության վայրից դուրս, տոհմի սահմանային տարածքում, անտառում, կամ օտար երկրում՝ անդրաշխարհի հետ համադրելի, «սևի» հետ կապված շրջանում հիմք դնում նոր ավանդության, մնալով հակադրված հայրական երկրին և սահմանային օտար ցեղերին ու նրանց խորհրդանշող օձ-վիշապին, որը նույնպես կարող է համադրվել «սպիտակ» կերպարի հետ (իռլանդական ավանդության մեջ նշվել են նաև իրենց հորը հակադրվող, բայց «սպիտակ» հատկանիշի հետ համադրելի երկվորյակները):

Ակնհայտ է հերոսի կապը պատանեկան հասակի և նվիրագործության ծեսի հետ և հերոսը, սկսելով որպես երեխա, երկվորյակ, դառնում է երիտասարդ ռազմիկ, իսկ երբեմն նաև արքա, իր էվոլյուցիայի գործընթացում համադրվելով դյումեզիլյան երեք ֆունկցիաների հետ (երկվորյակ, ռազմիկ և արքա, որն իր մեջ անձնավորում է բոլոր երեք ֆունկցիաները): Առասպելը լույս է սփռում նաև հնդեվրոպացիների տարածման մի մեխանիզմի վրա, երբ «սևի» հետ համադրվող երիտասարդ սերունդը նոր, հաճախ իր անվան հետ կապված անունով բնակավայր էր ստեղծում «սպիտակ», կենտրոնական բնակավայրից դուրս (*հմմտ. Ալբա-Հռոմ, Արգոս-Սպարտա*), *որոնք* միասին հանդես են գալիս որպես իրար հակադրված, բայց և փոխլրացնող ամբողջություններ (այս տեսանկյունից բնութագրական կերպար է լատինական Մարսը, որը հանդես էր գալիս որպես պատերազմի, բայց նաև քաղաքից դուրս գտնվող վայրի բնության և *նոր բնակավայրերի հիմնադրման հովանավոր աստվածություն*):

Բացահայտվում է նաև վերականգնվող առասպելի «կենդանական կոդը»: Իռլանդական ավանդության մեջ Կուխուլինին՝ «Կուլաննի շանը» սպանում է «երեք շների որդի» Լուգայդը, իսկ Դիարմայդին՝ վարազի վերածված նրա իսկ եղբայրը: Ահա այս երկու կենդանիներն են քննվող հնդեվրոպական առասպելի հերոսների կենդանական սիմվոլները: Արամի որդի Արա գեղեցիկի մերձակա զուգահեռների՝ Ադոնիսի և Ատտիսի առասպելները կարելի է դիտարկել սերունդների հակադրության համատեքստում, ուր գեղեցիկ պատանի

հերոսին սպանում է նրա իսկ հայրը, վարազի տեսքով (Արայի զուգահեռների քննությունն այս տեսանկյունով տես Մատիկյան 1930, 224-231. տես և Մնացականյան 1981): Արտավազդը, նրանց պատմականացած տարբերակը-կործանվում է վայրի խոզերի և էշերի որսի գնալիս: Արայի պես վերակենդանացող ենթադրվող Մուշեղին սպանել է տալիս Վարազդատ թագավորը, և «Շահնամեում» էլ հայ Մուշեղն (պրսկ. Մուսիլ) իրանցիներից օգնություն է խնդրում վարազների դեմ: «Վրացական Արտավազդը»՝ Ամիրանը որոշ տարբերակներում պատժվում է հատկապես վարազներին ոչնչացնելու համար (Վիրսալաձե 1976, 111), իսկ սև հրեշի փորից դուրս գալուց (այսինքն՝ երկրորդ ծնունդից, սա նվիրագործության ծեսերին բնորոշ պատկերացում է) հետո էլ համեմատվում է խոճկորի հետ (Չիքովանի 209, 278), որը ակնարկում է նրա և այս կենդանու համադրությունը: Արտավազդի հոր օսական զուգահեռի՝ Ուրուզմագի անունը հենց կապված է իրան. վարազ բառի հետ (Աբաև IV 127):

Ադոնիսի և Ատտիսի ջերմանական համապատասխանությունը՝ Զիգֆրիդը զոհվում է վարազի որսի ժամանակ, իսկ Կանդավլեսն իր հակառակորդ Գյուգեսին ուղարկում է վարազի որսի (ըստ Նիկոլայոս Դամասկոսցու): Ռեմոսին և Ռոմուլոսին որոշ տարբերակներում գտնում և խնամում է խոզապահը, այսինքն նրանք ևս կապեր են դրսևորում այդ կենդանական սիմվոլի հետ: Հնդկական ավանդության մեջ բոլոր նշանավոր Ռամաները Վիշնու աստծու ավատարները՝ մարմնավորումներն էին, որոնց մեջ հայտնի է և մութ, ամպրոպային ամպի հետ համեմատվող տիեզերածին վարազի կերպարը (Տյոմկին, Էրման 1985, 55, 287-288): Հատկանշական է «Մահաբհարատայի» մեծ ռազմիկ Արջունայի՝ վարազի տեսքով ռակշասային սպանելը («Մահաբհարատա» III 40): Արգոնավորդների «Արգո» նավի ղեկապետն էլ սպանվում է վարազի կողմից (Գրեյվս 1992, 460):

Բերված օրինակներում վարազը հանդես է գալիս որպես սև հերոս *Rēmo- ի և նրան համապատասխան կերպարների խորհրդանիշ, *arg'-ի հակառակորդ և հունական սափորի վրա պատկերված սև վարազի և սպիտակ շան հակադրությունը (Վիդալ-Նակե 1986, 120) ամբողջացնում է ասվածը: Խոզի և շան փոխադարձ կապը և հակադրվածությունն ի հայտ է գալիս նաև այլուրեք, հատկապես խեթական տեքստերում և ծեսերում (տես օրինակ, Իվանով 1977, 192-196): Ընդհանրապես խոզի միսի օգտագործումը հին խեթերի համար այլ էթնոսից տարբերող նշանակություն է ունեցել (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 595) հմմտ. նաև Պլուտարքոս «Մորալիաներ» IV, 4 հտն., ուր խոզի միսը բնութագրվում է «ամենաարդար» անվանումով, ի հակադրություն այն չօգտագործող հրեաների: Հատկանշական է, որ օսական Ուրուզմագի «վարազային» բնույթը չի արտացոլված կովկասյան ավանդություններում, իսկ Ամիրանի և վարազների հակադրությունն, ինչպես և ընդհանրապես քարթվելական-հնդեվրոպական բազում այլ զուգադիպությունները պետք է բացատրվեն հին ազդեցություններով: Հնդեվրոպական

ռազմիկի մարտական կատաղությունը, որը հաճախ համեմատվում է վայրի գիշատիչ կենդանիների կատաղության հետ, լավագույնս դրսևորվում է իրան. ռազմի աստված Վըրըթրագնայի կերպավորումներից մեկի՝ մարմնի երկաթե մասերով վարազի նկարագրության մեջ «Ավեստայում» (Յաշտ 10, 70-71. վարազի առասպելաբանական արտացոլումների մասին տես Իվանով МНМ I 232-233): Որսորդ ռազմիկն ինքն, այդպիսով, համադրվել է որսի կենդանու հետ (հմմտ. հայ որս, որը կապում են հնդեվրոպական *pork'- «խոզ, խոճկոր» արմատի հետ): Սա կարող է ցույց տալ վարազի (շներով ուղեկցվող) որսի կարևոր ծիսական նշանակությունը որսորդական կյանքում:

Պարզորոշ է նաև առասպելի «մետաղական կողը», ուր *arg'-ը համապատասխանում է նույնարմատ արծաթին, իսկ *rēmo-ն սև մետաղին՝ թերևս մետեորային երկաթին (հմմտ. հատկապես կովկասյան «սև» հերոսի կապը երկաթի հետ, Արձինբա 1988, 271. մետեորային երկաթն օգտագործվել է հանքային երկաթից հազարամյակներ առաջ):

Բացահայտվող առասպելի տարրերը՝ «սևի» ու «սպիտակի» և նրանց հետ կապված երևույթների հակադրությունը (ցերեկ-գիշեր, արև-լուսին, ծեր-երիտասարդ, մշակույթ-վայրի բնություն և այլն), նրա կենդանական սիմվոլները և հաճախ հակադրության պատճառ հանդիսացող կնոջ առևանգումն իրարից, պարզորոշ կարող են ակնարկել այս առասպելի դուալիստական բնույթը և նրա կապը արխայիկ, դուալիստական հասարակության հետ, ուր կանայք փոխանակվում են էկզոգամ խմբերի միջև և կին տվող ու կին վերցնող կողմերի հարաբերությունները բնորոշվում են որպես «հայրական» և «որդիական»: Դուալիստականի հաջորդական զարգացումն է, որը հանգեցնում է եռամաս հասարակության, այսինքն բացահայտվող առասպելաբանական համակարգի արմատները հասնում են նախահնդեվրոպական հնագույն անցյալը (դուալիստական հասարակությունների, նրանց բնորոշ պատկերացումների ու հետագա զարգացման վերաբերյալ այս համատեքստում տես օրինակ, Իվանով, Տոպորով 1974, 259 հտն., Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 776 հտն.): Դյումեզիլյան երեք ֆունկցիաների և նրանց համապատասխան սոցիալական դասերի ներքին հակասականությունը և «սևի» ու «սպիտակի» հետ համադրելի երկակի բնույթը ևս կարող են իրենց հիմքում ունենալ հին, դուալիստական հասարակության կառույցը:

Յայկական և մերձավոր ավանդությունների տվյալների հիման վրա կարելի է վերականգնել նախնական առասպելի հետևյալ սխեման:

1. «Սպիտակը» և «սևը» համադրվում և բնութագրում են աշխարհի առասպելաստեղծ մոդելի հիմնական հակադրությունները՝ ցերեկ-գիշեր, այս աշխարհ-անդրաշխարհ, աջ-ձախ, բնակավայր-վայրի բնություն, հասուն-երիտասարդ և այլն: Աստվածային մակարդակում նրանք բնութագրում են լուսավոր երկնքի հայր և վատ եղանակի, ամպրոպի ու փոթորկի աստվածներին: Դիցարանի այսպիսի

կառուցվածքն արտացոլում է դուալ հասարակության սոցիալական կառույցը, իսկ ֆիզիոլոգիական մակարդակում այս հակադրությունները համադրելի են մարդու ուղեղի համապատասխանաբար ձախ և աջ կիսագնդերի ֆունկցիաների հետ:

2. *Rēmo- նախաձևի տարբերակներով կոչվող «սև, մութ» անունով հերոսը լուսավոր երկնքի, հայր աստծու, իսկ այն դիցարաններում, ուր նրա հետ նույնացել կամ առաջին պլան է մղվել ամպրոպի աստվածը՝ վերջինիս որդին է, որը շատ հատկանիշներով նմանվում է ամպրոպի աստծուն:

3. *Rēmo-ի տիրույթն է «սևի» հետ համադրելի անդրաշխարհը, երկրի վրա՝ ցեղի սահմանային տարածքները, վայրի բնությունը, անտառը, այլ երկրները, որտեղ նա նոր բնակավայր կարող է հիմնել: Նա նվիրագործության ծեսն անցնող պատանիների, երիտասարդ ռազմիկների դիցաբանական մարմնավորումն ու հովանավորն է: Նրան բնորոշ են մռայլությունը, բիրտ, վայրի, «սև» արարքները, բռնությունը, գիշերային որսորդական ու ռազմական արկածները, խորամանկությունը, կարգազանցությունը, գերսեքսուալությունը, ինցեստային կապը: Սա չի նշանակում, թե *rēmo-ն «բացասական» կերպար է ընկալվել: Ընդհակառակն, այն շրջապատում, այն աշխարհում, ուր տեղայնացվում է նա, վարքի կանոնները հակադիր են «մեր» նորմերին:

4. *Rēmo-ին հակադիր կողմը բնորոշվում է *arg'- «փայլուն, սպիտակ» արմատով, որը կարող է լինել հրեշավոր հակառակորդի, ինչպես նաև՝ հոր, եղբոր, որդու հատկանիշը:

5. Կնոջ (որ կարող է լինել մայրը կամ քույրը) համար *rēmo -ն հաղթում է *arg'-ին, հաճախ հրեշավոր հատկանիշներ ունեցող, «լույս» աշխարհի պահապան, հսկիչ և ուղեկցորդ շանը կամ նրա հետ համադրելի կերպարին և ինցեստային հարաբերությունների մեջ մտնում կնոջ հետ: Այն տարբերակներում, որտեղ հակադրության «սպիտակ» անդամը ներկայացնում է մեծ աստծուն կամ «մեր» կողմը, հաղթում է *arg'-ը:

6. *Rēmo-ի որդին իր պապի՝ երկնային մեծ աստծու կրտսեր կրկնակն է և նույնպես բնութագրվում է «սպիտակ» հատկանիշով: Նա նույնպիսի հակադրության մեջ է իր հոր հետ, ինչպես վերջինս: Վարքով նա իր հոր հակապատկերն է՝ նրան բնորոշ են օրինապահությունը և սեռական մաքրությունը:

7. «Սև» հերոսի որդին հրաժարվում է իր հոր կնոջ հետ ինցեստային կապի մեջ մտնել և պատժվում՝ զոհվում, տարվում է անդրաշխարհ: Անդրաշխարհի սպիտակ շունը վերադարձնում, լիզելով վերակենդանացնում է նրան:

Վերջին երկու կետերը բնորոշ են հատկապես հայկական ավանդությանը և շատ կողմերով կրկնում են նախորդող հրադրությունը, այսինքն՝ երկրորդային հավելում կարող են լինել և նախնականը «սպիտակի» ու «սևի» երկյակ հակադրությունն է: Դեշտ է տեսնել, որ

այս վերականգնված առասպելը, հաճախ էպիկական մակարդակում, միանգամայն համապատասխանում է «հիմնական առասպելին», ուր ամպրոպի, մեծ աստծու որդին մի զանցանքի համար պատժվում է, զոհվում, բայց հետո վերածնվում է նոր, ավելի բարձր էությամբ, իր հետ բերելով նորացում, արդարություն, առատություն, պտղաբերություն և այլն: Հնարավոր է, որ առասպելի նախնական տարբերակում հակադրության անդամները եղած լինեին եղբայր-երկվորյակներ, որոնց հակադրությունը հետագայում է ձեռք բերել ավագ-կրտսեր տարբերակման սերնդային ձևեր:

Այս վերականգնված սխեման միայն առաջին մոտեցման արդյունք է, և քննարկվեցին միայն սահմանափակ տվյալներ, որոնց հիման վրա հնարավոր է դառնում բերված նախնական վերակազմությունը: Ստորև կդիտարկվեն ուսումնասիրության ևս մի քանի մասնավոր մոտեցումների հնարավորություններ:

Առասպելաբանական անունների վերլուծություններում անհրաժեշտ է քննարկել նրանց բոլոր հնարավոր իմաստավորումները, որոնք իրար փոխլրացնելով,միասին ստեղծում են առասպելական հերոսի կերպարը և առասպելույթը: Այս տեսակետից հատկանշական է *arg'- արմատի «արագ» իմաստը, որն ուղակի հակադիր է *rē- «հանգիստ լինել» արմատին: Այս արմատների առաջացրած իմաստաբանական շարքերի քննությունը և նման հակադրությունների բացահայտումը հնարավորություն կտա խորացնել մեր պատկերացումները վերականգնված առասպելի և ընդհանրապես առասպելաստեղծ մտածողության լեզվական հիմքերի վերաբերյալ:

Առասպելաբանական ուսումնասիրություններում, առավել քան մյուս հոգեբանական ուղղությունները և հատկապես Ֆրոյդիզմը, արդյունավետ են Կ.Գ.Յունգի վերլուծական հոգեբանության մոտեցումները և արքետիպերի տեսությունը: Արքետիպերը՝ «կոլեկտիվ անգիտակցական», որոշ չափով կենսաբանորեն, գենետիկորեն պայմանավորված սխեմաներ են, որոնց հիման վրա և ձևավորվում են աշխարհի ժողովուրդների, իրար այնքան նման, առասպելական կերպարները և մոտիվները, հոգեկան հիվանդների տեսիլքները, արվեստագետների ստեղծագործությունները և այլն, որոնք արտացոլումն են ոչ միայն արտաքին աշխարհի իրականության, այլև մարդու հոգում ընթացող «դրամայի»: Ակնհայտ է վերակազմված առասպելի հերոսների համապատասխանությունը այդ դրամայի կերպարներին: Դրանք են՝ «ստվերը», մարդու՝ զազանային նախնիներից ժառանգած վայրի բնազդների և զսպված ցանկությունների անգիտակցական մարմնավորումը, «անիման» (հոգին)՝ ամեն մի տղամարդու ներաշխարհում, մանկուց չտարբերակվող, բայց հետո անգիտակցականի մեջ անցնող սեփական էության կանացի հատկանիշների և մոր նկատմամբ մանկական պատկերացումների համալիրը և «իմաստուն ծերունին»՝ «իմաստի արքետիպը» (տես օրինակ, Յունգ 1991, 111 հտն. և այլուր): Այդ իսկ պատճառով

վերականգնված առասպելը լավագույնս դրսևորվում է ոչ թե արխայիկ, այլ հերոսական առասպելներում և էպոսներում (տես ստորև), որտեղ առավել ակնհայտ է յունգյան հոգեբանության պատկերը (հմմտ. յունգյան մոդելների համապատասխանությունը հատկապես ասպետական վեպերին, տես Մելետինսկի 1994, 167)։ Ըստ Յունգի և նրա հետևորդների, «ստվերի» դրսևորումն է «առասպելաբանական խաբեբայի»՝ թրիքստերի կերպարը (հմմտ. հուն. Հերմես), և հատկանշական է, որ քննարկված առասպելներում հաճախ հանդես է գալիս հակառակորդին խորամանկությամբ հաղթելու մոտիվը։

Ընդհանրապես գույների ֆիզիոլոգիական ընկալումը և գունային հակադրությունների դրսևորումներն առասպելաբանության բարդ, լիովին չուսումնասիրված խնդիրներից են (Թըրներ 1983, 71-103. Սերով 1990)։ Արդեն ասվել է, որ մուգ մազերով և պիգմենտացիայով անձինք առավել ուժեղ սեքսուալ հակումներ են առաջացնում, քան բաց գունավորում ունեցողները (տես նաև Թըրներ 1989, 91. Սերով 1990, 229), որը և արտացոլվել է վերականգնված առասպելում։ Առասպելի որոշ դրսևորումներում «սև հերոսը» հաճախ հանդես է գալիս ոչ թե ուղղակի սև կամ սովորականից թուխ, այլ կապույտ գունավորմամբ (Վիշնու, Ռամա, Կրիշնա, հմմտ. և արևելակովկասյան հերոսի ծնունդը կապույտ քարից՝ տես Դալգատ 1972, 287)։ Սա կարելի է համեմատել ամպրոպային ամպերի գույնի հետ, որը հակադրվում է արդեն ոչ թե սպիտակին, այլ դեղինին՝ արևի գույնին (հմմտ. ամպի հետ համեմատվող Սանասարի կնոջ Դեղձուն-ծամ անունը, նույնը առավել ակնհայտ հանդես է գալիս Կրիշնայի և նրա կնոջ գույների կապույտ-դեղին հակադրության մեջ, տես Սերով 1990, 304 հտն.)։ «Սև հերոսի» իրական սևամորթների հետ հնարավոր համադրության մասին կխոսվի երրորդ գլխում։

Ռաման և նրա երկվորյակ եղբայրները ծնվում են իրենց մայրերի՝ 2։1 հարաբերությամբ խմած կաթնային խմիչքի հետևանքով («Ռամայանա» I 7), իսկ Սանասարը և Բաղդասարը Ծովինարի՝ կաթնաղբյուրից խմած մեկ ու կես բուռ ջրից։ Կուխուլինի մայրը ևս հղիանում է խմելիս, որը թույլ է տալիս վերականգնել հնդեվրոպական «սև» հերոսի հղացման առասպելը (հմմտ. կովկասյան «սև» հերոսի հղացումը գետափնյա արկածի հետևանքով)։

Հայկական, հռոմեական, սպարտական, ապա նաև պրուսական ու իռլանդական տվյալների հիման վրա վերականգնվում է «Սպիտակ» քաղաքից ծագող երկվորյակների՝ աստծու որդիների կողմից նոր, «Սև» քաղաքի հիմնադրման առասպելը։ Հետագայում նրանք «երրորդը հաղթում է եռակիին» առասպելաբանական սխեմայի մի դրսևորմամբ հաղթում՝ վերացնում կամ յուրացնում են «Սպիտակ» քաղաքը, դրանով յուրացնելով նաև վերջինիս հատկանիշները՝ մշակութային տարածք, որտեղից կարող է սկսվել նոր տարածքների գրավման նույն սխեմայով ընթացող հաջորդ փուլը։

Արդեն Ժ.Դյումեզիլը, քննարկելով Հռոմի հիմնադրման և Մարս

ատծու հետ կապված առասպելներն ու հատկապես լատինական «վեր սակրում» ծեսը, կապել է դրանք հնդեվրոպացիների կողմից նոր հողերի յուրացման մեխանիզմի հետ (Մարսը առաջնորդում է պատանիների խմբին, որոնք նոր վայրերում նոր հասարակության և քաղաքի հիմքերն են դնում. տես Դյումեզիլ 1970 I, 208): Վերևում բերված այլ ժողովուրդների համանման առասպելները իրական հիմք են ստեղծում այս վերակազմության համար, ապա և լրացնում ու խորացնում են այն: Հին քաղաքը համադրվել է «սպիտակի», նորը՝ «սևի», իսկ պատանիներն ու նրանց առաջնորդը՝ *Rēmo-ի հետ (այս համատեքստում կարող են քննարկվել հնդեվրոպական «սպիտակ» անվանումներով քաղաքները՝ Ալբա, Արգոս, Վիեննա, Բելգրադ և այլն, տես Իվանով 1981, 165):

Այսպիսով, կարելի է տեսնել, որ վերականգնված առասպելի կերպարների և նրանց հարաբերությունների միջոցով հին հնդեվրոպական իրականության մեջ կարող էին կոդավորվել ողջ տիեզերքը՝ սկսած երկնային մարմինների շարժումից մինչև երկրային օբյեկտներն ու պրոցեսները, մարդկությունը, նրա էթնիկական բաժանվածությունից մինչև պատմությունը, ցեղերի շարժումները, սոցիալական ու ընտանեկան կառույցները, մարդու տարբեր հասակները, ֆիզիոլոգիական ընկալումներն ու հոգեբանական երևույթները: Սա վկայում է այս առասպելի էական նշանակությունը արխայիկ, ապա և առավել զարգացած հասարակություններում, և բնութագրում այն որպես մարդկային ստեղծագործ ոգու կարևոր դրսևորումներից մեկը, բազմաթիվ էպոսների նախասկիզբը:

3

Վերականգնված առասպելի առավել բացահայտ դրսևորումները երևան են գալիս հնդեվրոպական և որոշ ոչ հնդեվրոպական ժողովուրդների էպոսներում: Այն ակնհայտ է հայկական բոլոր վիպաշարերում:

Հայաստանի տարածքում այս առասպելի առաջին հայտնի դրսևորումը պետք է համարել Քարաշամբի գավաթի վրա պատկերված էպիկական սյուժեն (Ն.Ք. III և II հազարամյակների սահմանագլուխ, այսպես կոչված «թռեղք-վանաձորյան» միջին բրոնզեդարյան մշակույթ), որտեղ հերոսը շան հետ վարազ է որսում, ապա, ըստ երևույթին, տարվում «արքայի» մոտ, որին հետևում է մեծ կռիվը մարդկանց երկու տարբեր խմբերի միջև: Այս պատկերները միանգամայն ճշգրիտ կերպով վերլուծվել են Վ.Հովհաննիսյանի կողմից, որպես հնդեվրոպական առասպելաբանական մի սյուժեի դրսևորում, ընդ որում, հնդեվրոպական վիպական զուգահեռների թվում բերվում են արդեն վերականգնված առասպելի համատեքստում քննարկված Դիարմայդի, Զիգֆրիդի, Արտավազդի, Տրդատի վերաբերյալ լեգենդները (Հովհաննիսյան 1988, 156-160, սրանց կարելի է ավելացնել նաև քարթվելական տվյալները, որոնք, ինչպես ասվեց, համարվում են փոխառություն

հնդեվրոպականից)։ Գավաթի պատկերները լավագույնս կարող են մեկնաբանվել հունական «կալիդոնյան վարազի» որսի առասպելի հիման վրա, որի հիմնական հերոսներն են Մելեագրոսը կամ Մելանիոնը (համտ. *mel- «սև») և շիկահեր Ատալանտան, որոնք և «Ֆրանսուայի սափորի» վրա պատկերված են սև և սպիտակ, սև վարազի ու սպիտակ շան հետ (այդ մասին, «սև որսորդի» համատեքստում տես Վիդալ-Նակե 1986, 119-120)։ Ձևը, որպես պատիժ, այս զույգին վերածում է առյուծների, որպեսզի նրանք չկարողանան զուգավորվել, քանի որ հին հավատալիքի համաձայն էգ առյուծը կարող է զուգավորվել միայն ընձառյուծի հետ (տես MHM I, 120)։ Գավաթի ստորին գոտու վրա պատկերված իրար փաթաթված առյուծներն ու ընձառյուծներն ակնհայտորեն միևնույն պատկերացումների արտացոլումն են։ Ասվածը նորից հավաստում է «թռեղք-վանաձորյան» մշակույթի հնդեվրոպական բնույթը։

Առաջին հայկյանների վերջին ներկայացուցիչներն են Արամը և Արան, որոնց առասպելների հիման վրա հենց կատարվել է վերակազմությունը։ «Վիպասանքում» «սև ձիավոր» Արտաշեսի հորը փրկում է սպիտակ շունը։ Արտաշեսի կին Սաթենիկը սիրում է նրա հակառակորդ Արգավանին (համտ. *arg'- չնայած իր անվան իրանական տեսքին, այս անունն այսպիսով կարող է փոխառված լինել ինչ-որ «կենտումային» մի լեզվից և հետագայում համապատասխանեցվել շարքի անվանացանկին)։ Նրան սպանում է Արտաշեսի ժառանգորդ Արտավազդը, որը և ի վերջո շղթայվում է «Սև լեռան»՝ Մասիսի վիհում և շները լիզում են նրա շղթաները ազատելու համար նրան այնտեղից։

«Պարսից պատերազմում» Արշակ թագավորը ներկայացվում է որպես սև և թավ, իսկ իր ապագա կնոջ ամուսնու սպանվելու պահին համեմատվում կինջի՝ վարազի հետ (Փավստոս IV 15)։ Նրա հակառակորդն է Մերուժան Արծրունին (համտ. *arg'-), իսկ որդին՝ Պապը, որոշակի բախման մեջ էր իր Մուշեղ սպարապետի հետ։ Վերջինս սպանվում է հաջորդ Վարազդատ («վարազատուր») արքայի կողմից (վերջինիս պատմականությունը վկայված չէ օտարալեզու աղբյուրներում)։ Կարծել են, թե արալեզները Մուշեղին կվերակենդանացնեն, ինչպես Արա Գեղեցիկին, և ինչպես ասվեց, Մուշեղի ու վարազների հակադրությունն արտացոլվել է նույնիսկ «Շահնամեում» (այս հատվածները բարգմանված կան նաև հայերեն)։ «Տարոնի պատերազմում» Դեմետր և Գիսանե երկվորյակային կերպարները Հայաստան են գալիս իբր Հնդկաստանից և Մուշի շրջանում հիմնում Վիշապ քաղաքը։ Գիսանե անունը կապված է «գես» բառի հետ, և նրանց հաջորդներն էլ նկարագրվում են որպես սևամորթ ու գիսախռիվ, գլուխներին ծամ պահող։ «Մեր» կողմի հակառակորդներն են Արծան քրմապետը և նրա որդի Դեմետրը, կռվում էլ կարևոր դեր են կատարում Արծրունյաց և Արջուց իշխանները, որոնց անունները կարող են ակնարկել նման հնչող նախնական *arg'-ը։ Այս տվյալները վերլուծվում են ընդհանուր առասպելական-վիպական համատեքստում

(Աբեղյան Ա, 298-300, Ս.Հարությունյան, ձեռագիր), թեև կա նաև նրանց պատմական ընկալման տեսակետը (տես հատկապես Աբրահամյան 1974):

Հայերի քրիստոնեական դարձի վիպականացված պատմության մեջ (Ագաթանգեղոս), Գրիգոր Լուսավորիչը (հակադրության «լուսավոր» հատկանիշի կրողը) երկար ժամանակ անց է կացնում անդրաշխարհի հետ համադրելի Խոր Վիրապում (հմմտ. մեռնող և հարություն առնող Արա Գեղեցիկի հետ), իսկ նրա հակառակորդ Տրդատը աստծու հարսնացուներին՝ հռիփսիմյան կույսերին հալածելու պատճառով վերածվում է վարազի (հարցի քննարկումն այս դիտանկյունով տես Աղոնց 1948, 298 հտն. 1972, 381-382. Մելիք-Օհանջանյան 1964):

• «Սասնա ծռերում» երկվորյակներն իրենց քաղաքը հիմնադրում են «Սև սար» կոչվող լեռնային հանգույցում (Աբեղյան Ա, 333), ուրարտական դարաշրջանի Ուրմե (հմմտ. *rēmo-) երկրի տարածքում, իսկ Դավթի եղբայր-հակառակորդի անունը որոշ պատումներում Շուն Մելիք է: Էպոսի երկվորյակ Սանասարը տոհմական ավանդության մեջ Արծրունիների նախարարական տան հիմնադիրն է (Թովմա Արծրունի, I 6): Այլ տվյալներով Արծրունիները սերում են Սանասարի եղբայր Արգամոզանից (Խորենացի I 23), որի անունը հիշեցնում է հնդեվրոպական «կենտրոնային» *arg'-ը:

Արծրունի տոհմանունն ակնհայտորեն ծագում է *arg'-ից և կապված է թերևս ուրարտական Արծունիու-նի քաղաքանվան հետ (Բարխուդարյան 1960. հմմտ. Ս.Պետրոսյան 1991, 130), որը անվանաբանորեն հայ Արծն, Արծնի և նման տեղանունների հնագույն մի համապատասխանությունն է: Արծրունիների նախնական կալվածն էր Աղբակը (հմմտ. *albh - «սպիտակ») և հայկական էպոսին, այսպիսով, առավել չափով մոտ են հռոմեական տվյալները (հմմտ. Հռոմի հիմնադրումը ալբացի երկվորյակային հերոսի կողմից և այդ երկու քաղաքների հակամարտությունը «սևի» և «սպիտակի» հակադրության համատեքստում): Մյուս կողմից, էպոսի գլխավոր հերոս Դավթի կերպարը ծագում է հնագույն տարբերակի Սանասարի որդի, Մուշ քաղաքի էպոնիմ Մուշից (Աբեղյան Ա, 388-394) և այսպիսով, որոշակիորեն համապատասխանում Արամին հաջորդող կուսակալ Մշակին (<Մուշ - ակ), Մուշի մյուս էպոնիմ Մուշեղին և լյուդիական Կանդավլես-Մյուրսիլոսին (տես գլուխ երրորդ):

Հնդկական «Մահաբհարատա» էպոսում պատմվում է երկու եղբայրների որդիների՝ Կաուրավաների և Պանդավաների թշնամության մասին, ուր մի եղբայրը կույր էր («մութ» հատկանիշի կրողը), իսկ մյուսի անունն էր Պանդու «Գունատ», որի որդիներից ամենանշանավոր ռազմիկն էր Արջունան (*arg'-, այստեղ հակադրության դրական կողմը սպիտակներն են և կույր եղբայրը «միտրայական», իսկ գունատը «վարունայական» հատկանիշների կրողներն են, տես Դյումեզիլ I 170 հտն.): «Ռամայանան» Ռամայի կնոջը փախցնելու, անդրաշխարհ տանելու և վերադարձնելու պատմությունն է, ուր հերոսի հակառակորդը

համադրվում է հնդեվրոպական եռագլուխ հրեշի հետ: Հնդկական երրորդ նշանավոր էպոսի հերոս Կրիշնայի անունը նշանակում է «սև», իսկ նրա եղբայր Բալառաման Ռամա կոչվող հերոսներից մեկն է: Չնայած իր ուշ բնույթին, այստեղ ևս պահպանվել են հնագույն պատկերացումների հետքեր (Կրիշնայի գույնը համեմատվում է անձրևաբեր ամպի գույնի հետ, նա Արջունայի կառավարն է, եռակի հատկանիշներով Շիշուպալային հաղթողը, բազում հովվուհիների գայթակղիչը, մի գիշերվա ընթացքում նոր մայրաքաղաքի կառուցողը): Եվ Ռաման, և Կրիշնան համադրվում են ամպրոպային Ինդրայի հետ,բայց նրանք երկուսն էլ Վիշնու աստծու մարմնավորումներն են, (որոնցից մեկն էր վարազը) և Կրիշնայի հակառակորդն էր Ռամայի հակառակորդի մյուս կերպավորումը (տես օրինակ, Պուհվել 1987, 92-93, Դյումեզիլ II 114 հտն. և այլուր):

«Շահնամեում» Գուշտասպ թագավորի և նրա որդի Իսֆանդիյարի հակառակորդն է Արջասպը (< ավեստ. Արըջատասպա): Անխոցելի բրոնզամարմին Իսֆանդիյարի կռիվը Արջասպի դեմ համապատասխանում է նույնպես անխոցելի Կարնայի և Արջունայի հակադրությանը («Մահաբհարատա» VIII, այստեղ հաղթողը Արջունան է), որը ցույց է տալիս Արջասպ և Արջունա անունների ստուգաբանական կապը: Իսֆանդիյարը մինչ այդ հոր հրամանով շղթայված էր, և նա ու իր հայրը համապատասխանում են հայ. Արտավազդին ու Արտաշեսին, և ուրեմն՝ նրանց հակառակորդ Արջասպը՝ Արգավան-Արգամին (այսինքն և՛ Արգավան և՛ Արըջատասպա անունները պետք է որ կապված լինեն *arg'-ի հետ, ընդ որում այդ անունները ծագումով իրանական և հայկական չեն): Իսֆանդիյարին միանգամայն համապատասխանում է կովկասյան անխոցելի՝ կոփված մետաղե մարմնով սև հերոս Սասրըկվան, իսկ Արջասպին՝ այսպիսով, նրա հակառակորդ Երչխեու-Նարջխուուն: Իսֆանդիյարի անվան հնագույն ձևը՝ Սպընտոդատա՝ ցույց է տալիս, որ նա սերում է «սև» հատկանիշի հետ կապված Սպընտա Արմաիտի - Արմատայ երկրի դիցուհուց (հմմտ. Արամ և նման անունները, որոնց այն նման է առնվազն անագրամային մակարդակով):

«Շահնամեի» այս սյուժեն իր հիմքն ունի «Ավեստայում» և միջին իրանական «Յադգար Զարերան» պոեմում: Ի միջի այլոց, չի կարելի կովկասյան էպոսն իրանականի պարզ մեխանիկական փոխադրությունը համարել, խնդիրն ավելի բարդ է (տես գլուխ երրորդ): «Վիս և Ռամին» պոեմի մասին տես առաջին գլխում:

«Իլիականը» ներկայացնում է արգոսցի (հմմտ. *arg'-) հույների կռիվը տրոյացիների հետ (Փոքր Ասիայի արևմուտքում, որտեղ էր կենտրոնացած Հերմես-Կանդավլեսի պաշտամունքը, այստեղ էր նաև Արիմների տեղայնացումներից մեկը): Հակադրության պատճառը Տրոյայի արքայազնի կողմից Հեղինեին փախցնելն է և այստեղ ևս դրական կողմը, *arg'-ն է: «Ոդիսականում» Ոդիսևսը վերադառնում է երկարատև ճանապարհորդությունից՝ անդրաշխարհից, և փեսացուների ձեռքից ազատում կնոջը, ընդ որում նրա վերադարձին սատկում է նրա

Արգոս անունով շունը:

Սլավոնական և բալթյան ավանդություններում վերականգնված առասպելի անվանական դրսևորումներ ինձ հայտնի չեն, բայց «շուն սպանող» հերոսի հետ արդեն համադրված ուկրաինական լեգենդում (Իվանով 1977, 206) հակառակորդը գետի հուն է փորում, ինչպես պարտված Տիփոնը, և լիտվական մեծ իշխանների ավանդական անվանացանկի անունները՝ Խվոստ («պոչ»), Վոլկ («գայլ») և Դավիլ (նույնարմատ Կանդավլեսի երկրորդ բաղադրիչի հետ), քննարկվել են այս համատեքստում (Տոպորով 1980, 48-49): Սպիտակ և սև աստվածներ նշանակող սլավոնական Բելոբոգ և Չեռնոբոգ դիցանունները ակնհայտորեն վերականգնված առասպելի հետ կապված պատկերացումների արձագանքներ են: Խեթա-խուռիական աշխարհում հայտնի էր «սև աստվածուհու» պաշտամունքը, կենտրոնացած Հայկական լեռնաշխարհին հարևան արևմտյան տարածքներում (Սամուխա, Պարնասսա, Լախուրամա), որը համադրվել է Արմաս լուսնաստծու և ընդհանրապես լուսնի՝ անհետացման (մթության), և համեմատվել լատ. Բելլոնա ռազմի սև դիցուհու հետ (Յանկովսկայա 1994, 57-58):

Կանդավլես անունը ծագումով թերևս ոչ թե լյուդիական է, այլ իլիրիական (Իվանով 1977, 181-182), որը ցույց է տալիս վերականգնված առասպելի հետքերն այդ անհետացած հնդեվրոպական լեզվում: Հռոմեական, գերմանական և իռլանդական էպոսներում այստեղ վերականգնված առասպելի դրսևորումների մասին խոսվել է բավարար չափով: Այս դրսևորումները պատահական չեն, նրանք ցույց են տալիս, որ *rēmo- կերպարը սկզբնապես աստված չէր, այլ աստծու որդի, անդրաշխարհ գնացող և վերադարձող իսկական էպիկական հերոս:

Վերևում քննարկվեցին վերականգնված առասպելի միայն մի քանի էպիկական դրսևորումներ, իրականում այն ավելի լայնորեն է ներկայացված: Կարելի է կարծել, որ այն կազմում է հնդեվրոպական նախնական էպոսի հիմքերից մեկը, և բազում ընդհանրություններ, որոնք աշխարհի էպոսներում տիպաբանական են համարվել, կարող են դիտարկվել որպես ընդհանուր ժառանգության արդյունք: Հայաստանի հարևան ոչ հնդեվրոպական, խուռիական, քարթվելական, կովկասյան ավանդություններում վերականգնված առասպելի զուգահեռները քննարկվել են վերևում:

4

Ահա թե ինչպես է Տակիտոսը նկարագրում գերմանական մի ցեղ (Գերմանիա 43, 6): «Հարիները, բացի իրենց ուժից, որով նրանք գերազանցում են թվարկված ժողովուրդներին, կատաղի են բնույթով և վարպետորեն զարդարում են իրենց կատաղությունն արվեստի և ժամանակի ընտրության օգնությամբ: Նրանք սևացնում են իրենց

վահաններն և ներկում իրենց մարմինները: Նրանք ընտրում են խավար գիշերներ իրենց ճակատամարտերի համար. բացարձակ խունապի և մթության մեջ նրանք սարսափ են ներշնչում ինչպես ուրվականների մի բանակ: Ոչ մի թշնամի չի կարող դիմակայել այս արտասովոր և կարծես ցնորական տեսարանին»: Այս ցեղանունը կապում են Օդինի երանելի անդրաշխարհի՝ Վալհալլայի բնակիչների, կռվում զոհված քաջ ռազմիկների՝ էյնհերիների անվան հետ: Ամեն օր նրանք կռվում են, ընդ որում, զոհվածներին վալկիրիաները վերակենդանացնում են, իսկ հետո մասնակցում խնջույքի, ուր ուտում են մշտապես վերակենդանացող Սեհրիմնիր վարազի միսը: Կարծիք կա, որ հարին նույնիսկ ցեղանուն չէ, այլ ռազմիկների մի հասարակության անուն (հարցի քննարկումը տես Դյումեզիլ 1970, 112), համապատասխան հնդեվրոպական նվիրագործված ռազմիկների եղբայրություններին:

Ահա այսպիսի, «սև», հնարավոր է, նույնիսկ մրով ներկված ռազմիկների առասպելական մարմնավորումներն են Արամը և նրա զորքը: Թովմա Արծրունուն շարունակողի մի վատ պահպանված հատվածում (IV 18) խոսվում է Լեզվո (հետագայում՝ Լեզք) գյուղի շրջանում Շամիրամի սպանած ռազմիկների կամ Արայի վերքերը սպիանալու մասին (տես Աբեղյան Մ, 67-68): Արալեզների կողմից Մուշեղին վերակենդանացնելու հավատը ևս պայմանավորել են նրա քաջ ռազմիկ լինելով (Փավստոս V 36): Զոհվելուց հետո վերածնունդը միայն առանձնահատուկ ռազմիկների մենաշնորհին է ենթադրվել, այսինքն միջնադարյան հայ իրականության մեջ ևս երևում են հնդեվրոպական ռազմիկների եղբայրության հետքերը, որի մնացորդները պահպանվել են թուխ մանուկների հետ կապված պատկերացումներում: Ըստ Խորենացու, Արամը, որը գերադասում է մեռնել, քան տեսնել, թե օտարներն ինչպես են ոտնակոխ անում իր հայրենիքի սահմանները, ընդարձակում է Հայաստանը բոլոր կողմերից: Նա հիսուն հազարանոց երիտասարդ ռազմիկների զորքի առաջնորդն է: Հատկանշական է նրա առաջին ճակատամարտի (մեդացիների դեմ) պահի ընտրությունը՝ «յառաջ քան զծագելն արեգական», որպես երիտասարդ, «սև որսորդի» հետ համադրելի, երկրի սահմաններում տեղայնացվող գիշերային ռազմիկների առաջնորդ:

Հայկը որպես տոհմի հիմնադիր, ուր իրար են հաջորդում «սպիտակի» ու «սևի» հետ կապված կերպարներ, տեսականորեն կարող էր համադրվել «սպիտակի» հետ: Ըստ որոշ հեղինակների հայ ցեղանունը հին նախախեթերի և խեթերի հաթի ցեղանվան կանոնավոր հայկական զարգացման արդյունքն է (Ի. Յենսեն, Հ. Տաշյան, Ի. Դյակոնով): Վերևում հիմնավորվել է Հայկ և հայ անունների կապը հնդեվրոպական *poti- ի հետ, սակայն հնարավոր է երկու տարբեր ծագումով, բայց հետագայում նույն կերպ հնչող անունների բաղարկությունը: Թեև հայ ցեղանունը Հայասայի հետ կապված համարող հեղինակները չեն ընդունում հայ<հաթի կապը, բայց Հայասայի բնակչության հայկական ծագման դեպքում միանգամայն

հնարավոր է պատկերացնել, որ Հայասա տեղա-ցեղանունը նույնպես ծագում է հաթի ցեղանունից, ուր թ-ն հայերենի օրինաչափություններով վերածվել է յ-ի: Այս ցեղանունը համադրում են «արծաթ» նշանակությամբ մի արմատի հետ (տես հաջորդ գլխում), այսինքն, Հայկը, որոշ հավանականությամբ, իրոք կարող էր համապատասխանել «սպիտակ» հերոսին:

Հայոց առաջին ազգածին նահապետները՝ Հայկից մինչև Արամ և Արա Գեղեցիկ, հայոց արարչագործության առասպելի հերոսներն են՝ նրանք են հիմնադրում երկիրը, մայրաքաղաքը, արքայական և իշխանական տոհմերը, նրանց անուններով են կոչվում ժողովուրդը, լեռներ, նահանգներ, բնակավայրեր: Հայկի զավակների հետ են կապվում նաև ժամանակի տերմինները (անվանումն առասպելաբանորեն համապատասխանում է արարմանը): Արարչագործության առասպելներում բոլոր կերպարներն այս կամ այն չափով համադրվում են առաջին տիեզերածին կերպարի հետ: Արամը, հայոց երկրորդ էպոնիմը, Հայկի մի «երկրորդ տիպարն» է (Աբեղյան Մ, 55) և Հայկը ևս շատ հատկանիշներով համապատասխանում է Արամին ու այստեղ վերականգնված սև հերոսին:

Սեբեոսի պատմության առաջին գլխում Բելն առաջարկում է Հայկին իր մոտ ապրել որպես որսորդ մանուկների պետ՝ «ունելով ի գործս զմանկունս ի տան իմոյ զորսականս»: Ի պատասխան Հայկը Բելին և նրա ժողովրդին «շուն» է անվանում , որից հետո և սպանում է նրան: Հայկական երիտասարդական եղբայրություններն ունեին իրենց պետերը, որոնք մանկտավագ էին կոչվում (Մնացականյան 1976, 194), և Հայկն, այսպիսով կարող է համարվել «շուն սպանող» հերոս և որսորդ-ռազմիկների՝ մանուկների պետի առասպելական մարմնավորումը, այսինքն համապատասխանել Արամին: Աստեղային առասպելում Հայկին համապատասխանող հուն. Օրիոնը որսորդ է, որը Բեոտիայում կոչվել է Կանդաոն: Այս անունը «շուն սպանող» Կանդավլեսի հին բալկանյան մի ձևն է, ռազմի աստծու մակդիրը (Իվանով, 1977, 181-182): Առասպելի մի տարբերակում Ապոլոնը Արտեմիսին ցույց է տալիս հեռվում լողացող Օրիոնի սև գլուխը, ներկայացնում է նրան որպես չարագործ Կանդաոն և խնդրում նետահարել նրան (Գրեյվս 1992, 114): Օրիոնը նաև «սև որսորդին» բնորոշ գիշերային որսի հորինողն էր (նրա համադրությունը «սև որսորդի» հետ տես Վիդալ-Նակե, 1986, 161): Օրիոնը կուրանում է և տեսողությունը վերստանում արևից: Հատկանշական է, որ Արամը ևս «Արա Գեղեցիկ» հեքիաթում կույր է և իր որդի Արային ուղարկում է Շամիրամի քաղաքը՝ Վան (ուրարտական արևի աստծու պաշտամունքի կենտրոնը, տես Հմայակյան 1990, 46), բուժամիջոց ձեռք բերելու (ՀԱՀ IX 144 հտն.): Արա Գեղեցիկի մասին մեկ այլ, դեռևս անտիպ մի հեքիաթում (FEI 4023-4181) ևս նրա հայրը՝ Վանի թագավորը կույր է, որը կարող է թերևս համապատասխան վերակազմության հնարավորություն տալ (հմմտ. «կույրի որդու» առասպելույթը՝ Քյոռօղլի և այլն): Ի միջի այլոց, Հայկ-Օրիոնի

համատեղությունը հյուսիսային կիսագնդում լավագույնս երևում է ձմռանը, երբ ամպրոպներ չեն լինում, այսինքն նրա համադրությունն ամպրոպի աստծու հետ թերևս նախնական չէ, այլ ուշ, երկրորդային երևույթ:

Արամի բոլոր հայտնի սխրագործությունները, որոնցով նա ընդարձակում է իր հայրենիքը, կապված են Հայաստանի սահմանների հետ: Հայկը Բաբելոնից է Հայաստան գալիս և հիմնում հայոց տունը՝ այսինքն նույնպես ընդարձակում բնակելի տիեզերքը: Բաբելոնի արքա Բելը գալիս է նրա վրա կռիվ ու սպանվում, և առաջին հայկյանների ամբողջ պատմությունը հակադրված է Բելի սերունդներին, ինչպես Սասունը Բաղդադին ու Մսրին էպոսում: Բելի անունն անկասկած կապված է աքադական Բել դիցանվան հետ, բայց հնդեվրոպական առասպելաստեղծ մտածողության մեջ այն նախ՝ կարող էր փոխարինել ամպրոպի աստծու հակառակորդի *wel- անվանը (որի հետ են կապվում գեղ- տարրը պարունակող որոշ անուններ հայկական ավանդության մեջ, տես Ա.Պետրոսյան 1987, հմմտ. *Wel - Բել անագրամը), և երկրորդ՝ իմաստավորվել նաև հնդեվրոպական *bhel- «փայլել, բաց գույն» արմատի հիման վրա՝ հմմտ. հայ բալ «մառախուղ», բիլ «կապույտ» (տես Սարաջևա 1986, 97), լատ. flavus «ոսկե- կամ կարմրադեղին», ռուս belyj «սպիտակ» և այլն: Հատկանշական է, որ Բելի անունը նույնարմատ է Բարշամ-Բաալշամինի հետ, որը հենց Բելի կերպարի մի այլ դրսևորումն է հայոց առասպելաբանության մեջ, և որն, ինչպես ասվել է, «սպիտակափառ» էր կոչվում: Հաշվի առնելով, որ Արամ-Բարշամ և Վահագն-Բարշամ հակադրությունների երկրորդ անդամը արևմտասեմական աստվածն է, այստեղ պետք է նշել, որ արևմտասեմական առասպելաբանության մեջ (Պալմիրայում) Բել կոչումը հանդես է եկել նաև որպես Արծու դիցանվան մակդիր՝ Արծու-Բել, որը պարզորոշ կերպով կարող էր համադրվել հայկական «սպիտակ» կերպար *Արծ-ի հետ (տես գլուխ երրորդ):

Այդպիսով, Հայկի ու Բելի, ինչպես և Արամի ու Բարշամի կռվի առասպելներում իրար են միահյուսվել հնդեվրոպական հերոսի հակառակորդ «սպիտակ» կերպարի և սեմական աստվածների գծերը: Հայկ (Սարս) մոլորակի անունը մի ուշ աղբյուրում զուգորդվել է խոզի հետ (տես Ալիշան 1895, 130): Եթե ճիշտ է Արամենակ անվան Արամեան-ակ մեկնաբանությունը, ապա այն նշանակում է ուղղակի «Արամի որդի» և Հայկը այստեղ նորից համապատասխանում է Արամին: Ըստ Խորենացու (I 10) Հայկի մեծ ընտանիքը բաղկացած էր շուրջ երեք հարյուր հոգուց: Այս թիվը, որպես ցեղի հասարակական կառույցի էական հատկանիշ, հանդիպում է և այլ հնդեվրոպական ժողովուրդների մոտ (հմմտ. օրինակ հռոմեական հեծյալների երեք հարյուրակները, որոնք կոչվում էին երեք տրիբների անուններով՝ Լիվիոս I 13, 8, և համապատասխանեցվում հնդեվրոպական ցեղերի եռաֆունկցիոնալ բաժանմանը՝ Դյումեզիլ 1992, 87-92): Սա կարող է ակնարկել հնագույն հայերի նույնատիպ հասարակական բաժանումը: Միևնույն

պատկերացումների հետ են կապվում նաև, ի վերջո, «երրորդ» և «եռակի» հերոսների առասպելները (հմմտ. Հորացիոսներ և Կուրիացիոսներ), որոնց հետ վերևում համեմատվել է նաև 300-ական սպարտացիների ու արգոսցիների կռիվը: Երեք հարյուր ընտիր ռազմիկների ինստիտուտը հայտնի էր հին հունական տարբեր քաղաքներում, և կազմակերպության այս ձևը բնորոշ էր նաև «սև որսորդների» հետ համադրվող էֆեբներին (Վիդալ-Նակե 1989, 25-26): Երեք հարյուր հերոս ռազմիկների պատմական ամենահայտնի կռիվը Թերմոպիլեի ճակատամարտն է, բայց հմմտ. նաև երեք հարյուր արագվացիների պատմական ուշ լեգենդը Վրաստանում, որը նույնպես կարող է հանգեցվել, ի վերջո, միևնույն նախատիպին: Հայերի արաբական միջնադարյան աղբյուրներից հայտնի ազգաբանության մեջ առաջին նահապետն է Արմինին (տես Տեր-Ղևոնդյան, 1971), ինչպես հունականում՝ Արմենոսը: Ասվածը նորից կարող է վկայել Հայկի և Արամի կերպարների որոշակի նույնացման մասին:

Արամը առասպելում համապատասխանում է հուն. Զևսին և խուռ.-խեթ. Թեշուբին, որոնք երկուսն էլ հանդես են գալիս որպես աստվածների թագավորներ: Հայաստանի մերձակա հին ցեղերի պանթեոններում գլխավորն էր ամպրոպի աստվածը (լուվ. Թարխունտաս, խուռ. Թեշուբ, հուն. Զևս), հրեշին սպանողը, և Արամը ևս պետք է որ այդպիսին լիներ: Արքայությունը հնդեվրոպական ավանդույթներում ծագում է ռազմական դասից (թեև արքան բնորոշվում է որպես լիակատար՝ իր մեջ երեք ֆունկցիաները ամփոփող կերպար), որի երկնային հովանավորն ու ներկայացուցիչն էր ամպրոպի աստվածը (հմմտ. օրինակ, Ինդրայի՝ աստվածների թագավորի կերպարը) և Արամն այսպիսով, հիշյալ երկնային արքաների հայկական, պատմականացած տարբերակն է (Արամիշ անունով աստվածների թագավորի մասին տես հաջորդ գլխում): Հատկանշական է, որ հայկական հեթանոսական դիցարանում Զևսի հետ համադրվող գլխավոր աստվածն էր Արամազդը (< իրան. Ահուրա-Մազդա, Որմիզդ, կոմմագենյան Օրոմազդես), որն իրանական նախատիպից բավական տարբերվող այդ անվանաձևը կարող էր ստանալ իր հնագույն հայկական նախորդի՝ Արամի անվան ազդեցությամբ:

Ելնելով ասվածից՝ Հայկ դիցանունը կարելի է համարել ուղղակի Արամի կոչումը՝ «տեր»: Բայց խնդիրն ավելի բարդ է: Հայկը հանդես է գալիս որպես առաջին ազգածին հերոսների նահապետ: Նրա երկնային, աստվածային նախատիպը պետք է լիներ աստվածների նահապետը, ապա նաև տիեզերքի արարիչը և «երկնային արքայության» առասպելում էլ նա համապատասխանում է առաջին, իսկ Արամը վերջին թագավորին: Հայկի որդին էր Արամանյակը և հաշվի առնելով հայր-որդի մշտական առասպելաբանական հակադրությունն այս շարքում, նա այստեղ համապատասխանում է Արամի՝ «սև» հերոսի հորը, այսինքն «սպիտակ» կերպարին (հմմտ. իռլանդական ավանդությունը, ուր որսորդ-ռազմիկների խմբի առաջնորդը՝ Ֆիննը նույնպես «սպիտակ»

կերպար է)։ Բելը նույնացվել է աստվածաշնչյան Նեբրովթի հետ, որը որսորդ է և աստվածամարտիկ կերպար (Ծննդոց 10, 8-10, տես նաև Մելյախ MHM II, 218-219), միանգամայն համապատասխան «սև» հերոսին։ Բելի անվան հետ նույնարմատ Բարշամ - Բաալշամինն էլ կարող է ներկայացնել արևի ատտծուն, ինչպես և նրա հակառակորդ Վահագնը, և Արամը ևս, որպես Բարշամի հակառակորդ կարող էր և որոշ «արևային» հատկանիշներ ունենալ, թեև այս առասպելները պարզորոշ կարող են քննարկվել արևի և ամպրոպի աստվածների հակադրության համատեքստում։ Հետաքրքիր է, որ Ժ. Դյումեզիլը, հռոմեական հերոս Կամիլլոսի արևածագին նախորդող և գիշերային ճակատամարտերը բացատրում է հերոսի արևային բնույթով (Դյումեզիլ III 101, հտն. և այլուր), և Արամի երեք հաղթանակների հաջորդականությունը՝ արևելք (մինչ արեգակի ծագելը), հարավ, արևմուտք կարող են ակնարկել արևի օրական շարժումը։ Ընդհանրապես իրար հաջորդող առասպելական հերոսները որպես որդիներ հակադրվում են իրենց հորը, իսկ իրենց որդիներն՝ իրենց, այսինքն հանդես են բերում հակադրության երկու անդամների հատկանիշները (տես օրինակ, Տոպորով 1977, 42, ծան. 44) և առասպելաբանական հակադրություններում էլ հակառակորդ կերպարները, գոնե առասպելի տարբեր փուլերում, բնութագրվում են միևնույն հատկանիշներով, որոնք փոխանակվում են (Իվանով, Տոպորով 1975, 49)։

Հետաքրքիր է, որ «Վահագնի երգի» տեքստում առաջին տողերում կրկնվող երկ- վանկը (որը ստուգաբանորեն կապվում է *dw- նախատիպի հետ) կարելի է բացատրել որպես երկվորյակության, ապա և *deiwo- դիցանվան անագրամ (հմմտ. Հարությունյան 1987, 53-54), իսկ «նա հուր հեր ունէր» տողում՝ տեսնել *Հերուն (< *perun-) դիցանունը, այսինքն այստեղ ևս կարծես ի հայտ են գալիս լուսավոր երկնքի և ամպրոպի աստվածների հնդեվրոպական անունները, բայց միավորված մեկ կերպարում («Վահագնի երգի» անագրամների մասին տես հատկապես Իվանով 1969ա. 1983ա. արևի և ամպրոպի աստվածների համադրությունը Վահագնի կերպարում՝ Արեշյան 1992)։ Այսպիսով, Հայկը և Արամը, որոնք պարզորոշ տարբերակվում են հին հեղինակների կողմից, հանդես են բերում խոր ընդհանրություններ, որոնք կարող են բացատրվել լուսավոր երկնքի (արևի) և ամպրոպի՝ աստվածների կերպարների միավորմամբ հին հայ ավանդության մեջ։

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱԶԳԱԾՆՈՒԹՅՈՒՆ

1

Արամը, հաղթելով իր հակառակորդին Կապադովկիայի Արգայոս լեռան մոտ, այս շրջանում կուսակալ է թողնում իր տոհմակից Մշակին, և Հայք երկիրն Արամի անունով օտարները կոչում են Արմենիա: Հունական ավանդության մեջ Արմենոսն արգոնավորդ էր: Արգոնավորդները Կոլխիդա՝ հնագույն մյուս անվանումով՝ Այա երկիրն են գալիս իրենց ազգակից Փրիքսոսի հոգու հետևից (Պինդարոս, «Պիթիական ներբողներ» IV 156-161) և հենց այս շրջանում էլ հիմնվում է Արմենոսի անունով կոչվող Արմենիա-Հայաստանը, որի հարևաններն էին Կոլխիդան և մոսխերի (մոսքերի) երկիրը: Հնդկական առասպելում առաջին Ռաման (Պարաշուռամա), որը հաղթում է Արջունա Կարտավիրյային, բհարգավա էր՝ առասպելական Bhṛgu-ի սերնդից, իսկ Արջունան՝ հայհայա (haihaya) լեգենդար ցեղի արքան: Տամիլների՝ ոչ հնդեվրոպական ծագման հնդիկների «Կերալոտպատտի» հին ստեղծագործության մեջ Պարաշուռամային է վերագրվում Մալաբարի ստեղծումը Հնդկաստանի հարավ-արևմուտքում: Այստեղի չորս երկրներից մեկը կոչվում էր Մուշիկա (այս աղբյուրը հնարավոր չեղավ ձեռք բերել և հղվում է ըստ Դիկշիտ 1960, 438, ծան. 57):

Հայագիտական գրականության Մշակը (<Մուշ - ակ) դիտարկվում է որպես մուշկ-փռյուգացիների էպոնիմ (հմմտ. փռյուգացիների mušku, muškaia անվանումները ասորեստանյան աղբյուրներում), իսկ Արամի և Մշակի ազգակցությունը՝ հայ-արմեններ և մուշկ-փռյուգացիների մերձավորության արտացոլում (հմմտ. Աղոնց 1908, 436, ուր մշակ և ռամիկ բառերը համեմատվում են «տեղաբնիկ» արամեացիների և մոսխերի ցեղանունների հետ. Աճառյան III 335, հարցի իր ժամանակի գրականությամբ. Մանանդյան Ե, 559. Երեմյան ՀԺՊ I 234. Գ.Սարգսյան 1988, 59): Փրիքսոսի անունը նման է փռյուգացիների հին ցեղանվանածևերին՝ Bryges, Briges, Phryges, Phryx, որոնք ակնարկում են *bhṛg- տիպի մի նախաձև, և Փրիքսոսի սրբարանը գտնվում էր մոսխերի (սեպագիր մուշկու ցեղանվան հունական համապատասխանությունն է) երկրում, կոլխերի, իբերների և հայերի միջև (Ստրաբոն I 2, 39. XI 2, 17-18): Այսպիսով, Փրիքսոսը կարող է պատկերացվել որպես փռյուգական տարրի էպոնիմ՝ անվանադիր նախնի, որի սրբարանի տեղը կարող է ակնարկել նրա ցեղի հնագույն տեղայնացումներից մեկը: Նույն տարրի հետ են կապվում նաև արգոնավորդները՝ Փրիքսոսի ազգականներն ու հայրենակիցները: Հատկանշական է, որ Ն.Ք. VIII դարի մի արամեական արձանագրության մեջ հիշվում է Ktk-ի (Կապադովկիա) թագավոր Brgy'-ն (Դյակոնով 1981,

53, ծան. 93)։

Բիրիգուի տոհմի անվանումը համեմատվում է փռյուգացիների ցեղանվան հետ (Դիկշիտ 1960, 436. Կոսամբի 1968, 89. Չատտերջի 1977, 51. Ս.Պետրոսյան 1979. այս տոհմը ուշ է մտել բրահմանների կազմի մեջ և «Ռիգ-Վեդայի» VII 18 հիմնում հանդես է գալիս որպես, ամենայն հավանականությամբ, ոչ հնդարիական ցեղ), իսկ Մուշիկան Բիրիգուի ցեղերից մեկն էր։ Ասվածը թույլ է տալիս այս ավանդությունների հերոսներին համարել փռյուգացիներին և նրանց ազգակից ցեղերին խորհրդանշող առասպելական կերպարներ։ Բերված համապատասխանությունները թույլ են տալիս համադրել ոչ միայն Արամ-Արմենոս-Ռամա, Արգայոս-արգոնավորդ-Արջունա, Մշակ-մուշկեր-Մուշիկա, այլև Հայք, Այա և հայհայա անվանումները, որտեղ Հայքը Հայաստանն է, Այա-Կոլխիդան՝ միևնույն շրջանի մի երկիր, իսկ հայհայա անունը կարող էր Հնդկաստան հասցվել բհարգավաների ցեղի կողմից, որպես հնագույն առասպելա-պատմական հիշողություն և հարմարեցվել տեղի առասպելաբանությանը և աշխարհագրությանը։

Մուշկերի ծագման և հնագույն տեղայնացման վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ։ Նրանք համարվել են Բալկաններից գաղթած փռյուգացիներ, կամ Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից շրջանների հին բնակիչներ, որոնց անվանումը տարածվել է նաև փռյուգացիների վրա։ Մուշկերին սովորաբար հնդեվրոպական ծագում է վերագրվում, թեև վրացի գիտնականները նրանց համարում են քարթվելական ցեղ։ Ի.Դյակոնովը Ն.Ք. XII դարում ասորեստանյան աղբյուրներում հիշվող «արևելյան մուշկերին» համարում է Բալկաններից ներգաղթած վաղնջահայկական տարրը (տես օրինակ, Գերնի 1948, 46-47. 1987, 37. Մակկուին 1983, 55. Մելլինկ 1965. Խազարածե 1984. Դյակոնով 1968, 118 հտն. Ա.Պետրոսյան 1991ա. Քոսյան 1991, 74-77. 1996, 207, 216-217, ծան. 1,2,51, հարցի գրականությամբ)։

Այս աշխատության մեջ արդեն բերված և ստորև քննարկվելիք փաստերը պարզորոշ վկայում են «արևելյան» և «արևմտյան» մուշկերի, անտիկ մոսխերի և փռյուգացիների ազգակցությունը։ Մուշկ ցեղանունը կապված է համարվում հյուսիսարևմտյան Փոքր Ասիայի՝ Տրովադայի և Փռյուգիայի շրջանի Մյուսիա երկրանվան հետ (Դյակոնով 1968, 222-223, ըստ Ա.Գյոտցեի և Պ.Կրեչմերի), որը վերականգնվող առասպելի նշանակալի տեղայնացումներից մեկն էր (հմմտ. Արիմուս արքայի հիշատակությունն այստեղ, Հերմես-Կանդավլեսի առասպելը և այլն)։

Անտիկ հեղինակների տվյալները նշում են փռյուգացիների և մյուսիացիների՝ փռյուգների և մյուսերի (միսերի) մերձավոր ցեղակցությունը, թեև տարբերակում են այդ ցեղերը (փռյուգների վերաբերյալ հին հունական աղբյուրների մանրամասն տեսությունը տես Մոհսենա 1985)։ Ըստ Ի.Դյակոնովի, փռյուգների ինքնանվանումը պետք է որ կապված լիներ մյուսացիների ցեղանվան հետ՝ musa, ի տարբերություն արևելյան մուշկերի, որտեղ վերջին k-ն համադրելի է հայերենի հոգնակիության ք ցուցիչի հետ (տես Դյակոնով 1968, 223.

ծան. 87. 1980, 363. 1992, 53): Հեղինակի կարծիքով, ինչպես ասվեց, «արևելյան մուշկերը» հենց վաղնջահայերենի կրողներն էին (այս տեսակետը չի ընդունվում հարցին իրազեկ այլ գիտնականների կողմից): Ըստ անտիկ աղբյուրների մեծ մասի, փռյուգացիները և մյուսիացիները Փոքր Ասիա են անցել Բալկաններից (Մյուսիա երկրանվան զուգահեռը կա և Թրակիայում), ուր փռյուգացիները նախապես կոչվել են բրիգներ (Հերոդոտոս VII 73): Սակայն ամենահին աղբյուրը՝ Հոմերոսը ոչինչ չի ասում փռյուգների բալկանյան ծագման մասին, իսկ ավանդության համաձայն մյուսիացիները հնում ապրել են ավելի արևելք՝ Բիթյունիայում (Ստրաբոն XII, 4,8): Հատկանշական է, որ Հերոդոտոսի (II, 2) և այլոց մոտ փռյուգացիները ոչ միայն Եվրոպայից գաղթած բարբարոսներ են, այլ և եգիպտացիների հետ իրենց հին ծագմամբ մրցակցող ժողովուրդ (տես Մոիսեևա 1986, 16, ուր այս փաստը բացատրվում է փռյուգացիների հին անատոլիական մշակութային ժառանգորդությամբ): Կարծիք կա, որ խեթական աղբյուրների Ասուվա երկիրը (Փոքր Ասիայի արևմուտքում) արդեն փռյուգական է եղել: Ակնհայտ է, որ Փոքր Ասիայի և Բալկանների հարևան տարածքները արդեն Ն.Ք. III հազարամյակից կազմում էին էթնոմշակութային մի ամբողջություն, և բալկանյան ցեղերի անցումը Անատոլիա կարող էր տեղի ունենալ Ն.Ք. II հազարամյակի ամբողջ ընթացքում (տես օրինակ, Գինդին 1981, 169 հտն. Մոիսեևա 1985, 72): Ասվածը ցույց է տալիս, որ փռյուգացիները և մյուսիացիները ապրել են Փոքր Ասիայում բավական հնուց և հնարավոր է, որ նրանք Բալկաններ են անցել Փոքր Ասիայից, ապա նորից վերադարձել, ըստ երևույթին մի քանի էտապներով:

Հին հունական հեղինակները հայերին (արմեններին) համարել են փռյուգական գաղթականներ և փռյուգացիներին մոտ լեզվով խոսող մի ցեղ (Հերոդոտոս VII 73. Եվդոքսոս, ըստ Ստեփանոս Բյուզանդացու «էթնիկայի», այս տեղեկությունների քննարկումը տես օրինակ, Ադոնց 1972, 306-307): Հայերենը երկար ժամանակ համարվել է թրակափռյուգական լեզուներից մեկը: Գիտության ժամանակակից տվյալների համաձայն կասկածելի է և թրակա-փռյուգյան, և փռյուգա-հայկական չափազանց մոտ ազգակցությունը, իսկ փռյուգերենը հունարենին մոտ մի լեզու է պատկերացվում (տես Բայուն, Օրյոլ 1988): Բայց, մյուս կողմից, պահպանված հնդեվրոպական լեզուներից հայերենին առավել մոտն է հունարենը, իսկ փռյուգերենը, թրակերենը և բալկանյան մյուս անհետացած բարբառները նույնպես պետք է որ լինեին հայերենի մերձավոր ազգակիցները:

Ըստ Ի.Դյակոնովի phrug- ցեղանունը կարող էր տարածվել և այլ, փռյուգներին մոտ ցեղերի վրա, ինչպես և mus- ցեղանվան դեպքում է (Դյակոնով 1980, 365): Վերևում բերված առասպելների համադրությունը թույլ է տալիս վերականգնել առասպելական կերպարների մի այսպիսի շարք՝ *bhrg- , *rēmo- , *mūs- (համտ. հնդ. Բհրիգու, Ռամա, Մուշիկա անունները), որոնք ինչ-որ կերպ կապված կամ հակադրված են *arg'- և

(h)ay- արմատներով կոդավորվող կերպարներին:

Այս տվյալների առասպելաբանական մանրամասն քննությունն այստեղ չի կատարվի, բայց ակնհայտ է, որ բերված հինգ արմատներով կոդավորվում են ոչ միայն առասպելի հերոսները, այլև իրար հարևան տեղանուններ կամ էթնիկական միավորներ ամենատարբեր վայրերում՝ Բալկաններից Հնդկաստան (օգտագործելով Կ.Լևի-Ստրոսի տերմինաբանությունը սա կարելի է կոչել առասպելի «էթնիկական կոդ»): Այս առասպելական անունները պետք է որ հանդես գային այդ անուններով կոչվող ազգակից ցեղերի՝ փռյուգների, հայ-արմենների, մուշկ-մյուսիացիների առասպելներում որպես էպոնիմներ, և այդ ցեղերի հարաբերությունները են նաև արտացոլվել էպոնիմների հետ կապված սյուժեներում: Ընդ որում, միևնույն անուններով կարող են կոչվել ոչ միայն իրար ազգակից ցեղերը, այլև միևնույն ցեղի տարբեր հատվածները, այնպես որ տեսականորեն հնարավոր է, օրինակ, «արևելյան մուշկերի» հայկական ծագումը: Բայց, չնայած դրան, *arg'- և *(h)ay- արմատների կրողները որոշակիորեն առանձնանում են մյուսներից: *Arg'- ը սովորաբար հակառակորդ է, իսկ hay-ով թվում է թե կոդավորվում է այն երկրի և ցեղի հին անվանումը, որին տիրում են *Rēmo-ն և նրանով խորհրդանշվող էթնիկական տարրը (Ռաման հաղթում է և ոչնչացնում Արջունային և նրա ցեղը՝ հայհայաներին, Այան օտար մի երկիր էր, որի շրջանում Արմենոսի հետնորդները հիմնում են Արմենիան, իսկ Հայք երկիրը Արամի անունով կոչում են Արմենիա):

Վերականգնված առասպելի գունային անունները և պարզ վերլուծությունը բացահայտում են նաև մյուս անունների ստուգաբանությունը: Բրիգուները աստվածային էակներ էին, երկնային կրակը մարդկանց հանձնողները և քրմական դաս, կրակով զոհաբերության հիմնողները, իսկ Փրիքսոսի մոխական պատգամախոսը գտնվում էր Լևկոթեայի՝ «սպիտակ դիցուհու», Փրիքսոսի խորթ մոր սրբարանում (Ստրաբոն XI 2, 17): Բրիգու և Փրիքսոս անունները, այսպիսով, կարելի է կապել հնդեվրոպական *bhṛg- «փայլել, այրվել» արմատի հետ, որը համապատասխանում է Բրիգուի եղած ստուգաբանություններին: Մուշկա-Մշակ-Մյուսիա անունները պետք է կապվեն հնդեվրոպական «մուկ» արմատի հետ, որը նույնպես ծագում է գույն նշանակող արմատից (տես ստորև): Հայք, Այա և հայհայա ձևերի համար հիմք *Hayo- «մետաղ» (տես ստորև), որը կապում են *ai- «այրվել» արմատի հետ:

Փոքր Ասիայի արևմուտքում այս արմատներով են կոչվել հետևյալ հարևան երկրները՝ Փռյուգիա, Մյուսիա, Այոլիս (Aiolis, նոր տառադարձմամբ՝ Էոլիդա, էոլիացիներ): Այստեղ հիշվում են Արիմքի տեղայնացումներից մեկը, Արիմուս թագավորը, իսկ խեթական ժամանակներում՝ Արցավա երկիրը (թերևս *arg'- նախաձևից, տես Գինդին 1981, 20. այստեղ, ինչպես և ողջ հնդեվրոպական աշխարհում, կան *arg'-ի հետ կապված նաև այլ անուններ): Բերված անունները պատկանում են տարբեր ժամանակների ու էթնիկական խմբերի

(փռյուգա-մյուսիական, հունական, անատոլիական), բայց հատկապես այս տարածքը վերականգնվող հնդեվրոպական առասպելի անենավառ դրսևորումների մի շրջան էր, որտեղ տարալեզու տարրերը պահպանել էին հին առասպելի անվանացանկը:

Այս անուններն իրենց զուգահեռներն ունեն Բալկաններում՝ հմմտ. բրիգների, էոլիացիների, արգեադների, մյուսիացիների ցեղանունները և Արմենիոն քաղաքանունը:

Անտիկ մոսխերը տեղայնացվում են ներկայիս Ախալցխայի շրջանում՝ վրաց. Սամցխե-Մեսխեթիում, որտեղ էր գտնվում Փրիքսոսի միակ սրբատեղին: Այս երկրամասը հարևան է Մեգրելիային («Արգ երկիր», հմմտ. *arg'- , տես ստորև) և Արմենիա-Հայաստանին:

Առանձին պետք է ցույց տրվի Այոլիս, Այա, Հայք, հայհայա անվանումների կապը միևնույն անվանաբանական տարրի և երկրի հետ: Կարծում են, որ Aiolis-ի մեջ -oli-ն վերջածանց է (հմմտ. Արգոս, Արգոլիս) և էոլիացիների ցեղանունը նշանակում է «Այա երկրի բնակիչներ» (Հ.Հյոնիգսվալդ, հղվում է ըստ Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 908, ծան. 1): Այս Այան առասպելական մի երկիր է, հետագայում համապատասխանեցված Կոլխիս (Կողքիս)-Կոլխիդային, որը հնում տարածքով գոնե մասամբ համընկել է խեթական աղբյուրների Հայասայի հետ (տես ստորև), իսկ Հայասան սովորաբար համարվում է կապված հայ տեղանվան հետ: Այսպիսով, Այան, պետք է կարծել, որ տեղական Հայա(սա)յի հունական համապատասխանությունն է: Այս երկրանունը հանդես է գալիս նաև կրկնված ձևով՝ Այայե (Այայի արքայի քրոջ կղզին է), որը և ուղղակիորեն համապատասխանում է հայհայա ցեղանվանը:

Այս փաստերի լույսի տակ պատահական չէ, որ բերված անվանաբանական տարրերն առավել վաղ ի հայտ են գալիս հենց Հայասայում՝ հմմտ. համապատասխանաբար Հայասա, Թեգ-արամա, Արմատանա, Արգիյա ցեղատեղանունները միևնույն շրջանում: Այս անվանաբանական շարքի հարուստ դրսևորումների շրջան է նաև Վանա ծովից Մուշ ընկած տարածքը, հմմտ. Այա- արմատով տեղանունները Վանա ծովից հարավ, Ուրմե և Արմե Մուշի շրջանում, Արծաշքու, Արծանիա ուրարտական տեղանուններն իրենց բազում զուգահեռներով այլուրեք (տես Ն.Հարությունյան 1985): Հատկանշական է, որ Հայասայում և Ուրարտուում հնդեվրոպական *arg'- ի համապատասխանությունները հանդես են գալիս իրենց բնորոշ հայկական ձևերով՝ արծ- (հմմտ. Արածանի և Արծն, որոնք համապատասխանում են սեպագիր Arṣania և Arziia անվանումներին. վերջինիս համար տես Խաչատրյան 1971, 67):

Հետաքրքիր է նշել, որ Պարաշուռաման ուներ չորս եղբայր, նա հիմնադրում է Մալաբարը իր չորս երկրամասերով, որոնցից մեկն էր Մուշիկան, իսկ Արամը Հայաստանի չորս շրջանները հանձնել էր իրեն ազգակից չորս նախարարական տներին (Խորենացի I 14, II 8), ինչպես Արամի կերպարի կրկնակ Արտաշեսը՝ իր երեք որդիներին և Սմբատ

զորավարին (անդ, III 54)։ «Արևելյան մուշկերը» Ն.Ք. XII դարում Կադմուխի երկիրն են անցնում իրենց հինգ թագավորների գլխավորությամբ (АВИИУ 10)։ Ցեղի և երկրի նման բաժանման հետքեր կարելի է գտնել և այլուրեք (օրինակ, Յնդկաստանում և Իռլանդիայում), բայց չնայած դրան այստեղ կարելի է ենթադրել հնդեվրոպական առասպելի և նրա հետ կապված մի որոշակի ցեղախմբի առանձնահատուկ կազմակերպության դրսևորումը (հինգ արքա, որոնցից մեկը գլխավորն է)։

Այսպիսով մուշկ-մյուսիացիների և նրանց ազգակից ցեղերի առասպելաբանական անվանացանկի դրսևորումները ցույց են տալիս, որ նրանք հնուց ի վեր տարածված են եղել Բալկաններում (Թեսալիա, Մակեդոնիա, Թրակիա), Փոքր Ասիայի արևմուտքում (Տրովադա, Փռյուգիա, Լյուդիա), Յայկական լեռնաշխարհում և հարակից շրջաններում (Կապադովկիա, Յայասա, Ուրարտու-Յայաստան, Մեգրելիա, Մեսխեթի-Ջավախք, ապա և ինչ-որ մի ժամանակ հասել մինչև Յնդկաստան։

2

Ըստ Լեոնտի Մրովելու, հայերը, վրացիները, մեգրելները և կովկասյան մյուս ազգերը ծագում են Թարգամոսի (հայ. Թորգոմ) ութ որդիներից։ Ամենաավագ եղբայրը և մյուսների տիրակալն էր Յաոսը (Յայկ), որը սպանում է Նեբրոթին (Բել-Նեբրովթ) և տիրում Յայկական լեռնաշխարհին ու Անդրկովկասին։ Երկրորդ եղբայրն էր վրացիների նախնի Քարթլոսը, որը սկզբնապես հաստատվում է Կուրի և Արագվիի միախառնման շրջանի մի լեռան վրա, ամրոց և տուն կառուցում այնտեղ։ Լեռը, ապա և երկիրը կոչվում են Քարթլի՝ Քարթլոսի անունով։ Մահվանից հետո նա թաղվում է նույն լեռան վրա, և նրա գերեզմանը դառնում է տեղի բնակիչների առաջին սրբությունը։ Յետագայում լեռան վրա կառուցվում է Արմազ աստծու սրբարանը և լեռը կոչվում է Արմազ։ Քարթլոսի որդիներից աչքի են ընկնում հինգը։ Նրանցից առաջինն էր Մցխեթոսը, որ Արմազի դիմաց, Կուրի մյուս ափին կառուցում է մայրաքաղաք Մցխեթան և երկիրը թողնում իր ժառանգներին (Մրովելի 21 հտն.)։

Այս ավանդությունը վկայված է ուշ (XI դար), հունականացված անուններով, ակնհայտ է և հայկական ազդեցությունը։ Յայերը և քարթվելական ժողովուրդները լեզվական առումով ազգակից չեն իրար և կովկասյան ցեղերին, և այդ պատճառներով Մրովելու տվյալների օգտագործումը Անդրկովկասի ժողովուրդների ազգածագման և նախապատմության ուսումնասիրություններում թերագնահատվել են։ Բայց քննությունը ցույց է տալիս նաև այս աղբյուրի էական արժեքը։

Ընդհանուր առասպելաբանական համատեքստում ակնհայտ է, որ Քարթլոսը, որի անունով է իբր սկզբնապես կոչվել Արմազ լեռը և որի գերեզմանն է պաշտվել նույն տեղում Արմազի սրբավայրից առաջ,

ուղղակի համապատասխանում է Արմազին: Լեռան անվանումն այնտեղ ապրած և թաղված հերոսի անունով առասպելաբանական վերակազմության մեջ հավասարազոր է լեռան և հերոսի նույնացմանը, իսկ Արմազ անունը վկայում է արդեն Քարթլոս-Արմազ նույնության մասին, այսինքն Քարթլոսն այստեղ կարող է դիտարկվել որպես Արմազ աստծու մյուս անունը, նրա վիպական տարբերակը: Այս դիցանունն, ինչպես արդեն ասվել է, մոտեցնում են խեթա-լուվ. Արմաս լուսնաստծու, Ուրարտուի Արամու արքայի, իրանական Ահուրա-Մազդա և սրանից ծագող հայկական Արամազդ աստծու անուններին (Խորենացին էլ այստեղ հիշում է անպրոպային Արամազդի կուռքը): Բայց ակնհայտ է Քարթլոս-Արմազի համապատասխանությունը հայ. Արամին: Քարթլոսը Յաոս-Յայկի կրտսեր եղբայրն է, այսինքն սերնդային տարբերակման մակարդակում կարող է դիտարկվել որպես նրա որդին (հմմտ. Յայկ-Արամանյակ հաջորդականությունը): Քարթլոսի ավագ որդի Մցխեթոսը Մցխեթա քաղաքանվան հունականացված անձնավորումն է: Մցխեթա ձևը համապատասխանում է Սամցխե երկրանվանը (Ախալցխա, Ախալքալաք և հարակից շրջանները), որտեղ սա-ն նախածանց է: Երկրի մյուս անվանումն էր Մեսխեթի («մեսխերի երկիր»), որը անտիկ մոսխերի ցեղանվան վրացական ձևն է: Սրանց և մուշկերի Մշակի ցեղի մասին ասվել է բավարար չափով, և այսպիսով, կարելի է տեսնել, որ վրացական Քարթլոս (= Արմազ) - Մցխեթոս ծննդաբանությունը համապատասխանում է հայկական Արամ-Մշակ, հնդ. Ռամա-Մուշիկա և մյուս զույգերին: Պետք է կարծել, որ Արմազ անունը ծագում է հնդեվրոպական *Rēmo-ի մի տարբերակից, որը հետագայում համապատասխանեցվել է հայ-իրան. Արամազդի հետ: Յատկանշական է թերևս նաև Քարթլոսի հինգ որդիների հիշատակությունը:

Այսպիսով, և վրացական, և հայկական, և մյուս հնդեվրոպական ծննդաբանություններում ի հայտ են գալիս միևնույն փոխկապակցված անունները, որոնք ցույց են տալիս այդ անուններով խորհրդանշվող էթնիկական տարրի հատկապես մուշկերի ու նրանց ազգակից ցեղերի էական ներդրումն այդ ժողովուրդների ձևավորման գործում: Յատկանշական է, որ Յովսեփոս Փլավիոսը Կապադովկիայի Մաժակա քաղաքանունը կապված է համարում մեսքենների ցեղանվան հետ, որն առավել մոտիկ է վրաց. մեսխի ձևին, իսկ Թյուգրամեսի (Թորգոմ) սերունդներին համարում փռյուգներ («Յրեական հնախոսություն» I 125-126): Յայերի և վրացիների ազգածնության ավանդություններում վերջինս նրանց նախահայրն է, այսինքն հայերի (արմենների) և Քարթլոս-Արմազի ցեղերին այստեղ ևս փռյուգական ծագում է վերագրվել: Արամ-Մշակ-Արգայոս եռյակի երրորդ անդամի զուգահեռը թերևս կարելի է տեսնել Արագվի գետանվան մեջ, որը գոնե անագրամային մակարդակով հիշեցնում է հնդեվրոպական ջրանուններում հաճախ հանդիպող *arg'- արմատը: Յարևան Մեգրելիայի («Արգ երկիր») անվանումը ևս պարզորոշ համապատասխանում է հնդեվրոպական *arg'-ին: Ասվածից արդեն

պարզ է դառնում, որ վրացական ավանդական համաժամանակյա թագավորներ Արմազելի ու Արգոկի (համապատասխանաբար Մցխեթայում ու Արմազում, տես ՀԺՊՔ 211 հտն.) անունները ևս պետք է կապվեն վերականգնված առասպելի անունների հետ (այստեղ, ինչպես և որոշ հնդեվրոպական ավանդություններում ի հայտ են գալիս *arg'-ի և «կենտոնմային» և «սատրմային» ձևերը):

Այս գլխի վերջում ցույց կտրվի նաև արամեացիների առասպելական ազգաբանության համապատասխանությունը քննարկված հնդեվրոպական տվյալներին, որը ցույց է տալիս մուշկերի և նրանց ազգակից ցեղերի էական ներդրումը նաև այլ ժողովուրդների ազգածագման մեջ:

3

Արամը հաղթելով Պայապիսին, Կապադովկիայում «կողմնապետ» է թողնում իր ազգակից Մշակին, որը կառուցում է Մաժակ, հետագայում Կեսարիա կոչված քաղաքը:

Մշակ անունը, ինչպես ասվել է, կազմված է Մուշից, -ակ ածանցով: էպոսի հնագույն, արաբական աղբյուրներից հայտնի տարբերակում Մուշը Սանասարի որդին է, Մուշ քաղաքի էպոնիմը, Դավթի կերպարի նախորդը (Աբեղյան Մ, 385-395): Սանասարը Արամի կրկնակն է, և այսպիսով Սանասար-Մուշ հաջորդականությունը համադրելի է Արամ-Մշակ զույգի հետ: Մուշի դաշտի և հարակից տարածքներում հնուց հայտնի են Արմե, Ուրմե, ուրումեացիներ, ներքին Ուրումու, ապա և Այադու անվանումները: Այստեղով է հոսում Արածանին ասուր. աղբյուրների Արծանիա գետը: Այսպիսով, չնայած Խորենացին Արամին և Մշակին տեղայնացնում է Կապադովկիայում, բայց Մուշի շրջանի հնագույն տեղանվանաբանությունը և էպոսի տվյալները ցույց են տալիս վերականգնված առասպելի անվանացանկի կենտրոնացումը նաև այստեղ: Ընդ որում, եթե Արգայոս և Մաժակ անվանումները հայկական չեն, ապա Արծանիան բացահայտորեն համապատասխանում է *arg'-ի հայկական արտացոլմանը, այսինքն այստեղ ի հայտ է գալիս վերականգնված առասպելի բնիկ հայկական տեղայնացումներից մեկը:

Ուրարտական արձանագրություններից մեկում Վանա ծովից արևմուտք հիշատակվում է Մուշքինի երկիրը (УКН 279, տես նաև Ն. Հարությունյան 1985, 147) և կարծիք կա, որ Մուշ քաղաքանունը կապված է մուշկերի ցեղանվան հետ (Դյակոնով 1968, 223. Մուշի և մշակ բառի կապը վաղուց ի վեր քննարկվել է հայագիտության մեջ): Բերված առասպելաբանական և տեղանվանաբանական համապատասխանությունները հաստատում են այդ կարծիքը:

Հայերենում դժվար է պատկերացնել ցեղանուն-տեղանուն ուղղակի նույնությունը (տես Ս. Պետրոսյան 1982, 75. սովորաբար ցեղանվան վրա ավելանում է -ք հոգնակիակերտը, կամ զոնե այլ ածանց հմմտ. օրինակ Հայք, Մարդաղի տեղանունները, բայց հնարավոր է

ցեղանվան և տեղանվան նույնարմատ լինելը՝ նրանց ստուգաբանական կապը:

Ըստ Էվլիա Չելեբիի հաղորդած ավանդության, Նեմրուդը (իսլամում աստծու հակառակորդը, համապատասխանում է Աստվածաշնչի Նեբրովթին) Մուշի դաշտում մի հսկա մուկ է ստեղծում, որը բոլոր նեմրուդներին (չար ոգիներին) ուտում է, իսկ Մուշի բնակիչներին ոչնչացնում: Այդ պատճառով քաղաքը կոչվում է Մուշ, որը կարող է պարսկերեն իմաստավորվել որպես մուկ: Այն քարայրի, որտեղից դուրս է եկել հիշյալ մուկը, տեսակ-տեսակ մկներից ոչ մի երկրում չկա: Բայց Ալեքսանդր Մակեդոնացու Ֆիլկոս անունով բժշկի կախարդությամբ Մուշի դաշտի մկները վերացել են (Չելեբի 169-170):

Տրոյայի շրջանի ավանդություններից մեկի համաձայն կրետացիների մի հատվածը, արքայազն Սկամանդրոսի գլխավորությամբ, գալիս է Փռյուգիա: Ապոլոնը խորհուրդ է տալիս նրանց հիմնվել այնտեղ, ուր մթության մեջ նրանց վրա կհարձակվեն երկրի որդիները: Նույն իսկ գիշերը նրանց բոլոր կաշվե իրերը կրծոտում են դաշտային մկները, և Սկամանդրոսն այստեղ կառուցում է Ապոլոն Սմինթևսի («մկնային») տաճարը, որի շուրջը և ստեղծվում է Սմինթե («մուկ» արմատից) քաղաքը: Կրետացիները հաղթում են իրենց հարևան բեբրիկներին, բայց կռվի ժամանակ Սկամանդրոսը նետվում է Քսանթոս («շիկահեր») գետը, որը և սկսվում է կոչվել նրա անունով: Հետագայում այստեղ ստեղծվում է Տրոյան (Ստրաբոն XII, I 48. Գրեյվս 1992, 462 հտն.): Այս և Տրոյայի հետ կապված մի շարք այլ ավանդություններ շատ գծերով համապատասխանում են բերված հայկական տվյալներին («մկնային» Ապոլոնը կարող էր և որպես մուկ պատկերացվել. Ապոլոնը նաև բժշկության հովանավորն էր. հմմտ. «Իլիականում» Ապոլոնի կազմակերպած հույների կոտորածը Տրոյայում և աստծու կողմից մկների ոչնչացումը, տես Լոսև 1957, 278. Տոպորով 1977, 55 հտն.): Արևմտափոքրասիական Սմինթե քաղաքի «մկնային» անվանումը նույնական է Մուշի որպես «մուկ» իմաստավորման, «Շիկահեր» կոչվող գետը՝ համադրելի որպես «սպիտակափայլ» մեկնաբանվող Արածանի-Արծանիայի, իսկ Տրոյան (խեթ. Taruisa) գոնե տեսականորեն՝ Տարոնի հետ:

Արևմտափոքրասիական փաստերի քննարկումը ցույց է տալիս Մյուսիա երկրանվան (ինչպես և Ապոլոնին ուղեկցող մուսաների) հավանական ծագումը հնդեվրոպական *mūs- «մուկ» արմատից (Տոպորով 1977, 73՛ հտն. մյուսիական տվյալների համապատասխանությունը Մուշի շրջանի հայկական ավանդությունների հետ առաջին անգամ ցուցադրվել է Է.Պետրոսյանի աշխատանքներում, տես հատկապես Է.Պետրոսյան 1989, 7-9. աշուղների հովանավոր Մշո=մկան սուլթան սուրբ Կարապետն ուղղակի համապատասխանում է պոեզիայի հովանավոր, մուսաների=մկների առաջնորդ Ապոլոնին): Հնդկական ավանդության մեջ, ինչպես ասվեց, Արամին և Մշակին համապատասխանում են Ռամա և Մուշիկա

անվանումները, և նույնիսկ կարծիք կա, որ առասպելում բիարգավաների (որոնց թվում էր և մուշիկա ցեղը) հակադրությունը կշատրիաների ռազմական դասին արտացոլում է փռյուգացի մուշկերի կողմից խեթական կայսրության կործանումը, այսինքն այս առասպելը ծագում է Փոքր Ասիայից (Դիկշիտ 1960, 436-440)։

Mūṣ, mūṣika, muṣaka մկան հին հնդ. անվանումներն են։ Յատկանշական է, որ առասպելական մի դրվագում Պարաշուռաման հարձակվում և վնասում է Գանեշային (Տյոմկին, Էրման 1985, 216)՝ բանաստեղծության աստծուն, որի սիմվոլն էր մուկը։ Տարբեր ժողովուրդների առասպելներում մկները հաճախ են հանդես գալիս որպես ամպրոպի աստծու (և երկրի) որդիներ (Տոպորով 1977. MHM II 190. հնդեվրոպական համատեքստում մկան վերաբերյալ տես Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 531-533)։ Եվ բերված ավանդություններում Արամը և Պարաշուռաման՝ Մշակի և Մուշիկայի նախորդները համապատասխանում են ամպրոպի աստծուն։ Մյուսիայում սրանց համապատասխան կերպարը մկնային Ապոլոնն է, մկներին կործանողը, նրանցից մարդկանց պաշտպանողը, բայց նաև մկների հովանավորը, որը երբեմն պատկերվել է մկան վրա կանգնած։ Այստեղ հայտնի են նաև Արամի և Ռամայի տեղական համապատասխանությունները՝ լեգենդար թագավորներ Արիմուսը և Կանդավլեսը։ Ինչպես և որոշ այլ դեպքերում, այս կերպարի լավագույն զուգահեռն ի հայտ է գալիս իտալական՝ էտրուսկյան նյութում։ Մարսը, որը բազմաթիվ հատկանիշներով համապատասխանում է Արամին որպես ռազմական աստվածություն, ապա և նոր քաղաքների կառուցման հովանավոր, այստեղ հայտնի է նաև Isminthians անվանումով, որն ուղղակի համապատասխանում է փոքրասիական Ապոլոնի Smintheus կոչմանը (տես Դյումեզիլ 1970 II, 677, ծան. 121)։

Քննարկված անվանաբանական համալիրներում Արիմուս-Մյուսիա, Արամ-Մշակ, Սանասար-Մուշ, Արմազի-Մցխեթա, Ռամա-Մուշիկա անվանումների համապատասխանությունը արդյունք է ազգակից ցեղերի գաղթերի։ Ինչպե՞ս թվագրել այդ գաղթերի դարաշրջանը։ Ուրումեացիներն ու մուշկերը հիշվում են Ն.Ք. XII դարից, և բիարգավաների ենթադրյալ անցումը Յնդկաստան, ըստ հիշված կարծիքի, թվագրվում է նույնպես խեթական պետության անկումից հետո (տես և Ս. Պետրոսյան 1979, 50 հտն.)։ Բայց լեզվաբանական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ քննվող համապատասխանությունները ծագում են ավելի հին ժամանակներից։ Արամի, Արիմուսի և Ռամայի ստուգաբանական նույնությունը մատնանշում է հայերենում և որոշ մերձավոր լեզուներում բառասկզբում ր-ից առաջ նախաձայն ա-ի հավելումին նախորդած ժամանակները։ Ռաման կարող էր ծագել *rēmo-, Արամը՝ *rəmo-, իսկ Արիմ-ը այդ երկու նախաձևերից մեկից։ Իրարից շատ տարբեր են նաև Արծանիա, Արգայոս և Արջունա ձևերը, որտեղ հնդեվրոպական *g'-ն հանդես է գալիս համապատասխանաբար իր հայկական, խեթական և հնդկական

դրսևորումներով: Այս անունների ընդհանուր հիմքերն, այսպիսով կարող են թվագրվել եթե ոչ հնդեվրոպական, ապա գոնե հունա-հայ-արիական միասնության (որի մեջ էին մտնում նաև թրակյան, փռյուգական և այլ բալկանյան վաղնջական լեզուների նախնիները) դարաշրջանով:

Վրացական Արմազել և Արգոկ անուններից երկրորդը նման է հնդեվրոպական *arg'-ի իրանական արտացոլմանը, (տեսականորեն հնարավոր է և այս անունների ծագումը բալկանյան հնդեվրոպական լեզուներին ազգակից «սատըմային» մի բարբառից): Մուշ, Մշակ և Մուշիկա անունները առավել նման են *mūs-ի արիական դրսևորումներին (Մյուսիայի անվանումը հայտնի է հունարեն և լատիներեն աղբյուրներից, որտեղ չկա շ հնչյունը): Բայց Արամի և Արմե ու Ուրմե երկրների հետ կապվող Արգայոս և Արծանիա անվանումներն արիական չեն: Յնարավոր է Մուշ քաղաքանվան հայկական ծագումը *musk(h)o-ածանցյալ ձևից (հմմտ. և ուրարտ. Muški-ni): *Mūs- արմատը ամենայն հավանականությամբ մկան տաբուավորված անվանում է սկզբնական «գող» նշանակությամբ (ըստ Օ. Տրուբաչովի, տես Ֆասմեր III 28): Սա ցույց է տալիս, որ Մուշ քաղաքանվան ծագման ավանդությունը չի կարող բացատրվել միայն պարսկերեն «մուկ» բառի նմանությամբ, այլ ունի ավելի խոր, հնագույն հիմք, կապված մուշկերի ցեղանվան «մուկ» իմաստավորման հետ:

Յետաքրքիր է նշել, որ Մաժակ, հուն. Մազակա քաղաքանունը նույնպես կարող է կապված լինել «մուկ» արմատի հետ ինչ-որ մի իրանական լեզվում (հմմտ. աֆղան. mažak «մուկ»): Մաժակի հետ համադրելի է Արտաշեսի որդիներից մեկի Մաժան անունը, որը քննարկվում է որպես փոքրասիական դիցանուն (Ղափանցյան I 282 հտն., հմմտ. Տոպորով 1985, 123, ծան. 46): Արտաշեսի՝ Արամի կրկնակի որդիներ Արտավազդն ու Մաժանը, այսպիսով, թերևս կրկնում են Արամի հաջորդներ Արայի ու Մշակի կերպարները և Արգայոս լեռան շրջանում տարբեր դարաշրջաններում տեղայնացվել են մի քանի, իրարից տարբեր հնդեվրոպական լեզուներ: Յայք և Այա-Կոլխիդա անվանումները կապված են Յայաստանի և հարակից շրջանների հետ և հնդկական հայհայաների առասպելը պետք է որ ծագի այստեղից: Այսպիսով, չնայած ուրումեացիների և մուշկերի ուշ հիշատակությանը, բերված փաստերը կարող են ցույց տալ մուշկերի և ազգակից ցեղերի շատ ավելի վաղ տեղայնացումը Յայաստանում և մերձակա տարածքներում (այսինքն նրանք Աղձնիք և Կադմուխի են անցել ոչ շատ հեռավոր երկրներից): Թերևս հետաքրքիր է նշել, որ ըստ Չելեբիի, Մուշի էպոնիմ մկանը ստեղծել է Նեմրուդը, որը տեղայնացվում է Վանա լճի և Նեմրութ լեռան շրջանում: Ինչ վերաբերում է հայ, արևմտափոքրասիական և բալկանյան ընդհանրություններին, դրանք կարող են բացատրվել հնդեվրոպական ցեղերի և՛ արևմուտքից արևելք, և՛ հակառակ ուղղությամբ հնագույն գաղթերով կամ ծագել մեկ ընդհանուր կենտրոնից:

«Իլիականում» (XIV 341-353) Զևսն իր կնոջ Հերայի հետ մերձենալը թաքցնելու համար Տրոյային հարևան Գարգարոն լեռան (Իդա սարի մի մասն է) վրա ոսկե ամպ է գոյացնում: Հայկական ավանդության համաձայն, Աստղիկ դիցուհին՝ Վահագնի սիրուհին իր լողարանում (տեղայնացվում է երկու տեղ՝ Մուշի դաշտում, Գրգուռ լեռան ստորոտին կամ Արածանի գետի վրա, Գուռգուռայում) լոգանք ընդունելիս, որպեսզի թաքցնի իր մերկությունը, մշուշով է պատում Մուշի դաշտը, որի պատճառով էլ երկիրը կոչվում է Մուշ (Ղանալանյան 1969, 153-154, 448, ծան. 395. հմմտ. Սրվանձտյանց I, 71-72): Գարգարոն լեռնանունը բնածայնորեն կապված է անձրևաբեր ամպի գոռոցի և ամպրոպի հետ (Տոպորով 1977, 81) նույնը և Գուռգուռան (Ղանալանյան 1969, 108), իսկ Վահագնին, ինչպես և Զևսին, բնորոշ են ամպրոպային հատկանիշները. հմմտ. նաև ամպրոպի և անձրևի աստվածության «Գըռգըռ բաբա» (տես Աբեղյան Է, 78) և աքաղական համապատասխան աստծու՝ Ադադի պաշտամունքի կենտրոնի Bit Karkar անվանումները (հայ և հունական ավանդությունների համեմատությունը տես Պետրոսյան 1988. 1991ա. Գ.Արեշյանը այս առասպելներին ավելացնում է քաֆիրական նման մի լեգենդ՝ Արեշյան 1992, 18. այս մոտիվն իրականում ավելի լայն է տարածված և նրա կովկասյան ու հնդկական տարբերակները կքննվեն ստորև, Սաքանեյ-Սաքենիկի կերպարի առնչությամբ):

Ըստ Հերոդոտոսի (I 36 հտն.) մյուսիացիները գալիս են Լյուդիայի Կրեսոս արքայի մոտ և օգնություն խնդրում մի վարազի դեմ, որի որսի ժամանակ սպանվում է արքայազն Ատյուսը: Սա Ատտիսի առասպելի մի ակնհայտ տարբերակն է, որը համապատասխանում է հայոց Մուշեղ իշխանի (Մուշի էպոնիմներից մեկի) ավանդությանը «Շահնամեում», որտեղ նա նույնպես օգնություն է խնդրում արքայից վարազի դեմ, իսկ հայ ավանդության մեջ՝ սպանվում Վարազդատ արքայի կողմից: Վարազը Մուշի դաշտի գլխավոր պաշտամունքի՝ Վահագնի իրանական համապատասխանության սիմվոլն էր, բայց նա կապված էր նաև Վահագնի նախաիրանական նախորդի՝ Արամի հետ. հմմտ. նաև Գուռգուռայի տեղայնացումը Կնճան՝ «Վարազի» սարերում (Սրվանձտյան I 72), Խոզմո լեռան տակ (հմմտ. խոզ. տես Հակոբյան, Մելիք-Բախշյան, Բարսեղյան I 979):

Ասվածը նորից ցույց է տալիս Մուշի և Մյուսիայի ավանդությունների և անվանաբանության այնպիսի զուգահեռներ, որոնք կարող են բացատրվել միայն այդ շրջանների հին բնակչության գոնե մի բաղադրիչի էթնիկական նույնությամբ կամ գոնե մեծ մերձավորությամբ:

Հայկական ավանդությունը Մուշ-Տարոնում է տեղայնացնում նաև Հայաստանի, այսպես կոչված, նախահայկյան բնակիչներին: Հայկի գալուստից առաջ այստեղ է հաստատվում Սեմի որդի Տարբանը, որի

անունով էլ իբր կոչվել է Տարոնը (Խորենացի I 6): Այս ավանդության ժամանակակից համեմատաբար մանրամասն քննարկումը տես Գ.Սարգսյան 1988, 108 հտն., 121 հտն., ուր հեղինակն, առանց հիշելու Գ.Տեր-Մկրտչյանի նույնատիպ վերլուծությունը (Տեր-Մկրտչյան, 1979, 412-413, ծան. 2), ելնելով պատմական համատեքստից, նույնացնում է նախահայկյան բնակիչներին ուրարտացիների հետ (թեև ուրարտացիների տեղայնացումը Տարոնում այնքան էլ չի համապատասխանում եղած պատկերացումներին): Այս հաղորդումը բազմաթիվ զուգահեռներ ունի այլևայլ ժողովուրդների ավանդություններում, իրենցից առաջ իրենց երկրում ապրած, հաճախ հրաշալի հատկանիշներ ունեցող մարդկանց մասին, մանավանդ որ Խորենացին ևս «սքանչելի» (զարմանալի, հրաշալի, տարօրինակ) բան է համարում այս պատմությունը (լեգենդի այս դիտանկյունով քննարկումը հատկապես հյուսիս-կովկասյան ժողովուրդների նման պատկերացումների համեմատությամբ տես Պետրոսյան 1991 գ):

Տարբանի անունը նույնական է արևմտափոքրասիական Կարիա երկրի Tarbanē/Trybanē ցեղատեղանվան հետ, որի համար հիշվում են *բազմաթիվ զուգահեռ և նման ձևեր Փոքր Ասիայում* (*Տրեբեննա*, *Տարբասոս* և այլն), ապա և Թրակիայում (Գինդին 1981, 93-95): Տարբանի մասին այլ տեղեկություններ չկան, բայց նրան, որպես Տարոնի էպոնիմ, համապատասխանում է աղջիկ Տարոնը՝ Խանդութի նախատիպը, Սանասարի որդի Մուշի (=Դավիթ) սիրեցյալը: Արաբական տարբերակում աղջիկ Տարոնն ամուսնանում է Սարուանդի որդու հետ, իսկ վերջինիս համապատասխան կերպարը Խորենացու մոտ Սեմ-Զրուանի որդի Տարբանն է: Ըստ աղբյուրների, աղջիկ Տարոնը կամ դավաճանում է հայոց կողմին և երկիրը տալիս մահմեդականներին, կամ, ի վերջո դավելով նրանց, վերադառնում հայոց կողմն ու ամուսնանում Մուշի հետ (Աբեղյան Ա, 385 հտն. Ս.Հարությունյան, Բարթիկյան 1975. Տեր-Ղևոնդյան 1978): Մուշն, իբրև Դավթի կերպարի նախորդ, որոշակիորեն համապատասխանում է նաև Արամին (ի միջի այլոց, Տարբանի ավանդությունը երգում էին «հինքն արամազնեայց»՝ Խորենացի I 6):

Այստեղ կարևոր են *հռոմեական ավանդության տվյալները*, որտեղ *Տարբան* անվան հնարավոր զուգահեռներն են *Տարպեյոսը* և *Տարպեյան* (Գինդին 1981, 95): *Տարպեյան Կապիտոլիումի կայազորի պետ Տարպեյոսի դուստրն էր, կամ էլ հենց ինքը՝ պետը, որը դավաճանում է հռոմեացիներին, բայց և սպանվում թշնամի սաբինացիների կողմից կամ Ռոմուլոսի հրամանով ցած նետվում ժայռից, որը հետո կոչվում է նրա անունով: Այլ տվյալներով Ռոմուլոսը Տարպեյոսին է մեղադրել դավաճանության մեջ, կամ Տարպեյան սաբինական առաջնորդի դուստրն էր, որն ամուսնանում է Ռոմուլոսի հետ հանուն հոր, հակառակ իր կամքի (Պլուտարքոս, «Ռոմուլոս» XVII): Այստեղ համադրելի են Մուշ-Տարոն և Ռոմուլոս-Տարպեյա ամուսնական զույգերը, և հատկանշական է, որ Տարոնն ու Տարպեյան երկուսն էլ կին

զորավարներ են, որոնք դավաճանում են իրենց կողմին, հմմտ. նաև Խանդութի՝ Դավթի կնոջ համեմատությունը իր ամուսնուն դավող Տիգրանուհու հետ (Աբեղյան Մ, 393) և ցած նետվելով ինքնասպանություն գործելը, որը ցույց է տալիս բերված ավանդությունների հնարավոր ընդհանուր ծագումը:

Տարպեյայի կերպարը մանրամասնորեն վերլուծված է: Քննությունը ցույց է տալիս, որ նրա անունը էտրուսկյան Տարկվինիոսի (որն իր հերթին ծագում է անատոլիական ամպրոպի աստծու Tarhun-անունից, իր բազմաթիվ արտացոլումներով փոքրասիական, բալկանյան և իտալական առասպելաբանական անվանացանկերում) սաբինական ձևն է (Դյումեզիլ 1947, 281): Ամրոցը հանձնող և պատժվող դավաճան աղջիկների մասին առասպելները կենտրոնացած են էգեյան ծովի շրջանում և տարածված մինչև Իտալիա և Իրան (անդ, 282-284. հմմտ. նաև Թմկաբերդի գրավման նույնատիպ լեգենդը, տեղայնացած Ջավախքում՝ մոխների երկրի շրջանում, տես Ղանալանյան 1969, 209, 292. Վիրսալաձե 1973, 222-223): Անատոլիական Tarhun- ը այլևայլ լեզուների է անցել շատ տարբեր ձևերով՝ հմմտ. էտրուսկ. Տարքոն>լատ. Տարքվինիուս, թրակ. Տորկոս, հայ. Տորք և այլն: Յնդեվրոպական, հունարենին մոտ մի լեզվի օրինաչափություններով այն կարող էր վերածվել Տարպ-ի (ինչպես սաբինական Տարպեյայի դեպքում է), որը և հեշտությամբ կբացատրեր Տարբան ձևը: Այս անվան համար հնարավոր են նաև ստուգաբանական այլ լուծումներ, հմմտ. Գինդին 1981, 95., ապա նաև հիերոգլիֆ լուվ. taruanas = հուն. tyrannos «տիրան», խեթ. արքաների Տաբարնա կոչումը (դրափոխությամբ) և այլն:

Տարբանից Տարաւն անցումը լեզվաբանորեն անհնար է և այն ուշ համապատասխանեցման արդյունք է: Ըստ Խորենացու, այս ավանդությունը պատմվել է Յունաստանում (I 6), և տեսականորեն հնարավոր է, որ Խորենացին, հունական աղբյուրներին առաջնություն տալու իր մեթոդի համաձայն, տեղական ավանդությունը հարմարեցրել է փոքրասիական-հունական Տարբանի հետ, իսկ արաբական աղբյուրները պահպանել են Տարոնի խսկական էպոնիմի կանացի համապատասխանության բնիկ ձևը՝ աղջիկ Տարոն (արաբ.՝ Թարուն): Թերևս հնարավոր են Տարբան-Տարոն զույգի իրար համապատասխանեցման այլ մեխանիզմներ, բայց Տարոնի էպոնիմի ֆունկցիոնալ բնույթը պարզ է:

Տարոն գավառը Վահագնի՝ ամպրոպային հատկանիշներ ունեցող աստծու պաշտամունքի կենտրոնն էր, իսկ մինչ այդ՝ Արամի հետ համադրելի անուններով ցեղա-տեղանունների շրջան (Ուրմե, ուրումեացիներ, Արմե): Յաշվի առնելով, որ դարերի ընթացքում փոխվում են տեղական աստվածությունների անունները, բայց նոր անուններով հաճախ շարունակվում են հին կերպարների պաշտամունքները, Տարոն անվան համար արդեն առաջարկվել է ստուգաբանություն, կապված ամպրոպի աստծու տեղական անուններից մեկի հետ (Ս.Յարությունյան 1982. «Յայ

առասպելաբանությունը». Ա.Պետրոսյան 1991 ա), որը ճշգրտված ձևով ներկայացվում է ստորև:

Յնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անուններից էր *TrHon-ը (Նիկոլաև, Ստրախով 1987, 149-153): Սրա ոչ անատոլիական տարբերակներից մեկից պետք է որ փոխառված լիներ խաթական ամպրոպի աստծու Taru, Tarawas անունը (վերջին «աս»-ը խեթական հաղորդման բնորոշ ձևն է): Տարաւ- ձևից *-no- ածանցով պետք է որ առաջանար Տարաւնո>Տարաւն>Տարոն անվանումը (-ն-ով ածանցը շատ բնորոշ է հնդեվրոպական դիցանուններին, բայց նաև խուռերենին և ուրարտերենին): Այսպիսով Մուշի դաշտում կարելի է տեսնել Տարաւ-, Ուրմե, Արմե, ուրումեացիներ (հմմտ. Արամ), Վահագն, սուրբ Կարապետ հաջորդականությունը, ուր միևնույն ֆունկցիաներով աստվածության պաշտամունքը գոյատևել է մինչև XX դար, տարբեր դարաշրջաններում փոխելով իր անունները:

Բերված մեկնաբանությունը հաստատվում է հետևյալ տվյալներով: Քսենոփոնը Մուշի դաշտում հիշում է Տելեբոաս գետը («Անաբասիս» IV 4, 3), որը նույնացնում են Մեղրագետի կամ Արածանու հետ (Տիրացյան 1970, 225-226): Այս անվանումն ակնհայտորեն կապված է փոքրասիական Teleph-, Telph-, Teleb- արմատով առասպելաբանական անունների հետ, որոնք տարածվել են մինչև Բալկաններ և Իտալիա (Տելեփասսե՝ Կադմոսի մայրը, Տելփուսա՝ ջրահարս և բեոտիական քաղաք, Տելեփոս՝ Մյուսիայի թագավոր, Դելփինիոս՝ Ապոլոնի մակդիրը և այլն, տես Տոպորով 1975, 37 հտն., Գինդին 1977, 109-111, հմմտ. նաև Տելեբոաս՝ Լյուկաոնի որդին, տելեբոացիներ՝ Տափոսի հին բնակիչները և այլն): Սրանք բոլորը ծագում են խաթական Telepinus, Telebinus աստծու անունից, որը ավանդված է նաև կրճատ՝ խեթ. Telepi, Telebi ձևերով:

Տելեպինուսին, որը հիշյալ Տարու, Տարավաս աստծու որդին էր, նույնպես նաև ամպրոպային հատկանիշներ են վերագրել, ապա և համապատասխանեցրել Ապոլոնի հետ (Տոպորով 1975, 28 հտն.. Գինդին 1977, 109 հտն.): Առասպելում Տելեպինուսը տիպիկ անհետացող և վերադարձող աստված է, որին կարողանում է գտնել միայն մեղուն (Յոֆներ 1991, 14-20): Այս դիցանվան հետ համադրելի բազմաթիվ բառեր են ի հայտ գալիս տարբեր ընտանիքների լեզուների հատկապես մեղվապահական տերմինաբանության մեջ, որը թույլ է տալիս դրանք քննարկել նոստրատիկ՝ ապա և հնդեվրոպական համատեքստում (Տոպորով 1975, 33): Յետաքրքիր է, որ ըստ մի կարծիքի, Տելեպինուսը ստուգաբանվում է որպես «Դալիի որդի» (MHM II 498), և նա, այսպիսով, համադրելի է վրացական Ամիրանի՝ նույնպես Դալիի որդու հետ, որը վերականգնվող առասպելի քարթվելական տարբերակի հերոսն է:

Ապոլոնին, ինչպես ասվեց, բազմաթիվ գծերով համապատասխանում է Մուշի դաշտի հովանավոր սուրբ Կարապետը: Ընդհանրապես մեղրը առասպելաբանորեն կապված է բանաստեղծության հետ (հմմտ. օրինակ, գերմ. առասպելաբանության

«բանաստեղծության մեղրը», ապա և հայկական գրչության ու արվեստի հովանավոր Տիրին վերագրվող ավանդությունը Մեղրագետի մոտ մեղր ունենալու մասին՝ տես Ղանալանյան 1969, 74)։ Միևնույն պատկերացումների հետ է կապվում նաև մկների և մուսաների առասպելույթը և հայկական նյութը՝ Տելեբոաս-Մեղրագետ (կամ Արածանի, որի վտակն է Մեղրագետը) նույնությունը լրացնում է եղած տվյալները։

Տելեփոսը Հերակլեսի որդին էր, որ դառնում է Մյուսիայի թագավոր, իսկ հետո հույներին ցույց տալիս Տրոյա տանող ծովային ուղին (հմմտ. Տելեբոաս, Մուշ, Տարոն տեղանունները)։ Սա կարող է ավելի հիմնավորելի դարձնել Տրոյայի շրջանի հին Տարուիսա տեղանվան հնարավոր կապը խաթական ամպրոպային Տարուի և հայ Տարաւնի հետ (Տրոյայի ստուգաբանության վերաբերյալ տես Գինդին 1993, 25-28)։ Մյուս կողմից Տելեփոսն էտրուսկների առասպելական նախնիներ Տարքոնի և Տյուրսենոսի հայրն էր (Նեմիրովսկի 1983, 23-24, 214-215. հետաքրքիր է, որ եթե խաթական տվյալներով Տելեպինուսը ամպրոպային Տարու-Տարավասի որդին էր, ապա այստեղ, ընդհակառակը, նրան համապատասխան Տելեփոսը անատոլիական ամպրոպի աստծու տեղական դրսևորման՝ Տարքոնի հայրն էր)։

Էտրուսկներին արևմտափոքրասիական՝ լյուդիական և բալկանյան՝ պելասգյան ծագում է վերագրվել, և նրանց լեզվում արիմա-նշանակել է կապիկ, որը կապում են Տրոյայի հարևան Արիմների հետ (անդ 37. հմմտ. Գեորգիև 1958, 191. կապիկների հետ համեմատվել են հարևան, բայց ռասայով ու վարք ու բարքով տարբեր, վայրի ազգերը, տես Թայլոր 1989, 183 հտն. հմմտ. նաև արիմ- ի վերականգնվող «սև» նշանակությունը և նվիրագործության ծեսն անցնող «վայրի» ռազմիկներին)։ Հատկանշական է, որ Տարոնի հիմնական սրբավայր տաճարական համալիրի կազմությունը (Վահագն-Անահիտ-Աստղիկ) նույնպես ակնհայտորեն համապատասխանում է Հռոմի Կապիտոլիումի, ծագմամբ՝ էտրուսկյան եռյակին (Յուպիտեր-Յունոնա-Միներվա. տես Ա. Պետրոսյան 1986ա)։ Դիցաբանական այս եռյակի կառուցվածքը՝ մեկ աստված և երկու դիցուհի, առանձնահատուկ է և չափազանց տարբեր հնդեվրոպական բնորոշ եռյակներից (Պուհվել 1987, 146)։ Նման եռյակներ կարելի է գտնել փոքրասիական՝ խաթական և խուռիական ավանդություններում։ Այս եռյակը (ամպրոպի աստված, նրա կինը և դուստրը) էտրուսկյան մշակույթի բնորոշ մի տարրն էր։ Ըստ հին հեղինակների, ամեն մի օրինավոր էտրուսկյան քաղաքում պետք է լինեին այդ աստվածներին նվիրված երեք դարպաս, երեք փողոց, երեք տաճար և այս երեք աստվածների տաճարները պետք է կառուցվեին մյուսներից առանձին, ամենաբարձր տեղերում (էտրուսկյան այս եռյակի և նրա միակ հունական զուգահեռի վերաբերյալ տես Դյումեզիլ 1970 I, 306-310)։ Այսպիսով այստեղ ևս ի հայտ են գալիս հայ-էտրուսկյան և հռոմեական բացառիկ զուգահեռներ (Տարբան-Տարքոն, Տելեբոաս-Տելեփոս, Արամ-Արիմ, դիցաբանական առանձնահատուկ եռյակ և այլն),

որոնք պարզորոշ բացատրվում են էտրուսկների արևմտափոքրասիական ծագմամբ և Մուշի ու Մյուսիայի կապերով:

Ապոլոնի Դելփինիոս կոչման համապատասխանությունը և նրա կերպարային, ֆունկցիոնալ նմանությունը Տելեպինուսի հետ թույլ է տալիս խորացնել վերևի քննությունը: Տելեպինուսի անունը համադրվում է խլուրդի հնդեվրոպական մի անվանման հետ (լատ. talpa. «մուկը» և «խլուրդը» կարող են կոչվել նույնական տերմիններով. տես Տոպորով 1975, 42-43. Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 532): Այս դեպքում Մուշի դաշտի Տելեբոաս տեղանունը ևս կարող է կապվել «մուկ» նշանակության հետ:

Հետաքրքիր է նշել, որ Սանասարի որդի Մուշը, որը համապատասխանում է էպոսի Դավթին, որպես Մուշի էպոնիմ համապատասխանում է նաև Նեմրուդի ստեղծած հսկայական մկանը: Այսպիսով, Դավթի կերպարի տակ ի հայտ է գալիս ոչ միայն մուշկերի էպոնիմը, այլև նրա կենդանական սիմվոլը՝ մուկը: Իհարկե, Դավիթը ուշ, բարդ կերպար է, և սա նրա բաղադրիչներից մեկն է: Այստեղ քննարկվող առասպելաբանական համալիրի շրջանակներում Դավիթը, որպես «շուն սպանող» հերոս, համապատասխանում է հնդեվրոպական ռազմի գայլային աստվածությանը, որը կոչվում էր *dheu- արմատով [հմմտ. Թաուլ(ի)ոս Արես մակեդոնեբեն, ըստ Հեսիքիոսի, փռյուգ. daos «գայլ», մյուսիացիների մոտ ազգակից դակերի ցեղանունը և այլն. տես Իվանով 1977, 181 հտն., Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 494-495]: Այս արմատի հայկական կամ մերձավոր ազգակից արտացոլումը՝ *դավ-, բաղարկվելով աստվածաշնչյան և հայոց պատմության Դավիթ անուններով հերոսների հետ կարող էր հիմք դառնալ էպոսի հերոսի անվան համար:

Բերված նյութերում առկա են մյուսիա-մուշկ-խաթական ընդհանրություններ: Չնայած Տելեպինուս և Տարու անունները խաթական են, բայց նրանք կարող էին փոխառված լինել հնդեվրոպական աղբյուրից, այն է թե մուշկ-մյուսիացիների լեզվից (այս հնդեվրոպական լեզուն տարբեր է ասենք հայերենից և անատոլիական լեզուներից): Ստորև կխոսվի խաթերենում նաև այլ հնդեվրոպական՝ թրակյան համարվող փոխառությունների մասին (հմմտ. նաև ակնհայտ հնդեվրոպական տեսք ունեցող խաթ. Ինարա դիցանունը, որը ստուգաբանում են * əner- արմատից): Ինչևիցե, խաթա-մուշկյան կապերն ակնհայտ են: Մուշի դաշտի և Մյուսիայի խաթական զուգահեռներով էպոնիմներն այսպիսով, կարող են, գոնե տեսականորեն հենց բնիկ մուշկ-մյուսիական լինել, կամ հնում փոխառված լինելով, տեղայնացվել այդ ցեղի հետագա հայրենիքներում:

Խաթերին նույնացնում են խալյուբների հետ (Իվանով 1983) և «Անաբասիսում» (IV 7, 15) հիշվում է խալյուբների մի հատվածը, ոչ հեռու Տելեբոասից: Գետանունները ներկայացնում են լեզվի ամենահին շերտերը և տեսականորեն հնարավոր է, որ մուշկերի նախնիները հենց Մուշի դաշտում, Տելեբոաս գետի մոտ կարող էին շփվել խաթական

ցեղերի հետ: Ամեն դեպքում հետաքրքիր է նշել, որ եթե Խորենացու բերած ավանդությունը իրոք կարելի է համարել հիշողություն Յայաստանի «նախահայկական» բնակչության մասին, ապա այդ հիշողության անունների լեզվաբանական քննությունը ցույց է տալիս ոչ թե ուրարտերենի, այլ խաթերի և մուշկ-մյուսիացիների լեզուների հետքեր (հայերենի և բալկանյան մյուսիացիների լեզվի՝ դակա-միսիերենի առնչությունների վերաբերյալ տես Ջահուկյան 1987, 304-306, հարցի գրականությամբ):

Աղջիկ Տարոնի և Տարպեյայի անունները ծագում են համապատասխանաբար ամպրոպի աստծու խաթական (Տարու) և խեթական (էտրուսկ. Տարքվինիոս) անուններից, և նրանց կերպարների մեծ ընդհանրությունները գալիս են այն բանից, որ նրանք միևնույն տարածաշրջանի ամպրոպի աստծու իգական զուգակիցներն են: Սա ցույց է տալիս նաև Տարոնի մյուս, թերևս արիեստականորեն համապատասխանեցված էպոնիմ Տարբանի և անատոլիական աստծու հավանական անվանական և կերպարային ժառանգորդությունը:

Յնդեվրոպական առասպելաբանության կարևոր առանձնահատկություններից մեկն է երկու տոհմերի կռիվը և ի վերջո նրանցից մեկի ներառումը մյուսի մեջ, որը համապատասխանում է առաջին երկու ֆունկցիաների հակադրությանը երրորդին և միավորմամբ լիարժեք եռամաս հասարակության ստեղծմանը (տես Ժ.Դյումեզիլի բազմաթիվ աշխատանքներում): Այս առասպելների վառ դրսևորումներից մեկն է հռոմեացիների ու սաբինացիների հակամարտությունը և սաբինուհիների առևանգումը (հռոմեական հասարակությունը բաժանվում էր երեք տրիբների, որոնք ծագած են համարվել Ռեմոսի և Ռոմուլոսի ուղեկիցներից, էտրուսկներից և Ռոմուլոսի հակառակորդ սաբինացիներից, համադրված համապատասխանաբար առաջին, երկրորդ և երրորդ ֆունկցիաների հետ, տես օրինակ, Դյումեզիլ 1992, 87-92): Տարբանի, Արամի ու Մշակի, Մուշ-Դավթի ու աղջիկ Տարոնի ավանդությունները ևս համադրելի են այդ կաղապարի հետ, ընդ որում աղջիկ Տարոնը համապատասխանում է սաբինուհի՝ երրորդ ֆունկցիայի ներկայացուցիչ Տարպեյային:

Ասվածի պարզորոշ հաստատումը կարող է լինել հայ. մշակ «հողագործ, երկրագործ, այգու աշխատավոր» բառը իր բազմաթիվ քարթվելական և կովկասյան զուգահեռներով (տես Աճառյան III, 335), որը բացահայտորեն համապատասխանում է երրորդ ֆունկցիային և մատնանշում Մուշի ու Մշակի տեղը հայ առասպելաբանության ֆունկցիոնալ համակարգում:

5

Փռյուգիական Միդաս արքայի անվան զուգահեռն առաջին անգամ հիշվում է խեթական մի արձանագրության մեջ, որը պատմում է պախուվացի Միտաս-Միդասի ապստամբության մասին (KUB XIII 72,

տես Գերնի 1948), որտեղ հիշվում է նաև Պախուրա (Pahhura) տեղանունը: Պախուվան տեղայնացվում է Արևմտյան Հայաստանում՝ Իսուվայի և Ցուխմայի, այսինքն՝ Ծոփքի և Բյուրակն-Բինգյոլի լեռների միջև (Խաչատրյան 1971, 116-119): Պախուրա տեղանունը կարելի է պահպանված համարել Բյուրակն լեռների և նրանցից ամենաբարձրի Պախր անվան մեջ: Լեռնաշղթայի անվանումները՝ Պախր, Բյուրակն («10000 աչք՝ աղբյուր»), թրք. Բինգյոլ («1000 լիճ») թույլ են տալիս Պախուրա տեղանունը մեկնաբանել որպես հնդեվրոպական՝ * bhņg'hu- «շատ, խիտ, գեր» (հմմտ. հուն. pachys «հաստ, խիտ», հայ.< իրան. բազում) և խաթ. ura(i) «աղբյուր» (փոխառություն ինչ-որ մի հնդեվրոպական լեզվից, տես Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 882. հմմտ. նաև հնդեվրոպական «բազմաչք» կերպարները՝ Արգոս, Ինդրա և այլն): Այս ստուգաբանությունը հաստատվում է Պախր լեռան լանջին գտնվող Բազմաղբյուր գյուղի անվամբ (Յակոբյան, Մելիք-Բախշյան, Բարսեղյան I, 780): Ըստ Գամկրելիձեի և Իվանովի, խաթ. ura-ն չի կարող անատոլիական փոխառություն լինել, քանի որ *wer- «ջուր» արմատը բացակայում է այդ լեզուներում:

Միտասի նույնությունը մի քանի դար ավելի ուշ հայտնի փռյուգ. Միդաս (ասուր. Միտա) արքայանվան հետ բացատրվել է պախուվացի Միտասի փռյուգ. ծագմամբ, պատահական նմանությամբ կամ անվան հին, տեղական բնույթով (Դյակոնով 1968, 114, ծան. 96): Ընդհանրապես, mita(i)s հիերոգլիֆային լուվերենում նշանակում է «արքայի ծառա» և փռյուգական մի այլ արքայանվան [Կուրտի(յա)ս = Գորդիոս] հետ հանդես է գալիս նաև հիերոգլիֆ. լուվական անվանացանկում (Քոյան 1994, 38, 95-97): Ասվածի հիման վրա Միտա- անունը կարելի է կապել հնդեվրոպական *mi-to- նախաձևի հետ, *mei- «փոխանակել» արմատից, որի ժառանգների մեջ հանդես են գալիս նաև «պարտականություն», «պաշտոն, ադմինիստրատիվ պոստ» իմաստները [հմմտ. լատ munus (<*moihos) «պաշտոն». վերլուծությունը, ինչպես նաև *-t- տարրով համապատասխան ձևերը, տես Բենվենիստ 1995, 80-82, 133-134]: Այստեղ ենթադրվում է «նվեր, շնորհ» > «պաշտոն» իմաստային զարգացումը, փոխադարձության ակնկալիքով, իսկ Միդաս ձևը ծագում է հին Միտասից: Յատկանշական է, որ Միդասի առասպելում ևս, որը կարող էր արտացոլել անվան հնագույն իմաստավորումը, նա, սիլենին ազատելու համար, շնորհ է ստանում Դիոնիսոսից (ոսկի էր դառնում ամեն բան, որին նա հպվում էր):

Ընդհանրապես փռյուգական արքա Միդասի կերպարը չափազանց առասպելականացած է: Որոշ տվյալներով, նա բրիգների արքան էր Մակեդոնիայում, որն իր ցեղակիցներով անցել էր Փռյուգիա և այնտեղ թագավոր դարձել (Գրեյվս 1992, 215 հտն.. Միդասի վերաբերյալ տվյալների քննությունը տես Մոհսենև 1984): Միդաս անունն այսպիսով տեղայնացվում է Հայկական լեռնաշխարհում (Ն.Ք. XV կամ XIII դար), Փռյուգիայում (Ն.Ք. VIII դար) ապա և որպես լեգենդար արքա՝ Բալկաններում, որը կարող է ցույց տալ այս երեք շրջանների

մերձավոր կամ նույնական էթնիկական կազմը: Փռյուգական Միդասի առասպելականացած կերպարում կարող էին պահպանվել նաև պախուվացի Միդասի հիշողությունները (հմմտ. թերևս Միդասի կապը ջրերի և աղբյուրների հետ ապա և Միդասի տեղաշարժը որպես պարտության արդյունք):

Ալեքսանդր Մակեդոնացին, որը նույնպես Մակեդոնիայից անցնելով Փռյուգիա կրկնում է լեգենդար Միդասի երթուղին, ժառանգն էր համարվում Կարանոսի, որը և Միդասին դուրս էր քշել Մակեդոնիայից (Պլուտարքոս «Ալեքսանդր» II. Յուստինոս VII 1, 11):
Միտասի ապստամբությունը գոնե մասամբ տեղայնացվում է այն նույն շրջաններում, որտեղ և Յայասան, և Միտասը, կարելի է ասել, որ գոնե աշխարհագրորեն «հայասացի» էր (Յայասա անվանումը չի հիշվում արձանագրության մեջ և այն թվագրում են Յայասայի դարաշրջանից առաջ կամ հետո): Յայասայում հայտնի է Կարաննիս արքայական անունը, որի ստուգաբանություններում միշտ հիշվում են բալկանյան և հատկապես մակեդոնական նման ձևերը (Ջահուկյան 1964, 41-42. 1976, 93. ընդհանրապես Յայասայի անուններում ակնհայտ են արևմտափոքրասիական և բալկանյան՝ թրակյան համարվող զուգահեռները, որոնք միշտ նշվել են Գ.Ջահուկյանի աշխատանքներում):

Կարանոս անունը համեմատվում է Յեսիքիոսի բառարանի Korannos-ի հետ, որը մեկնաբանվում է որպես «թագավոր» մակեդոներեն և կապվում հունարեն kara «գլուխ», karanos «պետ, գլխավոր» բառերի հետ (Շանտրեն II 496. ըստ ավանդության Կարանոսը Մակեդոնիա անցած հույների առաջնորդն էր. պետք է նկատել, որ սրանք արմատի «կենտումային» ձևեր են, հմմտ. հայ. նույնարմատ սար): Անհրաժեշտ է նշել, որ Կարանոսի լեգենդում ի հայտ են գալիս և վերականգնվող առասպելի տարրերը: Կարանոսն առաջնորդվում էր այծերի կողմից, և իր հաղթանակից հետո քաղաքն անվանում է Այգեա («այծ» արմատից), իսկ ժողովուրդը՝ արգեադներ (Յուստինոս I 7, 10. հմմտ. Արամի հակառակորդի Քաղյա անվանումը և Արգայոս լեռնանունը):

Առանց մանրամասն քննարկելու այս փաստերը կարելի է պնդել, որ Յայասայի և շատ ավելի ուշ դարաշրջանի Մակեդոնիայի իշխանավորների անունների նույնությունը արդյունք է այդ երկրների բնակիչների (գոնե մի մասի՝ իշխող տարրի) էթնիկական նույնության կամ մերձավոր ազգակցության: Մակեդոնիայի լեգենդար պատմության անուններն ու դեպքերը կարող են նույնիսկ արձագանքը լինել հենց հայասական իրողությունների, որոնց հիշողությունը Բալկաններ է հասել Միտասի ցեղի գաղթի հետևանքով (Յայասա-Փռյուգիա-Բալկաններ), որը հունական լեգենդում փոխել է իր ուղղությունը:

*Bhṇg'hu- > paxu- զարգացումը կարող էր բնորոշ լինել հունարենին մոտ որևէ մի «կենտումային» լեզվի (որպիսին պատկերանում է փռյուգերենը վերջին աշխատանքներում), որտեղ *ṇ-ն պետք է վերածվեր a-ի, իսկ բաղաձայնները փոխվեին «Գրասմանի

օրենքի» համաձայն (հմմտ. հուն. pachys) կամ առնձնահատուկ զարգացման հետևանքով (բնորոշ նաև փռյուգերենին, տես Բայուն, Օրյոլ 1989, 27): Ի միջի այլոց, Պախուրայի հետ գրեթե համընկնող «Պախուրինա լեռների երկիրը» (հմմտ. Պախր լեռները) վկայված է Ն.Ք. XIII դարից, Փոքր Ասիայի արևմուտքում, Տարուիսա և Վիլուսա (=Տրոյա, Իլիոն) տեղանուններից անմիջապես առաջ (KUB XIII 11, 18): Պախու-տարրը հանդես է գալիս նաև հայասական Պախուտեյա քաղաքանվան մեջ: *Bhṇg'hu- արմատով հնդ. և հայ ավանդություններում կոչվել է «Յոթնատեղք» համաստեղությունը՝ հմմտ. հնդ. Bahula, հայ. Բազումք, և Պախուտեյան էլ հիշվում է որպես հայասական յոթերորդ պաշտամունքի կենտրոն՝ KUB XXVI 39, հմմտ. խեթ. «Բազումքի աստծուն»: Սա նորից շեշտում է պախուվացի Միտասի ցեղի լեզվի տարածվածությունը Հայաստանում:

Վերլուծելով խաթական puruliia, ինչպես նաև նման ձևերով կոչվող լատինական, բուլղարական, ռումինական ծեսերը, Վ.Տոպորովը նրանց վերագրում է թրակյան ծագում: Այս ծեսի հետ կապված անվանումների շարքում հիշվում է նաև Պուրուլումզի երկրանունը (Տոպորով 1976, 127, ծան. 10): Պուրուլումզի/ու, Պուրուլիմզի/ու երկիրը (կարդացվել է նաև Պուրուկուզզի) հիշատակվում է Թուկուլթի-Նինուրտա I-ի ասորեստանյան արձանագրություններում, որպես նրա գահակալությունից 50 տարի առաջ, այսինքն մոտավորապես Ն.Ք. 1165-ին գրավված մուշկերի կողմից (տես օրինակ, Դյակոնով 1968, 123. աղբյուրները և տեղայնացումը Աղձնիքի շրջանում՝ Ն.Հարությունյան 1985, 161-162): Հնարավոր է, որ մուշկերն այն գրավել էին ավելի վաղ (Ավետիսյան 1994, 244-245): Ինչևէ, այդ անունը կարող էր իրոք նույնիսկ մուշկերից առաջ այստեղ բնակվող «տեղական թրակացիների» լեզվից լինել, և այդ դեպքում պատմությունը եզակի հնարավորություն է տալիս նրանց լեզվի և էթնիկական պատկանելության բացահայտման համար:

Տեսականորեն հնարավոր է մյուսիացիների նախորդներ համարել խեթ. աղբյուրների Մասա երկրի բնիկներին (Մակկուին 1983, 37, 57), թեև, իհարկե, դժվար է այդ անվանումների ստուգաբանական միարժեք նույնացումը: Այդ դեպքում խաթի և մասա մարդկանց ծիսական կռիվը (տես ստորև) կարելի է համարել խաթերի և մյուսիացիների նախնիների իրար հարևան տարածքներում բնակվելու արտացոլում (ծեսում նրանք կարող են խորհրդանշել նույն ցեղի երկու ֆրատրիաները): Հետաքրքիր է, որ ուգորյան ցեղերի երկու նախնական ֆրատրիաները կոչվում էին Պոր և Մոշ (Վերեշ 1996, 22 հտն.. ընդհանրապես ֆինն-ուգորյան լեզուներում նշանակալի է հնդեվրոպական անվանաբանության ազդեցությունը):

Եթե հայ. մշակ բառն ինչ-որ կերպ կապված է մուշկերի ցեղանվան հետ, ապա, հաշվի առնելով կովկասյան բազմաթիվ զուգահեռները, այն կարող էր խորհրդանշել այս տարածքների հնագույն երկրագործական բնակչությանը՝ Ն.Ք. IV-III հազարամյակների «կուր-արաքսյան մշակույթի» կրողներին, որոնց մեջ հավանական էր հնդեվրոպական

տարրի ներկայությունը (տես ստորև):

Պախուվացի Միտասի ապստամբության արձանագրությունն առաջ թվագրում էին խեթական կայսրության անկմանը նախորդած ժամանակաշրջանով, իսկ հիմա՝ ավելի վաղ (շուրջ 1400 թ., տես Օտտեն 1969), թեև դեռևս պահպանվում է և ավելի ուշ թվագրման կարծիքը (տես ИДВ II, 186, ուր այդ ապստամբությունը թվագրվում է Ն.Ք. XIII դարի կեսով):

Այսպիսով, անկախ այս թվագրումների հակասականությունից, արդեն խեթական պետության անկումից առաջ Հայկական լեռնաշխարհի արևմտյան շրջաններում ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական, ոչ անատոլիական մի տարր, որի ազգակիցները հայտնի են Փոքր Ասիայի արևմուտքում և Բալկաններում: Խեթական պետության բավական հայտնի պատմության ժամանակներում դժվար է պատկերացնել արևելքից-արևմուտք կամ հակառակ ուղղությամբ որևէ ժողովրդի մեծ տեղաշարժ, և նրանց գոյությունը Հայաստանում կամ մերձակա շրջաններում այսպիսով կարելի է թվագրել ավելի վաղ ժամանակներով: Փոխադարձ փոխառությունները խաթի լեզվից, որը Ն.Ք. երկրորդ հազարամյակի սկզբներից դուրս էր մղվել օգտագործումից և պահպանվել որպես միայն «սրբազան» լեզու, կարող են առավել վաղ թվագրության հիմքեր տալ:

Ի միջի այլոց, Պախուրա տեղանվան այս տեղայնացման և հնդեվրոպական մեկնաբանության հետ իր համաձայնությունն է հայտնել Ի.Դյակոնովը (1991 գարուն, անձնական զրույց): Ըստ նրա, այս անունները հետքերն են մի արխայիկ փոքրասիական լեզվի, որը կարող էր այստեղ հասնել Չաթալ-Հյույուքից (որը նա հակված էր համարելու հնդեվրոպացիների նախա-«նախահայրենիքը»): Բերված փաստերի լույսի տակ այդ արխայիկ փոքրասիական հնդեվրոպական լեզուն պատկերանում է հունարենի, փռյուգերենի, մակեդոներենի, դակա-միսիերենի և թրակերենի մերձավոր ազգակիցը:

6

Արգոնավորդների առասպելը և հին Կոլխիս-Կոլխիդայի մասին տվյալներն ազգաբանական դիտանկյունից առավել մանրամասնորեն վերլուծվել են վրաց գիտնականների կողմից (հարցի քննարկումը և իր ժամանակի գրականությունը տես օրինակ Դովատուր, Կալլիստով, Շիշովա 1982, 168-169, 177-178): Փորձ է արվել ցույց տալու Այա-Կոլխիդայի անունների քարթվելական բնույթը (Գորդեզիանի 1972, 184-186. 1978, 207-210), բայց փորձը թույլ է հենց քարթվելական լեզվաբանության տեսակետից, և հեղինակն ինքն էլ լեզվաբան չէ (անունները մոտեցվում են ուշ վրացական և հին արևելյան անվանացանկերի անուններին, առանց քարթվելական արմատների հետ համադրության, այդ թվում նշվում է, օրինակ, Մեդեա և նման, ակնհայտորեն փոխառված անունների տարածվածությունը

Վրաստանում): Նույնքան անհամոզիչ է նաև այդ անունների սեմական ծեկնաբանության փորձը (Աստուր 1967, 293 հտն.):

Հնագույն Կոլխիդայի կենտրոնը պետք է որ գտնվեր Ճորոխ գետի ստորին հոսանքներում (Մելիքիշվիլի 1959, 62 հտն.. 1962, 324-325): Ուրարտական աղբյուրներում Կոլխիդան հիշվում է որպես Qulha Ն.Ք. VIII դարից: Մինչ այդ, նույն տարածքներում հիշվում է Դիաուխի (Տայք) երկիրը: Ըստ հետազոտողների, այս տարածքներն ընդգրկված են եղել ավելի վաղ՝ խեթական աղբյուրներում Ն.Ք. XIV-XIII դարերում հիշվող Հայասա երկրի կազմում, որի անվան հետ են բազմաթիվ մասնագետներ կապում հայ ցեղանունը, իսկ Հայասան հաճախ համարում նախնական Հայաստանը (տես օրինակ, Ջահուկյան 1988 I-II, հարցի գրականությամբ և պատմությամբ):

Հայագիտության մեջ հայերի ազգածնության հունական ավանդությունը քննարկվել է հիմնականում պատմական բնույթի աշխատանքներում (Աղոնց 1972, 320-322), իսկ երբեմն համարվել հունակենտրոն տրամադրությունների արտացոլում (Պիոտրովսկի 1959, 123. Ղափանցյան I, 168-169. հմմտ. Դյակոնով 1968, 206, ծան. 40. Այա-Հայասա *հնարավոր կապի մասին տես Ջահուկյան 1987, 285*):

Արմենոսը չի հիշվում արգոնավորդների հանրահայտ ցանկերում, բայց արմեն- և արգ- հիմքերով անվանումների կապը ցույց է տալիս այս ավանդության առասպելական հիմքը և ոչ հնարովի բնույթը: Ըստ Ստրաբոնի, Արմենոսը Թեսալիայի Արմենիոն քաղաքից էր, իսկ Թեսալիան կոչվել է «պելասգական Արգոս» («Իլիական», II 681): Հոմերոսը Թեսալիայի քաղաքը հիշում է Օրմենիոն ձևով, որը հանդիպում է նաև Ստրաբոնի մոտ: «Իլիականում» հիշվում են երկու Օրմենոս, «Ոդիսականում»՝ Օրմենիդես, և Դիոդորոսի մոտ՝ Օրմենիոս (Թեսալիայի առասպելական արքա, որին սպանում է Հերակլեսը) անունով կերպարներ (տես Աղոնց 1972, 320-321), որը ցույց է տալիս որ օ-ա տատանումը բնորոշ է եղել և բալկանյան անվանը, հմմտ. հայ. Արամ և սեպագիր ուրումեացիներ (= թերևս օրոմ-) անվանումների հարաբերությունը, ապա և որ Թեսալիան հնում եղել է վերականգնված առասպելի կարևոր տեղայնացումներից մեկը: Հետաքրքիր է, որ Ն.Ք. III դարի բանաստեղծ Լիկոֆրոնը իր թեսալացի հերոսին անվանում է «պելասգյան Տիփոն», այսինքն այստեղ կարող էր լինել Տիփոնի, ուրեմն նաև նրա բնակատեղի Արիմքի տեղայնացումներից մեկը (տես Նեմիրովսկի 1983, 23): Ի միջի այլոց, հայկական «Աշխարհացույցը» ևս հայերին համարում է ծագած Թեսալիայից:

Արգոնավորդների եկած երկիրը կոչվել է Այա, և հետո համադրվել Կոլխիդայի հետ (Այան ուշ աղբյուրներում քաղաքի անուն է): Այա-Կոլխիդայի արքան էր Այետեսը, արևի աստծու և Պերսեի կամ Պերսեիսի որդին: Երկու կանանցից նա ուներ դուստրեր՝ Քալկիոպեն, Փրիքսոսի կինը, Մեդեան՝ Յասոնի կինը, և որդի՝ Ապսյուրտոսը: Այետեսի քույրն էր Կիրկեն, որի կղզին կոչվում էր Այայե, եղբայրը՝ Պերսեսը, որը գրավում է Այետեսի գահը, բայց Մեդեան իր որդի Մեդոսի հետ վերադառնալով

վերահաստատում են Այետեսին գահի վրա, կամ Մեդոսն է բազավորում Կոլխիդայում, նվաճելով Ասիայի Նշանակալի մասը: Այս առասպելի անունները կարող են խորհրդանշել Ասիայի ժողովուրդներին: Մեդոսը համարվում է Մեդիայի (Մարաստան) էպոնիմը, Պերսես անունը համադրելի է պարսիկների, Ապսյուրտոսը՝ հյուսիսարևմտյան կովկասյան ցեղերի (Ափսնի՝ Աբխազիա, հմմտ. նաև աբեշլացիներ, Ապսարոս, Ապսիլայ անվանումները), Փրիքսոսը՝ փռյուգացիների ցեղանունների հետ, Արմենոսը Արմենիայի էպոնիմն է, և Յասոնի ու Մեդեայի որդու անունով է կոչվել Թեսալիան: Կոլխիդան հայտնի երկիրն է, և Այան համադրելի է Հայասայի և Հայքի հետ, մանավանդ, որ Արմենոսի ուղեկիցները տեղայնացվում են Հայասայի շրջանում (Եկեղիք և մերձակա երկրները):

Ըստ Գամկրելիձեի և Իվանովի, արգոնավորդների առասպելն արտացոլում է ոչ միայն հին հույների տեղաշարժերը Հունաստանից Կոլխիդա, այլ հիշողություն է նաև նախնական հայրենիքից (Հայկական լեռնաշխարհ և շրջակա տարածքները) հույների գաղթերի մասին (վկայակոչվում են հունարենում քարթվելական փոխառությունները, նավագնացության հնագույն ուղղությունների հնարավորությունը և այլն): Արգոնավորդ տերմինը կարելի է բացատրել նաև որպես Արգ(ո) երկիրը նավորդներ՝ հմմտ. Մեգրելիայի Մ-արգ-ալո անվանումը՝ «Արգ երկիր», և դորիացիների Արգոլիս երկրանունը՝ հիշողություն հին բնակության վայրերի մասին (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 908): Ի միջի այլոց, քարթվելական ստուգաբանական բառարանի տվյալներով այս երկրի հին անվանումը պետք է համապատասխաներ վրացական Egr-ձևին (Կլիմով 1964, 132), բայց հեղինակների բարձր հեղինակությունը հավանական է դարձնում այս կարծիքը:

Հետաքրքիր է, որ արգոնավորդների առաջնորդ Յասոնի տոհմը սկիզբ է առնում քամիների աստված Այոլոսից: Հունական առասպելաբանության մեջ հայտնի են երեք Այոլոս, որոնք իրարից հստակորեն չեն տարբերակվում, և Դիոդորոսը փորձ է արել իրար հետ ծննդաբանորեն կապել նրանց (Գրեյվս 1992, 555-556): Առաջին Այոլոսը էոլիացիների (այոլիացիների) էպոնիմն է, որը թագավորում է Արմենոսի հայրենիք Թեսալիայում, իսկ հուն. Այոլիս-էոլիդան, ինչպես ասվել է, ստուգաբանորեն թերևս կապված է Այայի հետ: Ըստ Ստրաբոնի (IX 5-8, 18), Թեսալիայի Օրմենիոն քաղաքը հիմնել է Օրմենոսը՝ Այոլոսի թոռը: Այսպիսով Օրմենոս և Արմեն(ի)ոս անունով հերոսների միասնական նախատիպը, որպես Այոլոսի զարմ և արգոնավորդ, Յասոնի ֆունկցիոնալ կրկնակն է: Հունական ավանդություններում Այոլոս-Յասոն, Այոլոս-Օրմենոս և Արմենիոս-էր ծննդաբանական հաջորդականությունները համադրելի են Հայկ-Արամ-Արա հաջորդականության հետ, և Այոլոսը, էոլիացիների և Յասոնի ու Օրմենոս-Արմենոսի նախնին, համապատասխանում է Հայկին՝ հայերի էպոնիմին ու Արամի նախնուն: Սա նորից մատնանշում է հայերի և էոլիացիների ցեղանունների նմանության հավանական ոչ

պատահական բնույթը: Մյուս կողմից, Այետեսի անունը նույնարմատ է Այա երկրանվան հետ (տես ստորև), և Այետեսը ևս, որպես Արմենոսից առաջ եղած պետության արքա, ապա և ժողովուրդների նախահայր, համապատասխանում է Հայկին:

Առասպելաբանորեն Այա երկիրը, ուր արգոնավորդները գալիս են Փրիքսոսի հոգու հետևից, անդրաշխարհն է, հատկապես «ոսկե» հատկանիշներով բնորոշվող նրա «դրական», «երանելի» հատվածը: Արգոնավորդների գործերը տեղի են ունենում «չորրորդ չափման, կամ ինչ-որ առասպելաբանական գերտարածության մեջ» (Անդրեև 1990, 172) և «Արգո» նավն էլ կարող է դիտարկվել որպես «սպիտակ» անդրաշխարհի ներկայացուցչի և ուղեկցորդի ձևափոխություն, իսկ Արմենոսը, Յասոնի կրկնակը, այստեղ վերականգնված առասպելի հերոսն է: Յասոնի բազմաթիվ ուղեկիցներ տարբեր մակարդակներում կապեր են դրսևորում անդրաշխարհի հետ, նույնը և «Արգո» նավը կառուցող Արգոսը և հունական առասպելաբանության մեջ նույնանուն մյուս հերոսները, և այսպիսով «Արգոն» համադրելի է աշխարհի ժողովուրդների առասպելներում հոգիներն անդրաշխարհ տեղափոխող նավի հետ (Ֆոնտենրոուզ 1959, 477-487. Մորո 1994, 128-131. Արգոս էր կոչվում նաև Փրիքսոսի որդիներից մեկը, որը երբեմն նույնպես դիտարկվել է որպես «Արգոյի» կառուցողը): Այնսայլ պատճառներով տեղայնացվելով Կոլխիդայում Այա-անդրաշխարհն արտացոլում է նաև շրջանի պատմա-էթնիկական իրադրությունը, և այստեղ այսպիսով միահյուսվել են առասպելները, պատմական ավանդությունները և հույն հեղինակների՝ աշխարհի ժողովուրդներին դասակարգելու մտայնությունը:

7

Հնդեվրոպական առասպելաբանության կարևոր բացահայտումներից մեկն է հնդ. Յայատիի ու նրա դուստր Մադհավիի և իռլ. Էոխայդի ու նրա դուստր Մեդբի առասպելների զուգադրությունը (Դյումեզիլ II 239-390): Երկու կանանցից Յայատիի ունեցած որդիներից են սերված համարվել Հնդկաստանի հյուսիսի և շրջակա երկրների ժողովուրդները (Յադուից՝ յադավաները, Տուրվաշուից՝ յավանաները՝ հույներն ու արևմտյան մյուս ժողովուրդները և այլն): Մի խախտման համար Յայատին վերածվում է անուժ ծերունու, բայց իր որդիներից մեկից վերստանում է երիտասարդությունը, հետո տեղափոխվում երկինք, որտեղ մի քանի դրախտային աշխարհներում ապրում է միլիոնավոր տարիներ, ապա նորից խախտման համար պատժվում՝ նետվում է երկիր, բայց իր դստեր և նրա որդիների բարեմասնությունների շնորհիվ բոլորն էլ բարձրանում են երկինք («Մահաբհարատա» I 70-88. V 105-119): Մադհավին իր որդիներին ունեցել էր երեք արքաներից և իմաստուն Վիշվամիտրայից: Որդիները պարզորոշ կապվում են հնդեվրոպական առասպելաբանության երեք

ֆունկցիաների հետ, որոնք միասին կարող են ձևավորել «ամբողջական հերոսի» արքայի կերպարը:

Իռլանդական առասպելում, էոխայդ Ֆիդլեխի դուստրը՝ Մեդբի մի փոփոխակը իր երեք երկվորյակ եղբայրներին մղում է իր հետ ինցեստի, և նրանցից ունենում է որդի՝ գահի համար հարմար թեկնածու (նրա մարմինը գոտիներով բաժանված էր մասերի, որոնցից յուրաքանչյուրը նման էր իր երեք հայրերին՝ համապատասխան երեք ֆունկցիաներին): Եղբայրները զոհվում են իրենց հոր հետ կռվում, որից հետո էոխայդն արգելում է որդու գահակալումը արքայի մահից հետո: Մադհավիի հետ համեմատվում են Մեդբ անունով մի քանի հերոսուհիներ, որոնք ամուսնանում են բազում արքաների հետ: Այստեղ, ինչպես և հնդկական առասպելում, կարևորվում է արքայադստեր՝ հոր արքայության պահապանի, նրա համար օրինական գահաժառանգ ապահովողի դերը, որն, ինչպես ասվել է, համեմատվել է խեթական հին արքայատոհմի գահաժառանգման կարգի հետ:

Յայատին, որը «տիեզերական իշխող էր», «լավագույնը արքաներից», արքաների ու ժողովուրդների նախահայր, հազարամյա հավերժ երիտասարդության տեր և երկնային դրախտների բնակիչ, համադրելի է անդրաշխարհի տիրակալի հետ, իսկ էոխայդ է կոչվել նաև իռլանդական անդրաշխարհի ամենազոր աստված Դագդան, «բոլորի հայրը» (Ollathair): Այսպիսով այս կերպարները համադրելի են Այանդրաշխարհի արքա Այետեսի հետ: Մեդեան իր որդու հետ վերահաստատում է հորը գահի վրա, իսկ հետո բազավորում է որդին: Նա երիտասարդացնում է իր ամուսնու հորը (հմմտ. Յայատիի երիտասարդացումը), ամուսնանում բազում արքաների հետ՝ Յասոն, Էգևս, ասիացի մի արքա, Աքիլլես: Հատկանշական է նաև Մեդեայի կողմից եղբոր սպանությունը, որով նա կարծես պահպանում է հոր արքայությունը և հող նախապատրաստում իր ապագա որդու գահաժառանգման համար: Այսպիսով, Այետեսի և Մեդեայի կերպարները, հաշվի առնելով նաև նրանց անունների նմանությունները, համադրելի են վերը քննարկվածների հետ:

Mādhavi և Medb անունները կապվում են հնդեվրոպական *medhu- «մեղրից պատրաստվող արբեցնող խմիչք» արմատին, որը տարբեր լեզուներում կարող է այլևայլ նոր իմաստներ առաջացնել: Միևնույն ծագումը կարող է վերագրվել և Mēdeia անվանը, որտեղ Mādhavi-ի հետ համընկնում են նաև առաջին վանկի շեշտն ու երկարությունը, իսկ *u-ի կորուստը կարող է բացատրվել հունարենի կամ հենց Կոլխիդայի լեզվի օրինաչափությամբ (հմմտ. Մեդեայի մշտական կապը կախարդական դեղաբույսերի ու լուծույթների հետ): Հունարենում *dh-ն վերածվում է th-ի (հմմտ. հուն. methyo «հարբած լինել») և ուրեմն Մեդեան հավանաբար հունական անուն չէ, այլ «տեղական»: Այս անունը կարող է իմաստավորվել նաև հունարեն՝ տես ~~Շանտրեն III 693~~, որտեղ այն ենթադրաբար կապվում է հուն. «մտածել» արմատի հետ և հիշվում միկենյան Մեդեյո ձևը, ապա և Գամկրելիձե,

Իվանով 1984, 811, որպես «բուժող» (բժշկության հետ է առնչվում նաև Յասոնի անունը): Հնարավոր է, որ Մեդեա այա-կոլխիդյան ձևը իմաստավորվելով հունարեն, համապատասխան ասոցիացիաներ է առաջացրել՝ հմմտ. նաև Յասոնի նախնական Դիոմեդես և Մեդեայի որդու Մեդոս, Մեդեյոս նույնարմատ անունները:

Առավել դժվար է Յայատի և էոխայդ, կրճատ՝ էոխու, անունների ստուգաբանության հարցը: Ժ.Դյումեզիլը հիշում է էոխայդի ivo-catus «կենի ծառի հետ կռվող» մեկնաբանությունը (Դյումեզիլ II 331, ծան. 1), հայտնի է և Յ.Պուհվելի ստուգաբանությունը՝ որպես «ձի» և «հաղթել» բառերի բարդություն (Պուհվել 1970, 167. առավել ճշտված՝ 1987, 262), թեև նա ևս հնարավոր է համարում այս անվան կապը կենի ծառանվան հետ (Պուհվել I 256): Կենին, գեղձին կամ կարմրածառը (Taxus baccata) մշտադալար, հազարամյակներ ապրող բարձր ծառ է, մշակվող բնափայտով և թունավոր տերևներով ու հատապտուղներով, որը կարևոր դեր ունի տարբեր ժողովուրդների հատկապես մահվան և անդրաշխարհի հետ կապված հավատալիքներում ու ծեսերում և խեթական ավանդության մեջ հանդես է գալիս որպես eya(n) «տիեզերական», «կենաց ծառ»: Վ.Իվանովն իր աշխատանքներում ցույց է տվել այս ծառի հնդեվրոպական անվան կապը *ayw-, «պատանեկան կենսական ուժ», «հավերժություն» արմատի հետ (Իվանով 1964, 40-44. 1973, 298 հտն. Իվանով, Տոպորով 1974, 35 հտն: այս կապը վիճարկվում է, տես Պուհվել I 255. Օրյոլ 1988, 31-34, բայց հմմտ. Տոպորով 1990, 37, 47, ծան. 71, որտեղ խեթական ծեսի հետ համեմատվում է հին հնդ. հիմնի տեքստը, և նշվում այս արմատի կարևոր դերը հնդեվրոպական անդրաշխարհի վերաբերյալ պատկերացումներում. հմմտ. նաև հայ. այգի, որպես «դրախտային այգի»):

Այս աշխատանքի նպատակների համար նույնիսկ այնքան կարևոր չէ ծառանվան իրական ստուգաբանությունը, որքան նրա հնչողությամբ պայմանավորված առասպելաստեղծ ասոցիացիաները: Ծեսի ժամանակ էյա ծառից ոչխարի մորթի էին կախում, որը համապատասխանում է արգոնավորդների առասպելում ծառից կախված ոսկե գեղմին (այդ ծեսը պահպանվել էր արևմտաքարթվելական ավանդության մեջ): Հատկանշական է Այա երկրանվան «համընկնումը» էյայի հետ (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 907): Անդրաշխարհը, հատկապես նրա «դրական» հատվածը կարող էր կոչվել ծառի անունով (հմմտ. հայ. դրախտ, որը ծագում է իրան. «ծառ» իմաստով արմատից): Կելտական երանելի անդրաշխարհներից մեկն անվանվում էր tir na n-Og «պատանու երկիր», իսկ Դագդա-էոխայդի որդու՝ էնգուսի անուններից մեկն էր Mac ind Oc «պատանիների որդի»: Այս «պատանի» տերմինները ծագում են *ayw-ի տարբերակային մի ձևից և ակնարկում անդրաշխարհի աստված էոխայդի անվան կապը նույն արմատի հետ: Յայատիի պապի անունն էր Այու, ակնհայտորեն կապված քննարկվող արմատի հետ (նա կոչվում էր «ամենապատանի», տես օրինակ,

Տոպորով MHM I 146)։ Յատկանշական է, որ վերականգնված առասպելի շատ հերոսներ նույնպես կապեր են հանդես բերում *ayw-ի հետ՝ էնգուսը Դիարմայդի հոգեհայրն էր, Ռեմոսն ու Ռոմուլոսը iuuenes են ամենից առաջ, Արմենոսը գալիս է Այա և այլն (հերոսները «պատանի» են և կապված «հավերժության», անդրաշխարհի հետ)։ Յայերենում այս արմատի մի դրսևորումն է այգ «լուսաբացը» երբ օրը դեռ «պատանի» է, նրա կենսական ամենամեծ ուժի պահը (հմմտ. վեդայական արշալույսի աստվածուհու yuvati բնորոշումը՝ «Ռիգ-վեդա» I 113, 7, Արամի հաղթանակը արևածագից առաջ և շատ հատկանիշներով Արամին համապատասխանող Վահագնի հետ կապվող ամուսնական ծիսական երգում օգտագործվող «էգը» <այգ. հարցի քննարկումը տես Դյումեզիլ 1938, հայ. այգ բառի այս ստուգաբանության հիմնավորմամբ)։

Այսպիսով, Այա երկիրը պետք է որ նշանակեր հավերժ երիտասարդության դրախտային անդրաշխարհը, իսկ Այետեսի անունը կարող է իմաստավորվել որպես «Այա երկրացի, բնակիչ». հմմտ. Անդրեև 1990, 161, «Այա՝ երկրային անդրաշխարհի բնակիչ» մեկնաբանությամբ, ուր Այան, ինչպես և այլ աշխատանքներում, համադրվում է հուն. aia «երկիր» բառի հետ։ Արդեն Ստեփանոս Բյուզանդացին է Այետեսը մեկնաբանել որպես Այա երկրանունից ծագած, ինչպես Asiates-ը Ասիայից։ Այս դեպքում Այա երկրանունը միայն հետագայում կարող էր բաղարկվել aia «երկրի» հետ և կորցնել երկրորդ վանկի երկարությունը, որը պահպանվել է Այետեսի մեջ։ Թերևս հատկանշական է, որ հնդեվրոպական *ti- ածանցը հատկապես անատոլիական լեզուներում ուներ «-ացի, -եցի» իմաստները, հմմտ. նաև հայ. Կոտայք, Կորճայք, Սանասնայք ցեղատեղանունները, որտեղ -այ-ը կարող էր ծագել *-ti-ից։ Aiḗtes և Yayâti անուններում համապատասխանում են նաև երկրորդ վանկի շեշտը և երկարությունը, ընդ որում, նախաձայն j-ն երկրորդում կարող է հավելում կամ արմատի կրկնության հետևանք լինել (հմմտ. Այայե՝ Այետեսի քրոջ անդրաշխարհիկ կղզին), իսկ Այետեսին ամբողջապես համապատասխանում է Յայատիի եղբոր Այատի անունը («Մահաբհարատա» I 70, 29)։ Այս անունները ստուգաբանորեն կամ գոնե երկրորդային ձևով՝ նման հնչողության պատճառով պետք է կապվեին *ayw- արմատի և ծիսական ծառի անվան հետ (*w-ի բացակայությունը կարող է բացատրվել հունարենի միջնորդությամբ, տեղական լեզվի օրինաչափություններով կամ այլ պատճառներով, հմմտ. նույն երևույթի բացատրությունը էյա ծառանվան վերաբերյալ հղված աշխատանքներում)։ Ասվածի հիման վրա կարելի է ենթադրել իռլանդական, հունական և հնդկական առասպելների ծագումը միևնույն աղբյուրից, բայց այստեղ կարևոր է նրանց և՛ անունների և՛ մոտիվների հնդեվրոպական բնույթը։ Յետաքրքիր է նշել, որ երանելի անդրաշխարհը Աստվածաշնչում ևս տեղայնացվում է Տիգրիսի և Եփրատի ակունքներում, այսինքն Յայկական լեռնաշխարհում, Այա-Կոլխիդայից ոչ շատ հեռու (հնդեվրոպական «երանելի անդրաշխարհի» վերաբերյալ, որի տիրակալը կոչվում էր *yemo- արմատով, տես Լինկոլն 1991, 32-48.

այս *yemo-ն՝ հնդ-իրան. Յամա-Յիման Յայատիի Փունկցիոնալ զուգահեռն է ըստ Ժ.Դյումեզիլի):

Մեղեայի և Այետեսի անունների այս մեկնաբանությունը, եթե այն ճիշտ է, չի հավակնում բացահայտել այդ կերպարներն ամբողջությամբ, այլ ցուցադրում է միայն նրանց հնդեվրոպական հնարավոր կապերը: Իրականում, օրինակ, Մեղեայի կերպարը շատ ավելի բարդ է, խորապես կապված կախարդության, անդրաշխարհի հետ և թերևս մայր աստվածության մի դրսևորումն է (Մորո 1994, 191 հտն.): Այստեղ պետք է հաշվի առնել, որ մեզ հասած հունական առասպելները շատ հաճախ հին, արխայիկ առասպելների վերափոխված և վերաիմաստավորված, ապա և տարբեր հեղինակների կողմից մշակված շարադրանքներ են:

8

Արդեն Ստրաբոնը (I 2, 39), հիմնավորելու համար արգոնավորդների առասպելի պատմականությունը, հիշում է Կոլխիդայի հարստությունը ոսկու, արծաթի, երկաթի ու պղնձի հանքերով, որով և բացահայտվում է արշավի իսկական պատճառը (տես նաև Յենից 1961, 37 հտն.):

Արգոնավորդների ավանդության մեջ իրոք, ակնհայտորեն դրսևորվում է առասպելի «մետաղական կողը»՝ նրանք նավում են Կոլխիդա ոսկե գեղմի հետևից, նավի անունը արմատական մակարդակով համադրելի է «արծաթ» տերմինի հետ, իսկ Այետեսի մի թոռան անունն էլ (Քալկիոպե) կապված է chalkos «մետաղ, պղինձ» արմատի հետ: Յին Կոլխիդան և հարևան շրջանները եղել են մետաղի և հատկապես երկաթի մշակության առաջին կենտրոններ, և այդ պատճառով երկրանվան համար առաջարկված է ստուգաբանություն հնդեվրոպական (փոխառված) *ghelg'h «երկաթ, մետաղ» արմատից (տես Իվանով 1983, 98. Պոկոռնի I 435. հմմտ. հուն. chalkos, բաղաձայնների միանման, բայց հակառակ հերթականությամբ զարգացմամբ, որը կարող է ցույց տալ այդ լեզվի նմանությունը հունարենին): Այստեղ, ի միջի այլոց, երկու տարբեր տեղայնացմամբ հիշվում են երկաթագործ խալյուբները (Քսենոփոն IV 4, V 5), որոնց նույնացնում են խաթերի հետ և որոնց լեզվից է, ըստ Վ.Իվանովի, այլ լեզուները մտել «երկաթ» տերմինը:

Ոսկի, արծաթ, պղինձ, երկաթ շարքի այս հաջորդականությունը նման է Յեսիոդոսի նկարագրած մետաղական մարդկային սերունդների հերթականությանը («Աշխատանքներ և օրեր» տես և Օվիդիոս «Կերպարանափոխություններ» I), որը քննարկվել է հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաների համատեքստում (Վեռնան 1971, 13-79. տես նաև Դյումեզիլ I 262-263): Բացահայտ է Այա և Յայասա անվանումների համադրելիությունը հնդեվրոպական *Hayes, *Hayos «մետաղ, պղինձ, բրոնզ, երկաթ» տերմինի հետ, որն արդեն առաջարկվել է Յայասայի համար (Ջահուկյան 1964, 67): Յնդեվրոպական միասնության

ժամանակներում երկաթի մշակությունը դեռևս անհայտ էր, բայց, հաշվի առնելով որ այս տարածքներն են եղել, ամենայն հավանականությամբ, երկաթագործության հայրենիքը (տես Իվանով 1983, 25 էջի քարտեզը), այս դեպքում հավանական է «երկաթ» իմաստը, նույնը և Կոլխ-անվանման համար (տարբեր ցեղեր կարող էին մետաղի, հատկապես «երկաթի երկիր» կոչել միևնույն տարածքը)։ Այսպիսով, հավանական է, որ դրախտային անդրաշխարհի Այան (< *ay-w-) նման հնչողության պատճառով տեղայնացվել է Հայասա-Կոլխիդայում՝ մետաղի երկրում։ Հաշվի առնելով Հայասա-հայ հավանական կապը, ինչպես նաև հին Կոլխիդայի ու Հայասայի գոնե մասնակի համապատասխանությունը, կարելի է հայերենի հետքեր փնտրել Կոլխիդայի անվանացանկում։ Այան համարվել է մի վայրի անուն Փասիս (Ռիոն) գետի վրա, իսկ ուշ հեղինակների մոտ այն Կոլխիդայի մայրաքաղաքն է։ Ինչպես ասվեց, Փասիսը հնում պետք է լիներ Ճորոխը (որտեղ տեղայնացվում է Հայասան), և այդ անունը հետո է միայն տեղափոխվել Ռիոնի վրա։ Կարծիք կա, որ Կոլխիդայի գետի և քաղաքի Փասիս անվանումը հուն. արտացոլումն է հնագույն տեղական Փաթի ձևի (համապատասխանում է ներկայիս Փոթի տեղանվանը. հարցի քննարկումը և գրականությունը տես Դովատուր, Կալիստով, Շիշովա 1982, 168, 178. այլ կարծիքի համաձայն Փասիս անվան մեջ առկա է հյուսիսարևմտակովկասյան «ջուր» արմատը՝ հմմտ. Ափսնի «Աբխազիա», Տուապսե և այլն, ապա և հայասական Արիպսա տեղանունը հավանաբար Սև ծովի ափին՝ ИДВ II 150)։ Այս տեղանունների շարքը՝ Փաթի, Հայասա-Այա ուղղակի համընկնում է հնդեվրոպական *poti- > հայ ստուգաբանական զարգացման տարբեր էտապների հետ։ Մեդեա < *medhu- զարգացումը ևս կարող է բնորոշ լինել վաղնջահայերենին (w-ի անկմամբ հունարենում)։ Ասվածն, ի միջի այլոց, ցույց է տալիս հայ, ինչպես նաև այլ ցեղա-տեղանունների ստուգաբանության խնդրի դժվարությունն ու ոչ միարժեքությունը և մեկ-երկու հնդեվրոպական կամ հինարևելյան անվանաբանական փաստերի հիման վրա եղած լեզվաբանական մարզանքների արժեք ունեցող հապճեպ ստուգաբանությունների խոցելիությունը։ Հասկանալի է, որ նրանք ունեն իրենց իրական ստուգաբանությունները, և հավանական է, օրինակ, Հայկի ծագումը *poti-ից, Հայասայինը՝ *Hayo-ից, Այայինը՝ *ayw-ից, որոնք հետո նույն հնչողությունն են ձեռք բերել (ընդ որում, առանձին հարց է Հայկի և աքադական Խայայի առնչությունների խնդիրը)։

Այսպիսով պարզորոշ է արգոնավորդների և Կոլխիդայի վերաբերյալ առասպելների հնդեվրոպական բնույթը, թեև այստեղ ևս, բայց ոչ որոշ հեղինակների մոտեցման ճակատային գրոհի եղանակով, կարելի է տեսնել նաև քարթվելական և կովկասյան լեզուների հետքեր։ Պարաշուռամայի հակառակորդ հայհայաների թագավոր Արջունա Կարտավիրյայի («Կրիտավիրյայի որդի») անունները կարելի է կապել մեգրելների «Արգ երկրի» (հավանական հնդեվրոպական ծագմամբ) և քարթվել ցեղանվան հետ (հին հնդկերենում չկա ք և թ, լ-ն վերածվում է

ր-ի), որը հետո վերաիմաստավորվել է հնդկերենում որպես «ուժեղ, հզոր» (տես Մոնիե-Վիլյամս 1979, 1006): Մյուս կողմից, հաշվի առնելով հնդեվրոպական տարրի էական դերը քարթվելական ցեղերի ազգածագման մեջ, սա կարող է հիմք տալ քարթվել և մարգալ ցեղանունների հնդեվրոպական մեկնաբանության համար: Ապսյուրտոսին, չնայած նաև միջերկրածովյան անվանաբանական համապատասխանությանը, համարում են հյուսիս-արևմտակովկասյան ցեղերի էպոնիմ (տես Ռ.Գորդեզիանիի հղված աշխատանքներում. միայն պետք է նշել, որ հյուսիսկովկասյան լեզուներն ազգակից չեն քարթվելականներին): Ps- արմատով այստեղ կազմվում են և ջրանուններ և ցեղատեղանուններ, հմմտ. աբխազների անվանումը՝ Apswa, որը կարող է իմաստավորվել որպես «ջրի մարդիկ» (նույն արմատով է և «հոգի» բառը): Շատ հետաքրքիր է Ժ.Շարաշիձեի դիտարկումը՝ աբխազ. apsyrta նշանակում է «մահվան վայր» և «մարմնի մաս, որը մահացու հարված է ստացել» (Շարաշիձե 1986, 335, ծան. 3). այս ստուգաբանությունը միանգամայն համապատասխանում է Ապսյուրտոսի կերպարին, որի մարմնի մասերը ջուրն են նետվում կոլխերի հետապնդումը կասեցնելու համար: Կարծիք կա նաև Այետեսի անվան աբխազական ծագման մասին, ընդ որում այս- արմատը փոխառություն է համարվում ինչ-որ մի ուրիշ լեզվից (Տուրչանինով 1971, 27): Յնարավոր է հնդեվրոպական «արծաթ» և «մեղր» տերմինների հյուսիսկովկասյան ծագումը (Ստարոստին 1988, 131-132, 134-135), որը կարող է հնագույն վերակազմության հնարավորություններ տալ: Բայց քննարկված առասպելներում այդ տերմինների հետ համադրվող անունները հանդես են գալիս տիպիկ հնդեվրոպական, կովկասյաններից շատ տարբեր ձևերով, որը ցույց է տալիս նրանց հնդեվրոպական բնույթը, իսկ կովկասյան զուգահեռները կարող են մատնանշել հնագույն փոխազդեցություններ միայն:

Յին հունական ավանդությունը արգոնավորդների առասպելը կապում է Տրոյայի պատերազմին նախորդած սերնդի հերոսների հետ (Ն.Ք. XIII դար): Ըստ Գամկրելիձեի և Իվանովի, այն կարող էր արտացոլել նաև շատ ավելի վաղ տեղի ունեցած հունական ցեղերի մուտքը Կոլխիդա իրենց նախնական բնակավայրերից՝ հարավից (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 907) և հետագա տեղաշարժը Յունաստան: Առասպելի միջուկը հավանորեն ձևավորվել է Ն.Ք. VIII դարից, և արտացոլում է նաև հույների՝ այս տարածքներում հաստատվելու դարաշրջանի իրողությունները (տես Զայցև MHM I 100 և այլուր):

Ինչպես ասվել է, խեթական արձանագրություններն այս շրջանում են տեղայնացնում Յայասա երկիրը: Ուրարտական առաջին արձանագրությունները նույն տեղում հիշում են Դիաուխի (հայ. Տայք) հզոր երկիրը, որի վրա արշավում են և հաղթում Մինուա և Արգիշթի արքաները: Դրանից հետո Դիաուխի անվանումն անհետանում է պատմությունից: Ն.Ք. VIII դարի կեսերին այստեղ արդեն հիշվում է Կուլխա (Կոլխիդա) երկիրը: Յատկանշական է, որ Մինուա և Արգիշթի

արքաները ոսկի են գրավում Դիաուխիից (УКН 36, 16, 128 В 1, 24), որը տարբերում է այս երկիրը մյուսներից և ցույց տալիս ոսկու հնագույն արդյունահանումն այստեղ և Դիաուխի-Կոլխիդա (Այա) համապատասխանությունը: Կարծիք կա, որ կոլխերն այստեղ են անցել Դիաուխիի կործանումից հետո (Դյակոնով 1968, 121-122, 159): Հայասայի և Դիաուխի-Տայքի պետական ու թերևս էթնիկական ժառանգորդությունն ակնհայտ է (հմմտ. ИДМ II, 52), որոշ չափով նման են և այդ երկրների անվանումները և հնարավոր է նրանց միևնույն ծագումը (սեպագիր Դիաու-ն կարող էր արտացոլել տեղական Տիաո-ի նման մի ձև. այդ դեպքում կարելի է պատկերացնել *Տի-հայո նախաձևը, թերևս տի «մեծ» արմատից, որը և դարձել է *Տայո>Տայք, վրաց. Տաո, հմմտ. նայել <նի-հայել, տես Ա.Պետրոսյան 1991 ա): Կոլխիդա և Հայասայի անունների իմաստաբանական կապի մասին տես վերը:

Հունական ավանդությունը արգոնավորդներին անվանում է մինյուացիներ: Արգոնավորդների առասպելի ակիզբը և Բեոտիայում և Թեսալիայում՝ Օրքոմենոսում և Յոլկոսում (Փրիքսոսի և Յասոնի հայրենիքներում) կապվում է մինյուացիների լեգենդար ցեղի երկու ճյուղերի հետ: Նրանց հիշում են Հոմերոսը («Իլիական» II 511), Հերոդոտոսը (IV 146-146, 148), Ստրաբոնը (VIII 3, 3, 19. IX 2,3,19), Ապոլոնիոս Ռոդոսացին (I 229), Պավսանիասը (IX 36, 3) և այլք, ամենուրեք շեշտելով նրանց կապն արգոնավորդների հետ (ներկայումս «մինիական» տերմինն օգտագործվում է մի որոշակի հնագիտական մշակույթի համար): Մինյուա անունով հիշվում են քաղաքներ Թեսալիայում և Փոքր Ասիայում (տես Գինդին 1967, 130. ուր մինյուացիները համարվում են փոքրասիական ցեղ) և գետ («Իլիական» XI 722. Ստրաբոն VIII 3, 19):

Մինյուացիները, այդ թվում և Փրիքսոսն ու Յասոնը, սերված են համարվել լեգենդար Մինյուասից (հին Մինուաս): Մինյուացիները Այոլոսի սերունդներն են, իսկ ինքը Մինյուասը, որդին էր Քրյուսեսի («ոսկի» արմատից), Պոսեյդոնի թոռը, կամ այլ տարբերակով՝ որդին: Ընդհանրապես հունական առասպելաբանության մեջ բնիկ հնդեվրոպական հազվագյուտ բացահայտված նմուշներից մեկն էլ բեոտիական Օրքոմենոս քաղաքի վեպն է (Պավսանիաս IX 34 հտն.), ուր իրար հաջորդող արքաների կերպարները համադրելի են հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաների հետ: Էտեոկլեսը կապված էր գերագույն իշխանության, Փլեգյուասը՝ պատերազմի, Մինյուասը՝ հարստության հետ. նա հարստությամբ գերազանցում էր իրենից առաջ եղած մարդկանց և առաջին գանձարանի կառուցողն էր: Օրքոմենոս քաղաքի և մինյուացիների հովանավորներն էին Քարիտները՝ երեք դիցուհիներ, նույնպես կապված երեք ֆունկցիաների հետ (Վիան 1960 ա):

Այսպիսով, մինյուացի արգոնավորդների բալկանյան հայրենիքի վերաբերյալ տեղեկությունները ևս բնորոշվում են հնդեվրոպական առասպելաբանության էական առանձնահատկություններով:

Ուրարտուի լեզվում և անուններում կան ակնհայտ հնդեվրոպական (այդ թվում նաև «կենտումային») տարրեր, որոնք ստուգաբանվում են հայկական, իրանական, թրակյան, անատոլիական հիմքերով (տես օրինակ, Ջահուկյան 1986. 1987, 441. 1988. Գրանտովսկի 1962. Դյակոնով 1988, 172 և այլն): Արևմտյան գիտության մեջ Ուրարտուի արևմտյան, փոքրասիա-բալկանյան կապերը վաղուց ի վեր ուսումնասիրվել ու քննարկվել են: Ռուսական և հատկապես սովետական գիտնականների աշխատանքներում այդ աշխատությունները սուր քննադատության են ենթարկվել և ներկայումս մեզանում մոռացության են մատնվել: Սովետական գիտությունն իրոք, նոր, բարձր մակարդակ ապահովեց, բայց այն ուներ արտահայտված հակաարևմտյան ուղղվածություն, գոնե սկզբնական շրջանում պայմանավորված հակաֆաշիստական, հակահնդեվրոպական և որոշ չափով էլ ստալինիզմի դարաշրջանին բնորոշ վրացամետ գաղափարախոսությամբ: Նախորդ արևմտյան գիտնականների աշխատանքների տեսությունն ու քննադատությունը տես Պիոտրովսկի 1944, 44-50. հմմտ. հատկապես Կ.Ֆ.Լեման-Հաուպտի տեսակետները ուրարտացիների արևմտափոքրասիական լյուկիական նախահայրենիքի, ուրարտա-լյուկիա-կրետական, ապա նաև ուրարտա-հունա-էտրուսկյան կապերի, Ուրարտուի իշխող տարրը հնդեվրոպացիներ համարելու մասին, Պ.Կրեչմերի և Ռ.Այսլերի բերած ուրարտա-հունական անվանաբանական զուգահեռները, Սարդուրիի դինաստիայի փռյուգական ծագման վարկածը և այլն (հայտնի է, որ մասնավոր զրույցում Բ.Պիոտրովսկին պատմել է իր քննադատության ոչ միայն գիտական, այլև քաղաքական պատճառների մասին): Թեև քննադատված ուրարտա-հունական անվանական զուգահեռներից ոչ բոլորն են հավասարապես ընդունելի, բայց ակնհայտ է Արգիշթի անվան ձևական մեծ նմանությունը հուն. argēstēs «սպիտակ, փայլուն» բառին (Ռ.Այսլեր, հղվում է ըստ Պիոտրովսկի 1944, 47), հմմտ. նաև Argestēs իբրև «արագ» քամու մակդիր կամ առասպելաբանական անվանում (ուրարտ. սեպագիր št-ն համապատասխանում է հայ. -ստ-ին): Այս անվան հնդեվրոպական ծագումը հավանական է համարում և Գ.Ջահուկյանը (1976, 95, ծան. 25): Արգիշթիխինիլի-Արմավիր փոխկապակցված քաղաքանունների գոյությունն արդեն ցույց է տալիս տեղի բնակչության կողմից Արգիշթի անվան մեջ *arg'-ի «կենտումային» դրսևորումը տեսնելու փաստը: Հատկանշական է, որ Արմավիրի երկրորդ մասը հայերենով չի ստուգաբանվում և համադրելի է բալկանյան ձևերի հետ (թրակ., փռյուգ. bria «ամրոց», «բնակավայր». տես Պոկոռնի I 1152 և այլուր), իսկ Ար(ա)մայիս անվան լավագույն զուգահեռներից է լյուկիական Արմախս անձնանունը (Ջահուկյան 1981, 53):

Հաշվի առնելով Արգիշթիի անվանաբանական կապը հնդեվրոպական *arg'-ի հետ, պետք է կարծել, որ ուրարտական արքաների անվանացանկում Մինուայի և նրա որդի Արգիշթիի անուններն արտացոլում են այն նույն առասպելաբանական

նախատիպը, որը դրսևորվել է նաև մինյուացի արգոնավորդների (Մինյուաս - արգ-) ավանդության մեջ: Մինուայի որդի Արգիշթին տիրում էր մի երկրի, որը հետագայում հայտնի է Հայք և Արմենիա անուններով, իսկ Արմենիա անունն առաջացած է համարվել մինյուացի արգոնավորդ Արմենոսի անունից, որը եկել էր Այա (Կոլխիդա): Այս պատմական և առասպելաբանական չորս անունների զուգադիպությունը պատահական չէ, և պարզորոշ կերպով ցույց է տալիս, ի թիվս այլոց, Մինուայի, Մինյուասի և մինյուացիների ստուգաբանական նույնությունը: Արգոնավորդների առասպելում իրոք՝ որ արտացոլված են նաև այս շրջանի համար բախտորոշ Ն.Ք. VIII դարի իրողությունները, երբ Մինուայի ապա և նրա որդի Արգիշթիի արշավանքների հետևանքով կործանվեց տեղի հզոր Դիաուխի պետական կազմավորումը, որից հետո միայն հանդես է գալիս Կուլխա-Կոլխիդան: Արգոնավորդների առասպելաբանական անվան երկրորդ՝ «նավորդներ» մասը կարող է «առասպելի ուշ վերաիմաստավորման արդյունք լինել», կապված հույն ծովագնացների Կոլխիդա թափանցելու հետ (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 908):

Ակնհայտ է, որ Ռամայի հակադրությունը հայհայաներին և այդ անվանումների կապը Արմենոսի ու Այայի, Արամի ու Հայքի հետ պետք է որ ավելի հին դարաշրջաններից ծագեն, բայց այստեղ իրար են միահյուսվել հին, հնդեվրոպական ծագման անունները, նրանցով ձևավորված առասպելները և Ն.Ք. VIII դարի իրողությունները: Այսպիսով, այն նույն առասպելաբանական նախատիպը, որի հիման վրա ստեղծվել է արգոնավորդների առասպելը, ապա և նրանում արտացոլված աշխարհի էթնիկական պատկերը բացահայտվում են նաև Ուրարտուի պատմության և անվանաբանության մեջ: Եվ Մինուա թագավորին այն նույն էթնո-լեզվական հանրության առասպելաբանական նախատիպն է թելադրել իր որդուն կոչել Արգիշթի, որը և արտացոլվել է մինյուացի արգոնավորդների առասպելում:

Ինձ հայտնի են Մինյուաս անվան հետևյալ մեկնաբանությունները: Պ.Կրեչմերը այն կապում է հուն. sminye «քլունգ» բառի հետ (այս քիչ հավանական ստուգաբանությունը հղվում է ըստ Վիան 1960ա, 223): Տ.Սպիրոպուլոսը գտնում է, որ մինյուացիները պետք է նույնացվեն Կրետեի հին բնակիչների՝ մինոյցիների հետ, այսինքն եգիպտական ծագում ունեն: Մինոյացիներ տերմինը նոր է, այն ստեղծվել է XX դարում, Կրետեի առասպելական արքա Մինոսի անունից, և այդ մեկնաբանությունն այս պատճառով վիճելի է, բայց մյուս կողմից, վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Կրետեի հին բնակչությունը թերևս իրոք կոչվել է նման ձևով (հմմտ. Մինոա, մնոյացիներ անվանումները, տես Անդրեև 1990, 68-69. Մինոսի եգիպտական ծագման վերաբերյալ տես Բեռնալ 1991, 171 հտն., 411-412): Մ.Բեռնալը մինյուացիների ցեղանունը կապում է հին եգիպտ. Mniw արմատի հետ, իբրև «հովիվներ», որը պետք է հիմնավորվի իր աշխատանքի հաջորդ հատորում (այս տեղեկությունները տես անդ, 134-135): Կրետեի Մինոս արքան, որի մոտ

է նավում Թեսևսը, իրո՞ք, այս համատեքստում համադրելի է ուրարտական Մինուայի հետ, որի երկրի երկրորդ գլխավոր աստվածն էր Թեսևսին համապատասխանող Թեյշեբան: Հատկանշական է, որ առանց նման հիմնավորումների Մինուա անունն արդեն համեմատվել է Մինոսի հետ (Պ.Կրեչմեր, հղվում է ըստ Պիոտրովսկի 1944, 47): Հարկ է նշել, որ կրետեական Մինոսը դիցանուն է, և հնում պետք է որ տեղական մեծ աստծու մարմնավորումներից մեկը լիներ (Անդրեև 1990, 53), և կարծիք կա, որ հունական (բեոտիական) Մինյուասը ոչ այլ ինչ է, քան Կրետեի Մինոսի կրկնակը (Լոսև 1957, 186):

Մինյուասի նախորդն էր ռազմական արքա Փլեգյուասը, որի անունը հունարենում պարզորոշ իմաստավորվում է հուն. phlego «այրել, փայլել» (*bhel-) արմատով: Կարծում են, որ այս անունը կարող է կապված լինել հին հնդ. Բհրիգու և բհարգավա անվանումների հետ (Շանտրեն IV 1210. Մայրհոֆեր 15, 518. այս կերպարները կապված են կրակի հետ): Այս դեպքում քիչ հավանական է նրանց և փռյուգիացիների ուղղակի առնչությունը, թեև այդ կապակցությամբ հիշվում է նաև *bher- հոմանիշ արմատը: Հնարավոր է նաև, որ հնդկերենում բաղարկվել են տարբեր ծագում ունեցող երկու անուններ: Ամեն դեպքում Ռաման ծագում է Բհրիգուից, իսկ Արմենոսը, որպես թեսալացի, ազգակից է Փլեգյուասին, այսինքն այս մեկնաբանության դեպքում էլ նրանց ծննդաբանության մեջ ի հայտ են գալիս ընդհանրություններ: Փլեգյուասի նախորդ արքայի էտեոկլես անունը պարզորոշ հունական է, և այն ենթադրաբար համադրվում է խեթական մի արձանագրության մեջ հիշվող ախիյավական (աքայական հույների) Տավակալավաս անվան հետ (Գինդին 1993, 108, 127): Ամեն դեպքում այս երկու անունների հնդեվրոպական՝ հունական ծագումը կասկած չի հարուցում (հմմտ. Բեռնալ 1991, 129, ուր Փլեգյուասի անունը համադրվում է եգիպտական «թշնամի» հիմքի հետ):

Ուրարտական Մինուա (Menua, Meinua) անվան համար առաջարկված է հայկական ստուգաբանություն հնդեվրոպական *men-u- «մանր, փոքրացնել», «միակ, առանձին» արմատից (Ջահուկյան 1986, 55. Պոկորնի I 728-729): Այս նախաձևը նույնարմատ է հայ. մանուկի հետ, որը ձեռք էր բերել «կտրիճ, երիտասարդ ռազմիկ» իմաստը, հմմտ. «թուխ մանուկ»: Հատկանշական է, որ Մինյուասը ծագում է Պոսեյդոնից, հին հունական հազվագյուտ ոչ շիկահեր աստվածներից մեկից, և կապված է մուգ գույնով բնորոշվող երրորդ ֆունկցիայի (հարստություն, պտղաբերություն) հետ: Ըստ ավանդության Մինյուասի փեսաները քրջեր են հագել և կոչվել psoloeis «մրոտ, ծխոտ» (Պլուտարքոս «Հունական հարցեր» 38), այսինքն նրա նախնին և հաջորդները բնորոշվել են երրորդ ֆունկցիայի հետ կապված «մուգ, սև» գույնով, ինչպես և «թուխ մանուկները»:

Հավանական է թվում Մինուա և Մինյուաս անունների նաև հետևյալ մեկնաբանությունը: Մինուայի և Միդասի անունները և կերպարները նման են իրար: Նրանք երկուսն էլ Փոքր Ասիայի իրական

թագավորներ էին և առասպելական անվանակիցներ ունեն Հունաստանի հյուսիսում, որոնք բնորոշվում են ոսկու և մեծ հարստության հատկանիշով: Հաշվի առնելով այս, Մինուա(ս) ձևը ևս հնարավոր է հանգեցնել հնդեվրոպական *mei- «փոխանակել» արմատին, ինչպես և Միդաս անունը, միայն այլ, -n- տարրը պարունակող բարդ ածանցով: Հատկանշական է, որ այս արմատի ածանցյալներից հենց *-n-ով ձևերն են հատկապես մոտ լուվ. mitas «արքայի ծառա» իմաստին, հմմտ. լատ. munus «պաշտոն» (Բենվենիստ 1995, 80, տես և Իվանով 1975, 62 հտն., ուր քննարկվում է նաև հարստության գաղափարը որպես աստծու կողմից տրված շնորհ): Հույների համար, գոնե առասպելաբանության մեջ, մինչև Փռյուգիայի Պակտոլ գետի ոսկու արդյունահանումը, այսինքն մինչև Միդասի ավանդությունը, ոսկին տեղայնացվել է Կոլխիդայում, և մինյուացիների արշավանքը Կոլխիդա և Մինյուասի հարստության առասպելները պետք է դիտարկվեն այս համատեքստում:

Անկախ իր անվան իրական ստուգաբանությունից ուրարտական արքա Մինուան, շարունակելով իր հոր գործը, ներկայանում է որպես ուրարտական հզոր պետության կերտողը: Նրան են վերագրվում բազմաթիվ ռեֆորմներ, որոնք նրա պետությանը հասցրին աննախընթաց վերելքի (Հմայակյան 1994): Նրան էր պատկանում Մուսասիրը իր Խալդի տաճարով և գանձարանով, որտեղից մոտ երկու դար հետո Ասորեստանի Սարգոն արքան գրավում է ավելի քան մեկ տոննա ոսկի, հինգ տոննա արծաթ, այլ մետաղներ և անհամար քանակությամբ թանկարժեք քարեր (Պիոտրովսկի 1944, 125-126): Հաշվի առնելով փռյուգացի Միդասին ևս հունական ավանդության մեջ բալկանյան ծագում վերագրելը, կարելի է կարծել, որ Օրքոմենոսի Մինյուաս լեգենդար արքայի պատմական նախատիպը եղել է Ուրարտուի արքա Մինուան, կամ գոնե բալկանյան Մինյուասի կերպարի վրա եղել է Ուրարտուի նույնանուն արքայի հիշողությունների ազդեցությունը:

Մինուա և Արգիշթի անունների հնդեվրոպական, հունարենին մոտ լեզվով ստուգաբանությունը և նրանց կապը համապատասխանաբար «սևի» ու «սպիտակի» հետ պետք է քննարկվի ուրարտական արքայական անվանացանկի համատեքստում: Առաջին հայտնի ուրարտական արքայի անունն էր Արամու, համապատասխան Արամ նահապետի «մուգ, սև» անվանը: Եթե Մինուան համապատասխանում է հարստությանը և ոսկուն, իսկ Արգիշթին՝ արծաթին, ապա ուրարտական Ռուսա արքայանվան համար կարելի է կապ ենթադրել պղնձի և կարմրի հետ, հմմտ. հնդեվրոպական *r(e)udh- «կարմիր մետաղ, պղինձ», որը *rudhya նախաձևից ուրարտական սեպագրում կարող էր արտացոլվել որպես Rusa (հմմտ. ռուս. русый, рыжий և այլն): Ուրարտերենում, ինչպես և հայերենում բառը չի կարող սկսվել r-ով, և այս անունն ուրեմն փոխառված է, իսկ կենդանի լեզվում նրա հնչման մասին կարող է պատկերացում տալ ասուր. Ursa ձևը (Խաչիկյան 1985, 143, ծան. 77. հայտնի չէ նաև s-ի ճշգրիտ հնչյունը, հնարավոր է պատկերացնել նաև

գ)։ Էրիմենա արքայանունը թերևս կապված է արմենի և Արամենակի հետ։ Այսպիսով ուրարտական արքայացանկում արտացոլված են աշխարհի մոդելի այն «գունային» և «մետաղական» կոդերը, որոնք բացահայտվում են վերականգնված առասպելի դրսևորումներում, արգոնավորդների ավանդության մեջ, Հեսիոդոսի «Աշխատանքներ և օրերում» և Օվիդիոսի «Կերպարանափոխություններում», համապատասխան հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաներին։ Ուրարտական որոշ արքաներ՝ Ռուսան և թերևս Արամուն կրել են նաև տիպիկ խուռիական անուններ՝ Ուեդիպրի և Լուբիպրի, որը կարող է բացատրվել, ինչպես և միևնույն երևույթը այլուրեք, պետության իշխող էթնիկական տարրի հնդեվրոպական ծագմամբ, որը խուռիալեզու միջավայրում հարյուրամյակների ընթացքում պահպանում էր իր դինաստիական անունները։

Պատմական տեսակետից ուրարտական արքաների հնդեվրոպական, լեզվաբանորեն՝ բալկանյան և արևմտափոքրասիական տիպի անունները, չնայած սովետական ուրարտագիտական դպրոցի դրույթների հետ որոշ անհամապատասխանությանը, միանգամայն օրինաչափ են։ Փոքր Ասիայում և հարևան տարածքներում առաջին հզոր պետական կազմավորումները ստեղծվել են գոնե հնդեվրոպական վերնախավ ունեցող ցեղերի կողմից (հմմտ. հին խեթ. թագավորությունը, Միտաննին, ուշ խեթական և լուվական պետությունները, Փռյուգիան), և միևնույն բանը հնարավոր էր նաև Ուրարտուում, որի կազմավորումից արդեն դարեր առաջ այստեղ բացահայտվում են հնդեվրոպական, բալկանյան տիպի լեզուների կրողները (հմմտ. և Բարնի 1993ա, 108, ուր ավելի թույլ փաստարկների հիման վրա հավանական է համարվում Արամուից հետո թագավորող դինաստիայի իրանական ծագումը)։

Եվ Ուրարտուում, և Հայաստանում ի հայտ են գալիս արևմտափոքրասիական և բալկանյան բազում զուգահեռներ, որոնց միայն մի մասը քննարկվեց վերևում։ Ուրարտուի հասարակության կառուցվածքը (տես Դյակոնով 1988ա) ակնհայտորեն նման է հնդեվրոպական արխայիկ ավանդություններում հայտնի, դյումեզիլյան ֆունկցիաների հետ համադրելի կառուցվածքների հետ։ Ուրարտական դիցարանը ևս իր անօրինակ եռամասնությամբ, ի հակադրություն ազգակից խուռիական դիցարանի (բացի այնտեղ հիշվող հնդկական աստվածներին զուգահեռ խմբից) պարզորոշ համապատասխանում է հնդեվրոպականներին, ընդ որում, գերագույն աստվածների եռյակում Խալդին և նրա կին Վարուբանին համապատասխանում են հնդ. Միտրա-Վարունային, Թեյշեբան՝ Արամին, իսկ Շիվինին փոխառված է խեթական մի բարբառից (տես նախապես Պետրոսյան 1988 I-II)։ Հասկանալի է, որ այս դրույթների մանրամասն հիմնավորումն առանձին աշխատանքի նյութ է, բայց այստեղ նորից արժե շեշտել ուրարտական և մուշկյան, արևմտափոքրասիական (նաև լյուկիական), կրետեական, բալկանյան և էտրուսկյան կապերի գոյությունը, որոնք պետք է քննարկվեին արդեն գիտության ժամանակակից տվյալների լույսի ներքո։ Այսպիսով,

ուրարտական պետության արքայական դինաստիան և վերնախավը պետք է որ ներկայացնեին «մինյուացիներին» մոտ բալկանյան տիպի մի լեզվի կրողները, և հայերի, ավելի ճիշտ Հայաստանի հին բնակչության մի մասի, բալկանյան ծագման վարկածը, ինչպես նաև հայ-բալկանյան առնչությունների գոնե մի մասը պետք է գնահատել այս համատեքստում:

Ելնելով ասվածից, Ուրարտուի վերնախավը կազմող այս էթնիկական տարրը հեշտ է նույնացնել թեսալացի արգոնավորդ, մինյուացի Արմենոսի ազգակիցների հետ (օրքոմենոսցիներին ևս թեսալական ծագում է վերագրվում, տես Վիան 1960 ա, 216): Բայց, ըստ Գամկրելիձեի և Իվանովի վարկածի, մինյուացիներին կարելի է հակառակ ուղղությամբ գաղթ վերագրել: Հնարավոր է նաև նրանց երկու գաղթի իրողությունը, սկզբում Հայաստանից և մերձակա շրջաններից արևմուտք և Բալկաններ, ապա և հակառակ ուղղությամբ: Հաշվի առնելով ուրումեացիների և մուշկերի թափանցումը Աղձնիք և Կադմուխի Ն.Ք. II հազարամյակի վերջում, ապա և Ուրարտուի սկզբնական տարածքի այս շրջանում գտնվելը, հնարավոր է Ուրարտուի իշխող տարրի և մուշկերի մերձավոր ազգակցությունը: Արամի, որի անունով են օտարները կոչել Հայք երկիրը, հայհայաներին հաղթող Ռամայի և Այա-Կոլխիդայի շրջանում հիմնավորված Արմենոսի առասպելները կարելի է մեկնաբանել որպես մի ցեղի հաղթանակ մյուսի նկատմամբ, ընդ որում Արամը, Ռաման և Արմենոսը ազգակցորեն կապված են Մշակի, Բիրիգուի և Փրիքսոսի հետ, որոնք կարող են ներկայացնել փռյուգիացիներին և ազգակից ցեղերին: Իհարկե, նման պատմական վերակազմություններին պետք է վերաբերվել զգուշորեն, և առասպելից պատմություն ուղղակի անցումները կասկածելի են: Ամեն դեպքում, և Հայքը և Այան համարվում են երկրի հին անունները, որը ցույց է տալիս նրանց առաջնայնությունը, իսկ հնդեվրոպական մուշկերի ներկայությունն այստեղ արդեն առնվազն Ն.Ք.երկրորդ հազարամյակի վերջերից (հավանական է, որ շատ ավելի վաղ) կարող է ցույց տալ հայկական ցեղերի էլ ավելի վաղ գոյությունն այս շրջաններում:

9

Հնդկական առասպելաբանության մեջ հայտնի է Բալիի կերպարը, որը բազմաթիվ աղբյուրներում հանդես է գալիս որպես Ինդրայի և Վիշնուի հակառակորդ: Բալին դայտյաների՝ Դիտիից ծագող դևերի մի խմբի արքան էր: Դայտյաները համարյա չեն տարբերակվում դանավաներից՝ Դիտիի քույր Դանուից սերող դիվային կերպարների մյուս խմբից, որոնց հետ միասին կազմում են ասուրաների՝ աստվածների հակառակորդների դասը: Ճակատամարտում դևաաստվածների արքա ամպրոպային Ինդրան հաղթում է ասուրաների տիրակալ Բալիին կամ, այլ տվյալներով, Բալին է հաղթում Ինդրային և դառնում երեք աշխարհների՝ երկնքի, երկրի և անդրաշխարհի տիրակալ,

բայց Վիշնուն կարողանում է խորամանկությամբ վերադարձնել երկինքն ու երկիրը, և Բալիին մնում է միայն անդրաշխարհը: Ճակատամարտում զոհված ասուրաները, ապա և դևաները հմայությամբ վերակենդանանում են (Տյոմկին, Էրման 1985, 229 հտն.. տես և МНМ I, 151): Հետաքրքիր է, որ աստվածները և Ինդրան այս հակադրության մեջ ունեն հյուսիսային, իսկ Բալին՝ հարավային կողմնորոշում (Տյոմկին, Էրման 1985, 232. «Մահաբհարատա», V 225. 38): Ակնհայտ է, որ Ինդրայի, Վիշնուի և Բալիի հակադրությունը համապատասխանում է «հիմնական առասպելում» ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդի հակադրությանը: Ընդհանրապես հինդուիստական առասպելաբանության մեջ կենտրոնական տեղ է գրավում օվկիանոսը խնոցելու տիեզերածին առասպելը, որին հաջորդում է դևաների և ասուրաների կռիվը անմահության խմիչքի համար (տես օրինակ «Մահաբհարատա» I 17. МНМ I 71. Տյոմկին, Էրման 1985, 68-72): Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» համատեքստում քննարկվող Ինդրայի և Վալա հրեշի հակադրության մեջ էլ վերջինիս անունն էպոսում հանդես է գալիս Բալա ձևով («Մահաբհարատա» VIII. էջ 266. ծան. 393. 275): Այս առասպելն այսպիսով համապատասխանում է Հայկի և նրա սերունդների մասին ավանդությանը, որտեղ առաջին հայկյանները մինչև Արա Գեղեցիկ հակադրված են Բելին և նրա հաջորդներին, ընդ որում, հյուսիս-հարավ առանցքով, ինչպես հնդ. դևաները ասուրաներին և զոհվողների վերակենդանացումն էլ համեմատելի է Շամիրամի մանուկների կողմից սպանված Արայի կամ հայ զորականների վերքերի սպիանալու հետ (Թովմա Արծրունի, 334, 335): Հատկանշական է թերևս, որ Վիշնուն՝ Ռամաների աստվածային նախատիպը, Ինդրայի օգնականն է այս դրվագում, կամ այլ տարբերակներում ինքն է հաղթում Բալիին (հմմտ. վերևում ասվածը Հայկի և Արամի ընդհանրությունների մասին և Արամանյակի՝ Հայկի զորքի հրամանատարներից մեկը լինելը):

Իռլանդական առասպելաբանության մեջ իռլանդացիներից առաջ այստեղ եկած Դանու աստվածուհու ցեղերը՝ հին, նախաքրիստոնեական աստվածները, հակադրված են Ֆոմորներին՝ դիվային կերպարների դասին, համապատասխան հնդեվրոպական մյուս ժողովուրդների նման պատկերացումներին (հնդ. դևաներ և ասուրաներ, հս. գերմ. ասեր և վաներ, կամ վիպական մակարդակում՝ իրանցիներ և թուրանցիներ, հայկյաններ և տիտանյաններ և այլն): Դանու աստվածուհու ցեղերի արքան է Նուադուն (ենթադրաբար՝ «ամպեր հավաքող» կամ «ձկնորս», տես համապատասխանաբար ПБК 487 և Պուհվել 1978=1981, 327, ծան. 1), որը համարվել է ընդհանրապես իռլանդացիների կամ գոնե նրանց որոշ տոհմերի նախահայրը: Մագ Տուիրեդի առաջին ճակատամարտում նա կորցնում է ձեռքը և այլևս չէր կարող մնալ արքա: Նոր թագավոր է դառնում (հատկապես կանանց պահանջով) հոր կողմից Ֆոմոր էոխայդ Բրեսը («գեղեցիկ»), որը ձախողվում է և օգնության կանչում Ֆոմորներին: Նուադուի համար մի նոր՝ արծաթե ձեռք են պատրաստում: Նա նորից դառնում է արքա և

կոչվում Արգատլամ («արծաթածոռ»): Մագ Տուիրեդի երկրորդ ճակատամարտում գլխավոր հերոսը Լուգն է, որը սպանում է ֆոմորների առաջնորդ Բալորին՝ իր իսկ պապին: Ճակատամարտում զոհված ռազմիկներն ընկղմվում են աղբյուրի մեջ և հմայությամբ վերակենդանանում (տես ПБК 351 հտն. Պուհվել 1987, 176 հտն., MHM համապատասխան հոդվածներում և այլուր. բերված հնդկական, իռլանդական և այլ առասպելներում զոհվածների վերակենդանանալու մոտիվների համեմատությունը՝ Դյումեզիլ II 186 հտն.):

Լուգի և Բալորի մարտը «հիմնական առասպելի» մի դրսևորումն է (ПБК 488. Շկունաև MHM II, 75), իսկ Բալորի անունը տեսականորեն համադրելի է Բելի և Բալիի հետ: Բրես-Գեղեցիկը, որի մոր անունն էր Էրի, նման է Արա Գեղեցիկին, իսկ Նուադու-Արգատլամը, *arg'-ից ծագող իր երկրորդ անվամբ՝ և որպես «ամպեր հավաքող» հիշեցնում է «սևի» և «սպիտակի» հակադրության առասպելի հերոսներին և Արամին (այս և հնդեվրոպական մյուս միծեռնանի կերպարների վերաբերյալ տես Ժ.Դյումեզիլի աշխատանքները. վերջինը՝ Դյումեզիլ 1974): Հետաքրքիր է, որ հաջորդ սերնդում Նուադուի «տարաժամանակյա հիպոստասիսն» է Էրեմոնը (տարբերակներ՝ Էրիմոն, Էիրիմոն, Հերեմոն, Հերիմոն), որն իր անվան հնչողությամբ նման է Արամին, իսկ կերպարով և ստուգաբանորեն համապատասխանեցվում է հնդ. Արյամանին (տես Պուհվել 1978=1981, 324-326. 1987, 182), և այսպիսով՝ Արային (տես ստորև), որի առասպելույթի հետ համեմատելի է նաև զոհվածների վերակենդանացման մոտիվը:

Եվսեբիոսի և Հովսեպոս Փլավիոսի երկերից մեզ հասած Մանեթոնի պատմության հատվածներից, ինչպես ասվել է, հայտնի է եգիպտոսի արքա Սեթոս(իս)-եգիպտոսի եղբայր և հակառակորդ Արմաիսը, որը նույնացվել է Դանաոսի՝ Արգոսի առաջին տիրակալի հետ: Ըստ հունական առասպելաբանության, Դանաոսը և եգիպտոսը (այստեղ՝ Սեթոս) եգիպտոսի Բելոս արքայի որդիներն էին: Դանաոսի հիսուն դուստրերն ամուսնանում են եգիպտոսի հիսուն որդիների հետ և առաջին իսկ գիշերը սպանում իրենց ամուսիններին: Միայն մեկն է խնայում իր ամուսնուն (քանի որ նա կույս էր թողել իրեն): Դանայան Դանաոսից սերող արքաներից մեկի դուստրն էր, որը Զևսից ծնում է Պերսևսին: Սրանց սերունդներից է Հերակլեսը, և «Իլիականում» հույները՝ վիպական հակամարտության «մեր» կողմի ներկայացուցիչները կոչվում են դանայացիներ (դանայական «Իլիականի» վերաբերյալ տես Կլեյն 1990):

Դանաոսի դուստրերի՝ իրենց զարմիկ եղբայրների հետ ամուսնության առասպելը համապատասխանում է խեթական, առավել արխայիկ, Կանեսի թագուհու երկվորյակ որդիների և դուստրերի ամուսնության առասպելին: Թագուհին զամբյուղներով գետն է նետում իր երեսուն երկվորյակ որդիներին, որոնք ի վերջո վերադառնում են: Թագուհին ուզում է նրանց ամուսնացնել իր երեսուն երկվորյակ դուստրերի հետ: Միայն կրտսեր որդին է ընդդիմանում և կոչ անում

եղբայրներին նույնպես հրաժարվել (Յոֆներ 1991, 62-63): Այդ անուսնությունը նա կոչում է անարդար, անօրեն (խեթ. UL ara = natta ara): Այս տերմինով հնդեվրոպական ավանդության մեջ բնորոշվում էին օրինական և ոչ օրինական՝ ինցեստային ամուսնությունները (վերջինս՝ *ne ar-to- = հայ. անարդար, մանրամասն տես Իվանով 1986):

Յատկանշական է, որ խեթական Արա(ս) դիցանունը, որի հետ էր համեմատում Գ.Ղափանցյանը հայ Արային, պարզորոշ կերպով կապված է *ar-to- արմատի հետ և հնդ. Արյամանի մի զուգահեռն է (Պուհվել 1978=1981, 323-324. Պուհվել I, 116-121. Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 810): Ցավոք այս աշխատանքի ծավալը հնարավորություն չի տալիս քննարկել նաև Արայի կերպարը և անունը: Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արայի անվան նախաձևն է *rə-to-, *ar(ə)- արմատից, որով կոդավորվում էին տիեզերական և սոցիալական կարգերը նշանակող բառերը (տես նախապես Պետրոսյան 1990. 1991. 1991գ, որտեղ Արայի անվան համար առաջին անգամ առաջարկվում են *-t- տարրով նախաձևեր՝ հմմտ. իրան. Արտի, Արդա Վիրազ դիցանունները): Վերջերս Գ.Ջահուկյանը, առանց հիշելու իմ նախորդ աշխատանքները, Արայի համար նույնպես առաջարկել է *rə-to նախաձևը, բայց իբրև կապված *er- «բարձրանալ» արմատի հետ (Ջահուկյան 1992, 18): Ակնհայտ է Արայի կապը տիեզերական կարգն, արդարությունը և օրինական ամուսնությունը կոդավորող *arə-to-ի հետ՝ նա, ինչպես և իրեն նման մյուս մեռնող ու հարություն առնող աստվածները, մերժում է մայր աստվածուհու (վերակազմության մեջ՝ իր մոր) ինցեստային սերը և զոհվում, և վերածնվելիս իր հետ պետք է բերեր նոր կարգ, արդարություն և այլն:

Յատկանշական է և Արմախս-Դանաոսի երկրի և դանայուհիների ամուսնության վայրի Արգոս անունը, համապատասխան վերականգնված առասպելի հերոսի հակառակորդի և Արայի զոհվելու վայրի Արծ- անվանումներին: Վերևում բերված առասպելներում Բելոսը, Արմախսը, իր զարմուհու հետ չկենակցող հերոսն այսպիսով որոշակիորեն համապատասխանում են հայկական ազգածնության առասպելի Բելին, Արամին ու Արային:

Յերոդոտոսի գրքում (I 7) Լյուդիայի Յերակլյան արքայատոհմում հիշվում է արքաների հետևյալ հերթականությունը՝ ...Ատյուս...Բելոս, Նինոս...Կանդավլես...Ատյուս, որը համեմատելի է Յայկյանների հակառակորդների անունների հետ՝ Բել, Նինոս, այսինքն այս միջագետքյան առասպելական անունները հնդեվրոպական լյուդիացիների ավանդական ծննդաբանություն են մտցվել շատ վաղուց, արդեն գոնե Ն.Ք. V դարում: Կանդավլեսը համապատասխանում է Արամին, իսկ Ատյուսը, որը զոհվում է վարազի որսի ժամանակ՝ Արային, և այսպիսով այս արքայատոհմի անունները և կերպարները որոշակիորեն համադրելի են Յայկի և Բելի ժառանգների հայկական ավանդության հետ (Բելը խորհրդանշում է Բաբելոնը, Նինոսը և նրա որդի Նինուասը, որոնց անունները պետք է կապվեն Նին- տարրը

պարունակող բազմաթիվ միջազգեւոքյան դիցանունների հետ՝ Նինվեն, և այս ծննդաբանությունը, և Նինոս անունը ուշ, մշակված ավանդության տարրեր են և պատմական հիմք չունեն):

Այս առասպելների մանրամասն վերլուծությունը, նրանց աղբյուրագիտական վավերականությունն ու իրարից ազդված լինելը (հմմտ. Խորենացու կողմից հունական աղբյուրների առատ օգտագործումը, աստվածաշնչյան Նեբրովթի և հայ. Բելի համապատասխանեցումը, հունական տարբերակի երկրորդային բնույթը և այլն) հնարավոր չէ այս աշխատանքում, բայց առասպելաբանական բազմաթիվ մոտիվների և անունների ընդհանրությունները ցույց են տալիս նրանց ընդհանուր ծագումը:

Յնդկական, հայկական և իռլանդական առասպելներում պատմվում է դիցաբանական երկու դասերի հակադրության մասին, որտեղ ընդհանուր է նաև զոհվող մարտիկների վերակենդանացման մոտիվը: Յայկական և իռլանդական ավանդություններում ի հայտ են գալիս գեղեցիկ, բայց ծախողված արքաները, իսկ հայկականում և հունականում՝ անօրեն ամուսնության մերժման մոտիվները, ընդ որում այս երկու սյուժեներում ակնհայտորեն նույնական են հերոսների անունները (Բել-Բելոս, Արամ-Արմաիս), այսինքն նրանք ծագում են մեկ միասնական հիմքից, և այսպիսով, հունականը ևս միավորվում է մյուսների հետ: Յունականում արժանահիշատակ է նաև երկու ազգակից, բայց հակառակորդ տոհմերի ներկայացուցիչների ամուսնության պահը, որը համադրելի է հնդեվրոպական մյուս համանման առասպելների հետ:

Լյուդիական տարբերակում հայկականի հետ ընդհանուր են որոշ անուններ՝ Բելոս, Նինոս, ապա և Արիմուս (լեգենդար թագավոր), անօրեն ամուսնության սկզբնական մերժման մոտիվը, երկու արքայատոհմերի՝ Յերակլյանների և Մերմնադյանների մի քանի սերունդների հակադրությունը և այլն (Կանդավլեսի առասպելի վերաբերյալ մանրամասն տես վերը):

Այս ընդհանրությունները հաստատվում են առասպելական անունների վերլուծությամբ:

Կարծում են, որ հնդ. Դանու, դանավաներ և հուն. Դանաոս, դանայացիներ անվանումները ծագում են միևնույն * dānu- «գետ, հոսք» նշանակություններով հնդեվրոպական նախաձևից, որի արմատն է *dā- «հեղուկ, հոսել», որից և *dānu-, dānawo- ածանցյալները: Այս արմատի հետ են կապում նաև եգիպտ. աղբյուրների Դանունա ցեղանունը, ավեստ. Dānu անունը, բազում հնդեվրոպական գետանուններ՝ սկյութ. Տանաիս, Դոն, Դնեպր, Դնեստր (իրանական ծագման), Դանուբ և այլ կելտական ձևեր (Պոկոռնի I 175. Մայրհոֆեր 9, 33 Կյոյպեր 1986, 134-135): Դիցաբանական մակարդակում այն արտացոլված է նաև օսական Դոնբետտիր ջրային աստվածության անվան մեջ:

Դանայուհիները կարող են պատկերացվել որպես ջրահարսերի մի տարատեսակը՝ նրանք ջրով ապահովում են անջրդի Արգոսը (Ստրաբոն VIII 6, 8) և անդրաշխարհում դատապարտվում ջուր կրելու,

իսկ Դանայայի մոտ Զևսը գալիս է ոսկե անձրևի տեսքով (հմմտ. նաև խեթական երկվորյակներին ջուրը նետելու դրվագը): Այս անունները ակնհայտորեն հանգում են *danawo- նախաձևին, բայց հետաքրքիր է, որ այս ածանցյալ ձևը բնորոշ չէ հունարենին (այն հատուկ է անատոլ., հնդ. և սլավ. լեզուներին), և հավանաբար փոխառված է (հավանական է համարվում դանայացիների ցեղանվան անատոլիական ծագումը, տես Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 902, ծան. 2): Առասպելաբանական տեսակետից հակառակորդ տոհմերից մեկի «ջրային» անվանումը պարզ է՝ այն պետք է կապվի ամպրոպի աստծու հակառակորդ ջրարգել վիշապի առասպելույթի հետ:

Հայկական ավանդության մեջ հայկյաններին հակառակորդները կոչվում են տիտանյաններ հունական անվանումով, որը համապատասխանեցվել է Աստվածաշնչի տվյալներին (որպես Քամ-Տիտանի սերունդ): Հնդեվրոպական *dānu-ի հայերեն արտացոլումը կարող էր լինել *տան, և տեսականորեն հնարավոր է, որ Խորենացին և իր աղբյուրը այստեղ, իրենց մեթոդի համաձայն համապատասխանեցրել են հայկական հին անունը հունական նման ձևին, ինչպես միշտ առավելություն տալով վերջինին:

Իռլանդական Danu դիցանվան վերաբերյալ աշխատանքներ ինձ հայտնի չեն: Այն չափազանց նման է *dānu- ին, բայց երկար a-ի փոխարեն ունի կարճ a (ինչպես և հուն. Դանաոսը): Անհասկանալի է և Դանուի Անու անվանաձևը (Պուհվել 1987, 177, 183): Բայց վերջերս ինձ հայտնի դարձավ, որ Դանու աստվածուհու ցեղերը արդեն համադրվել են Դանաոսի և նրա սերունդների հետ (հղվում է ըստ Բեռնալ 1991, 422): Դժվար է ասել, իռլանդական անվանումը ծագում է հունականից, թե այն, ինչպես և հունականը, փոխառվել է մի այլ լեզվից և հարմարեցվել տեղի պայմաններին: Մ.Բեռնալը հունական հերոսին ոչ եգիպտական համարելով, նրա անվանը եգիպտական ծագում է վերագրում, բայց բերված փաստերը բացահայտում են Դանաոսի ոչ միայն եգիպտական ու սեմական, այլև հնդեվրոպական կապերը:

Bali-ն հին հնդկերեն իմաստավորվում է որպես «տուրք, նվեր», «զոհաբերություն», որը և դրսևորվում է առասպելում (հմմտ. Սախարով 1991, 42): Այս բառը բավարար ստուգաբանություն չունի և նրա ձևն էլ (եթե այն ինչ-որ մի բարբառային տարբերակ չէ) բնիկ հնդեվրոպական չէ (տես Մայրհոֆեր 14, 420, ուր հիշվում է նաև արմատի սեմական ծագման վարկածը և Մախեկի կարծիքը Բալիի կապի մասին Բելի անունով մի դևի հետ): Հայ., հուն., հնդ. Բել, Բելոս, Բալի անունների համար հնարավոր չէ ընդհանուր հնդեվրոպական հիմքը, ընդհակառակը, նրանք կարող էին ծագել հունա-հայ-արիական ընդհանուր *bēl- տիպի մի փոխառյալ ձևից, և հայ. ու հուն. Բել-Բելոսը պարզորոշ մատնանշում են փոխառության աղբյուրը՝ սեմական Բել, Բաալ, Բալու «տեր» դիցանունը (b'l. հայկական Բելը կարող է ծագել աքադական Բելից, կամ հուն. Բելոսից, իսկ վերջինս արևմտասեմական Բաալից>Bēlos):

Իռլանդական Բալոր ձևը որոշակիորեն տարբերվում է սրանցից, թեև, ինչպես և Դանուի դեպքում, հնարավոր է այդ տարբերությունը բացատրել այլևայլ պատճառներով: Բալորի անունը համեմատվել է հունական հերոս Բելլերոփոնի («Բելլերին սպանող») անվան հետ, ուր Բելլերը պետք է որ հերոսի մի հրեշավոր հակառակորդը լիներ (տես Ցիմբուրսկի 1987, ուր այս անունները հանգեցվում են հնդեվրոպական *bhel- արմատին և Օրյոլ 1990, 188, ուր քննադատվում է այս համադրությունը): Ս.Յարությունյանը, ելնելով Վ.Ցիմբուրսկու համեմատությունից, ևս հնդեվրոպական ծագում է առաջարկել Յայկի հակառակորդ Բելի անվան համար («Յայ առասպելաբանություն» ձեռագրում): Ակնհայտ է հայկական առասպելում Բելի` Բաբելոնի տիրակալի սեմական բնույթը, բայց նրա անունն, իրոք, կարող էր բաղարկվել և վերաիմաստավորվել հնդեվրոպական համահունչ հիմքերով:

Այսպիսով այստեղ բացահայտվում է մի նախնական առասպել դիցաբանական երկու դասերի հակադրության մասին, ուր նրանցից մեկը կապված է *dānu-, *dānawo- անվանաձևի հետ, իսկ բացասական, հակառակորդ կողմի առաջնորդի անունը համադրելի է սեմական Բել դիցանվանը: Առասպելի հին, հնդեվրոպական տարբերակը ձևափոխվել է, և որպես հակառակորդ կողմ սկսել են հանդես գալ սեմական աստվածություններն իրենց առաջնորդի գլխավորությամբ: Ակնհայտ է, որ նման ձևափոխությունը հնարավոր էր միայն հնդեվրոպական և սեմական ցեղերի հարևանության դեպքում:

Գերմանական ցեղերի առասպելներում բերված նյութի հետ համեմատելի է Օդինի անդրաշխարհում ռազմիկ էյնհերիների ամենօրյա կռիվը և նրանց վերակենդանացումը, բայց այստեղ չկան մյուսների հետ համադրելի անուններ (Բելոս, Դանաոս և այլն), որը ցույց է տալիս այս դեպքում սեմական առնչությունների բացակայությունը (տեսականորեն սեմական Բելի հետ համադրելի է իսլանդ. Բալդրի առասպելը, որի անունը թեև ակնհայտորեն իմաստավորվում է որպես «տեր», ինչպես և սեմական b'l-ը, բայց որպես զոհվող և ապագայում վերապրող կերպար նա կարող է կապվել արևելամիջերկրածովյան և սեմական նման աստվածությունների հետ, հմմտ. նաև Բալդր-Բել, Բալու անունների որոշակի նմանությունը):

Դանայացիների ցեղանունը և նրանց հետ կապված կամ համադրելի այլ անվանումները մանրամասնորեն ուսումնասիրվել են բանասիրական և պատմական բազմաթիվ աշխատանքներում (տես օրինակ Աստուր 1967, 1-112. Յայլենկո 1990, 127-130, 167. Բեռնալ 1991, 418-423, 502-504, հարցի պատմությամբ և գրականությամբ): Եղած կարծիքների բազմազանությունը և հակասականությունը անհնար է դարձնում դրանց քննությունն այս աշխատանքում: Բայց հաշվի առնելով, որ հունական ավանդության մեջ Բելոսը, չնայած իր սեմական անվանը, Եգիպտոսի արքան էր, և նրա որդին համարվող Դանաոսը Յունաստան է գալիս Եգիպտոսից, ապա և ընդհանուր պատմական

համատեքստը, առավել հեշտ է ենթադրել, որ այս ավանդությունն արտացոլում է Ն.Ք. II հազարամյակի առաջին կեսում Եգիպտոսի նվաճումը հիքսոսների կողմից (որոնց մեջ նշանակալի էր արևմտասեմական տարրը), ապա և նրանց որոշ մասի անցումը էգեյան կղզիներ և Հունաստան:

10

Հայկական Արամին և քննարկված մյուս ազգակից կերպարներին զուգահեռ հին հնդկական Ռաման, ինչպես ասվել է, կոչվում էր Պարաշուռամա՝ «Կացինով Ռամա»: Հնդ. paraśu-ն՝ «կացին, տապար» համեմատում են հուն. pelekys «տապար, երկսայրի կացին» նույնիմաստ բառի հետ (*այս արմատը պահպանվել է նաև օսերենում*): Կարծիք կա, որ այն սեմական՝ աքադական փոխառություն է (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 716, ծան. 1,2): Այս կարծիքը քննադատվել է (Դյակոնով 1982 I 22), բայց Ի.Դյակոնովի մոտեցումը հնդեվրոպական-սեմական հին առնչությունների վերաբերյալ պետք է համարել գերքննադատական (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 967): Ընդհանրապես «կացին» նշանակությամբ այլ հնդեվրոպական արմատների ևս սեմական ծագում է վերագրվում (լատ. securis, սլավ. sekyra, հայ. սակր, կացին): Կացինը, հատկապես կրկնակի տապարը հին առաջավորարևելյան ամպրոպի աստվածների բնութագրական ատրիբուտն էր (շումեր. Իշկուր, խուռ. Թեշուբ, ուրարտ. Թեյշեբա, լուվ. Թարխունտաս, արևմտասեմ. Խադդու, տես Դյակոնով 1990, 142): Այս փաստն էական է, եթե հաշվի առնենք Պարաշուռամայի և Արամի, ապա Արամի ու Թեշուբի ընդհանրությունները:

Կրկնակի կացինը (լաբրիս) և նրանով զինված աստվածությունը կարևոր դեր ունեին Կրետեում և ավելի վաղ՝ Փոքր Ասիայում և Եգիպտոսում (Լոսև 1957, 114-121. Բեռնալ 1991, 170): Լաբրիսի հետ է ստուգաբանորեն կապվում լաբիրինթոսը, և Թեսևսը, որը մտնում է լաբիրինթոս, այնտեղ սպանում Մինոտավրոսին և ազատում պատանի գերիներին, այս միջադեպում ևս համապատասխանում է խուռի-ուրարտ. Թեշուբ-Թեյշեբային, որի ատրիբուտը պիտի լիներ կացինը: Ըստ Պլուտարքոսի («Հունական հարցեր» 45), լյուդիական արքաները կրում և երկրպագում էին իրենց նախնիներից ժառանգած մարտական տապարը, բերված ամազոնուհիների երկրից (որը հաճախ նույնացնում են խեթական թագավորության հետ): Վերականգնված առասպելի արևմտափոքրասիական տարբերակը՝ Կանդավլեսը, չգնահատելով այն, տալիս է իր ընկերներից մեկին, որը կարող է մեկնաբանվել որպես նրա կործանման պատճառ (Դովգյալո 1980, 115): Հաշվի առնելով Կանդավլեսի նույնացումը Հերմեսի հետ, հետաքրքիր է նշել Հերմեսի՝ ջրից կացիններ հանելու մասին առակը (Եզոպոս, N 173): Ինչպես ասվել է, Պլուտարքոսի տարբերակում Կանդավլեսին սպանողի անունն է Արսելիս, որը համադրելի է *arg'-ի «սատրդային» ձևերի հետ: Այս

տվյալները նորից իրար հետ են կապում հնդկական Ռամային, Արամին համապատասխանող Թեշուբին, Թեյշեբային և Թեսեսին, արևմտափոքրասիական Կանդավլես-Հերմեսին (հմմտ. և նրանց հակառակորդների Արջունա, Արսելիս, Արգոս անունները) և մատնանշում այն տարածքը, որտեղից կարող էր ծագել կացինով Ռամայի կերպարը (Միջագետքի, Սիրիայի, Հայկական լեռնաշխարհի և Փոքր Ասիայի հարակից շրջաններ)։

Հնագետ Արամ Գևորգյանի սիրալիր կոնսուլտացիայի համաձայն ներկայիս Հայաստանի և Անդրկովկասի տարածքում, վաղ բրոնզի դարաշրջանում՝ կուր-արաքսյան մշակույթին բնորոշ էր տարատեսակ փոքր սակրերի ձուլումը, որն անկում է ապրում դարաշրջանի վերջում (Ն.Ք. III հազարամյակի կեսերից), երբ հանդես է գալիս կացնի նոր տիպ, որը ձևաբանորեն կապված է Միջագետքի և հարակից շրջանների, իսկ տեխնոլոգիապես՝ Փոքր Ասիայի (այնտեղից էլ՝ էգեյան աշխարհի) հետ։ Միջին բրոնզի վաղ փուլերից հայտնի սակրերը փոքրաթիվ են, և ի տարբերություն վաղ բրոնզի, իրենց կառուցվածքով միայն խորհրդանշական՝ իշխանության ատրիբուտի նշանակություն կարող էին ունենալ։ Հետագայում՝ մի քանի դար անց, նորից ի հայտ են գալիս սովորական՝ աշխատանքային կացինները։ Այսպիսով հավանական է, որ Պարաշուռամային ազգակից Հայկական լեռնաշխարհի աստվածությունների (Թեշուբ, Թեյշեբա, Արամ) կերպարները կապված են այն դարաշրջանի հետ, երբ կացինը և լաբրիսը հանդես են գալիս որպես ամպրոպի աստծու և նրանց երկրային համապատասխանությունների՝ ցեղային առաջնորդների իշխանության խորհրդանիշներ (կուր-արաքսյան մշակույթին բնորոշ չեն իշխանության խորհրդանիշները և ընդհանրապես հասարակության վերնախավի ընդգծված տարբերակումը)։

11

Հնդեվրոպական «սև» հերոսի առասպելում հերոսի մոր և իգական զուգակցի համար համահնդեվրոպական անուն չի վերականգնվում, բայց որոշ ավանդություններում այն ակնհայտորեն նույնական է։

«Մահաբհարատայում» և «Վիշնուպուրանայում» իրարից քիչ տարբեր ձևերով պատմվում է Պարաշուռամայի ծննդաբանությունը։ Մի խախտման պատճառով Սատյավատիի և նրա սկեսրոջ ծնվելիք երեխաների հատկանիշները խառնվում են, բայց Սատյավատիի խնդրանքի համաձայն այդ հատկանիշը (բրահման-քուրմ, որն ապրելու է կշատրիա-ռազմիկի կյանքով) ժառանգում է ոչ թե իր որդին, այլ թոռը՝ Պարաշուռաման։ Վերջինիս մայրը մի անգամ գետի ափին տեսնում է մի արքայի, որը ջրում զվարճանում էր իր կնոջ հետ։ Ամուսինը հասկանում է, թե ինչ է տեսել կինը և հրամայում է որդիներին սպանել մորը։ Պարաշուռաման կատարում է հրամանը, բայց իր խնդրանքի

համաձայն հայրը նորից վերակենդանացնում է մորը («Մահաբհարատա» III 115-116. Տյոմկին, Էրման 1985, 146-151):

Սատյավատի է կոչվում նաև «Մահաբհարատայի» իրար հակառակորդ զարմիկ-եղբայրների նախատատը, որի մակդիրն է Կալի «մուգ, թուխ»: Նա ծնվում է ձկան վերածված ապսարայից (փերի), երկվորյակ եղբոր հետ: Մի անգամ գետափին Պարաշարա արքան տեսնում և ցանկանում է նրան, և որպեսզի անտեսանելի մնան, մառախուղ է բարձրացնում: Այս կապից Սատյավատին ունենում է մի սև որդի, Կրիշնա Դվայպայանային («Սև կղզիածին», մյուս անունով՝ Վյասա), որին վիճակվում է դառնալ «Մահաբհարատայի» հերոսների իրական պապը և այդ էպոսի ստեղծողը («Մահաբհարատա», I 57):

Նարթական էպոսի արևմտակովկասյան տարբերակներում նարթերի մայրն է Սաթանա-Սաթանեյը: Նա իր ամենակարևոր որդուն՝ Սոսլան-Սասրըկվային ունենում է գետի ափին լվացվելիս, լողալիս տեղի ունեցած հեռակա կամ փոխաբերական պատկերով (նետի թռիչք, որն ուղեկցվում է ամպամածությամբ, ամպրոպով, երկրաշարժով, տես օրինակ ПНС 1988, 32 և Արձինբա 1985, 139) ներկայացվող մի սեռական գործողության հետևանքով (որդին ծնվում է բեղմնավորված սև քարից): Ինչպես ասվել է, արևմտակովկասյան Սասրըկվա-Սոսիրիկոյի մշտական մակդիրն է «սև» և բերված առասպելներում իրար համապատասխանում են գետափնյա արկածի, այն ուղեկցող մառախուղի, նրա հետևանքով ծնված «սև» որդու մոտիվները, որը ցույց է տալիս Սատյավատիի և Սաթանայի կերպարների մերձավորությունն ու անունների հավանական ընդհանուր ծագումը: Հատկանշական է, որ օս. Սաթանայի մայրը՝ Ձերասսան ջրային թագավորության տիրակալ Դոնբետտիրի դուստրն էր, և մի դրվագում նա և իր ամուսինը դուրս են գալիս ծովից ձկների վերածված (СН, 34), այսինքն այստեղ նա համապատասխանում է երկրորդ Սատյավատիի մորը՝ ձկան վերածված փերուն:

Աբխազական էպոսում, ինչպես ասվել է, Սաթանեյը տենչում էր Երչխուու-Նարջխոուին, Սասրըկվայի հորը, որն այսպիսով հայկական Արգավանի համապատասխանությունն է, ընդ որում իր անվան ձևով նման հատկապես *arg'-ի հնդկական արտացոլմանը (հմմտ. Արջունա): Աբազական ավանդության մեջ Արչխոուն համադրելի է արդեն Արամխուտի հոր հետ, այսինքն այստեղ բացահայտվում են հնդեվրոպական և «սպիտակ», և «սև» հերոսների անունները:

Սաթենիկի գետափնյա արկածը գետի մյուս ափից նրա առևանգումն է հայոց արքա, սև ծիավոր Արտաշեսի կողմից: Սաթենիկը սիրահարվում և տենչում է Արտաշեսի հակառակորդ վիշապազուն Արգավանին և նրա Արտավազդ որդին, որին իբր փոխարինում են դևով, իր վիշապային հատկանիշներով կարող է պատկերացվել իբրև հենց Արգավանի (հմմտ. *arg-) որդին: Առաջին Սատյավատիի հինգ թոռներին և երկրորդի հինգ նշանավոր ծոռներին (պանդավաներ) համապատասխանում են Սաթենիկի հինգ որդիները: Սատավատիի անունը հնդկերենում պարզորոշ իմաստավորվում է որպես

«ճշմարտացի»: Այն ծագում է *sn̥t-yo- դերբայական նախաձևից (արմատն է *es- «լինել»): Սաքանա անունը կարող էր ծագել միևնույն նախաձևից, դիցանուններին բնորոշ *no-ածանցով:

Գերմանական ավանդության մեջ երեք ազգածին եղբայրներից են ծագում ինգևոնները, հերմինիոնները և իստևոնները: Հերմինիոնների անվանումը ստուգաբանորեն կապվում է կամ *ormeno-ի, կամ *ar-yo-ի, իսկ իստևոններինը՝ մի կարծիքի համաձայն, Սատյավատիի արմատի մի տարբերակի հետ (հղվում է ըստ Ֆասմեր II 144), այսինքն գերմանական ավանդության մեջ ևս թերևս ի հայտ են գալիս համապատասխան առասպելական պատկերացումների հետքեր:

Սաքանայի առասպելն ունի և իր բուլղարական տարբերակը: Ստոյնան, Ստոյանի կինը, իր տեսած երազին հետևելով, Դանուբ (*dānu-) գետում մի քար է գտնում և պահում իր ծոցում, որն ինն ամիս հետո «ծնվում», դառնում է տղա (ՊՒՕՕ 339-342): Զարմանալի է, որ այնպիսի մի գիտակի, ինչպիսին Վ.Աբաևն է, անծանոթ է այս համապատասխանությունը (տես Աբաև III 39-40, ուր մերժվում է Սաքանայի կապը մեկ այլ բուլղարական հերոսուհու հետ): Այս տարբերակն ակնհայտորեն երկրորդային է, փոխառված, և անուններն էլ համապատասխանեցվել են բուլղարական անվանաբանությանը:

Քարից ծնվող հերոսի առասպելը հայտնի է Կովկասում, ապա և խուռիական (Ուլլիկումմի), հայաստանյան (Դիորփոս) և փոքրասիական (Ակդեստիս) ավանդություններում (տես Ադոնց 1972, 371-372. Դալգատ 1972, 134-137. Արձինբա 1985. Դյումեզիլ 1990, 76. հմմտ. նաև արևի աստծու լեռներից ծագելու միջագետքյան պատկերացումը): Քննարկված տեքստերում համադրվել են հնդեվրոպական «սև» և փոքրասիա-կովկասյան «քարից ծնվող» հերոսների առասպելները:

Հնդեվրոպական *sn̥t-ը *ar-to-ի հետ մտնում է ծիսա-իրավական բանաձևեր կազմող արմատների շարքը (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 810. տես նաև Շլերաթ 1963, 174-175, ուր քննարկվում են այս նախաձևերի հին հնդկական արտացոլումների իմաստաբանական առանձնահատկությունները):

Օսական Սաքանան իր եղբորը մղում է անօրեն, ինցեստային (*ne arto-) կապի և ամուսնության, ինչպես հնդ. Յամին իր եղբորը (Իվանով 1986, 10-11, 18-20): Էպոսի արևմտակովկասյան տարբերակներում նարթերը Սաքանեյի որդիներն են, որոնք, պետք է կարծել, ծնվել էին *ne arto- կապից (նարթերի հոր կերպարն այստեղ սքողված է): Սա ակներևաբար ցույց է տալիս նարթ (*nārt-) անվանման ստուգաբանությունը և ծագումը Սաքանայի հետ միևնույն աղբյուրից (այս անուններն ընդունված և համոզիչ ստուգաբանություններ չունեն):

Հայկական ավանդության մեջ Սաթենիկը կապվում է Արտաշեսի և Արտավազդի հետ, որոնց իրանական անունները համահնչյուն են և ստուգաբանորեն կապված հնդեվրոպական *ar-t- ի հետ (ալանների վավերական արշավանքը տեղի է ունեցել Տրդատ I-ի թագավորության օրոք, և Սաթենիկի կերպարը կապվել է այս թագավորների հետ,

այսպիսով, նրանց անունների պատճառով):

Սաթենիկը ալանների արքայադուստրն է, որը ենթադրում է ալանական (կովկասյան, հյուսիս-իրանական) ուղղակի ազդեցություն: Բայց մյուս կողմից օսական ավանդության մեջ առկա են հայկական ազդեցության հետքեր, և օսական բազմաթիվ տոհմեր իրենց համարում են հայոց արքայազնի ժառանգներ և իրենց ժողովուրդը՝ հայերի և տեղաբնիկների սերունդ (Գուտնով 1989, 7-10 և այլուր): Աբխազական որոշ տարբերակներում Սաթանեյի տոհմը կոչվում է Հայխուզ և այդ տոհմի հերոսը գալիս է արևելքից (Ինալ-Իփա 1977, 29-31), որը աբխազ հայագետ Գ.Գունբայի անձնական հաղորդման համաձայն (1990) կարող է ցույց տալ Սաթանեյի հայաստանյան ծագումը (առասպելաբանական կանացի կերպարներին հաճախ օտար ծագում է վերագրվում, և նրանց անուններն էլ հաճախ փոխառյալ են):

Այս վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Սաթանա և Նարթ անվանումների ծագումը հնդեվրոպական է, բայց ոչ իրանական (օսական-ալանական), այլ ամենայն հավանականությամբ հին հնդկերենին մոտ մի լեզվից, հմմտ. *sn̥t-<sat-, *ne arto<nārt-, արտացոլումները, բնորոշ հնդկերենին. *t-ի արտացոլումը որպես թ և ոչ տ ցույց է տալիս այդ լեզվի առանձնահատկությունը: Այսպիսով բացահայտվում է հնդեվրոպական առասպելաբանության այս կարևոր կերպարների ստուգաբանությունը: Սաթանայի արկածը տեղայնացվում է հաճախ Կովկասի հյուսիս-արևմուտքում, բայց աբխազական Սաթանեյին, ինչպես ասվեց, կարող է նաև հայաստանյան ծագում վերագրվել: Կովկասից հյուսիս հնդարիական տարրի վերաբերյալ տես O.Տրուբաչովի բազմաթիվ աշխատանքները (Տրուբաչով 1981. 1981ա. 1985 և այլն. այս կարծիքի քննադատությունը տես Գրանտովսկի, Ռաևսկի 1984), իսկ հարավում արդեն Ն.Ք. երկրորդ հազարամյակում հայտնի են միտաննիական արիացիները:

Ընդհանրապես Ժ.Դյումեզիլը և Վ.Աբաևը նարթական էպոսին հյուսիս-իրանական՝ սկյութա-սարմատական, ալանական ծագում են վերագրում, բայց, ինչպես նշում են աբխազ հետազոտողները, էպոսի արևմտակովկասյան տարբերակներն ավելի արխայիկ են, և այդ մոտեցումը գերագնահատում է իրանական տարրի դերը: Հնարավոր է, որ հնդկական ներդրումը ևս առաջնային չէ, և հնդկական տիպի անունները նույնպես հավելումներ են առավել վաղ, տեղական, ոչ հնդեվրոպական շերտի վրա (ընդհանրապես աբխազական Սաթանեյը որպես կենտրոնական դեմք տարբերում է արևմտակովկասյան էպոսները հնդեվրոպականներից, ուր հիմնական հերոսները արական սեռի են): Արևմտակովկասյան «սև» հերոսների հոր և հակառակորդի Արչխոու, Երչխոու, Նարջխոու անունները նման են հնդկական Արջունային, բայց -խ- տարրը կարող է այլ ծագում ցույց տալ: Այն բնորոշ է «արծաթ» տերմինի քարթվելական ձևերին, հմմտ. հատկապես մեգրել. վարչխիլ, որը բառասկզբի w-ի պատճառով, սակայն, նույնպես բավարար չափով չի համապատասխանում արչխ-, էրչխ- ձևերին: Խ-

տարրով ածանցը հատուկ է հատկապես խուռա-ուրարտական լեզուներին, և հնարավոր է այս անվան խուռիական կամ որևէ մերձավոր լեզվից ծագումը, հմմտ. խուռ. ušhu «արծաթ», որի համար ենթադրում են հնագույն *u/orcxu/o- նախաձևը (այս մասին տես ստորև): Այստեղ պետք է հիշել Արծաթի մասին խուռիական առասպելը (աքխազ. Երչխոուն, ինչպես և Արծաթ աստվածությունը, հերոսի հակառակորդն է): Յատկանշական է և առաջին Սատյավատիի ամուսնու Պարաշուռամայի պապի Ռիչիկա (Ṛcika) հնդկերենում անհասկանալի անունը, չափազանց նման Արչխոուին, հմմտ. այս անվան կարաչայ-բալկարական (թյուրք.) ձևը՝ Ռաչիկաու, ուր կովկասյան խ-ն արտացոլվել է որպես կ, ինչպես կլիներ և հնդկերենում: Ռիչիկան, որի ծնվելիք որդու հատկանիշները հետաձգվում են մեկ սերնդով և անցնում Ռամային, կարող է դիտարկվել որպես Ռամայի հայրը (հմմտ. Երչխոու-Նարջխոուն որպես «սև հերոս» Սասրըկվայի հայր): Յետաքրքիր է, որ Ս.Ստարոստինը այս կովկասյան անվան հետ կապված է համարում հնդկական դևերի մի դասի ռակշասաներ անվանումը (տես Արծինբա 1985, 164), փոխառության ուղղությունը թողնելով անհայտ: Այս հնդ-կովկասյան ընդհանրությունները կարող են քննվել մյուս արիա-կովկասյան հնագույն ընդհանրությունների շարքում (Ստարոստին 1988, 113-114), և այստեղ հնարավոր են, այսպիսով, հնդկական-կովկասյան փոխադարձ ազդեցություններ:

Աբխազական Սաթանեյը երազում, տենչում էր Սասրըկվայի հորը (ПНС 1988, 29), որը տարբերակների մեծ մասում Երչխոու-Նարջխոուն է, իսկ հայկական Սաթենիկը տենչում էր վիշապազուն Արգավանին (Խորենացի I 30), որը կարող է պատկերացվել որպես «վիշապային» Արտավազդի (Աբեղյան Ա, 146 հտն.) հայր: Այստեղ բացահայտորեն ի հայտ է գալիս Երչխոուի և Արգավանի կերպարային նույնությունը, և Արգավանի անունը ևս, այսպիսով, պետք է կապված լինի հնդեվրոպական *arg'-ի մի ինչ-որ «կենտումային» ձևի հետ, այսինքն հայկական այս ավանդության մեջ նորից ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական մի այլ լեզվի ներդրումը: Տեսականորեն հնարավոր է այդ լեզվի հետ կապել կովկասյան անունները ևս (Սաթանա, Նարթ): Յատկանշական է, որ Սասրըկվայի և Արտավազդի իրանական զուգահեռի՝ Իսֆանդիյար-Սպենտոդատայի հակառակորդի անունը ևս՝ Արջասպ-Արըջատասպա, *arg'-ի իրանական արտացոլումը չէ, և կարող է կապվել կամ հնդկական, կամ որևէ այլ հնդեվրոպական (նաև «կենտումային») տարրի հետ: Յետաքրքիր է, որ Մ.Մայրհոֆերը ևս հնարավոր է համարում Արըջատասպայի անվան առաջին մասի հնդկական ծագումը. երկրորդ մասը իրան. «ձի» արմատն է, և ողջ անունն այսպիսով մեկնաբանվում է որպես «ձիեր հայթայթող» (հղվում է ըստ Զ.Ռասսելի նամակի): Նման մոտեցման դեպքում այդ անունը կարելի է մեկնաբանել որպես հնդ. «սպիտակ» և իրան. «ձի» արմատների բարդություն:

Յրեական ուշ աղբյուրների համաձայն Յռոմում կար մարմարե

կնոջ մի արձան, որը Բելիալից կամ նրա որդուց կծնի չար ոգի, սատանա Արմիլուսին (տարբերակներ՝ Արմիլլուս, Արմիլաոս), որի անունը կապում են Ռոմուլոսի հետ (Վայս 1952, 253-254): Այստեղ, ինչպես և եգիպտահունական ավանդության մեջ երևում է հնդեվրոպական ազդեցությունը: Ուղղակի աչքի է զարնում սեմական չար ոգի Սատանայի և կովկասյան Սաթանա-Սաթանեյի անունների նմանությունը: Սաթանեյը նկարագրվում է որպես «սպիտակամարմին» գեղեցկուհի, որի «սև» որդին ծնվում է սև քարից, և մահվանից հետո փորձում է վերադառնալ երկիր, իսկ օսական որոշ տարբերակներում այդ որդու (Սոսլանի) հայրը չար ոգին է: Հրեական և կովկասյան լեգենդների այս զարմանալի նմանության հավանական բացատրությունը կարող էր լինել այդ երկու ավանդությունների հնդեվրոպական միևնույն հիմքը, որտեղ Սաթանա անունով հերոսուհին ծնում է Արմ- («սև») հերոսին: Հրեական ավանդության մեջ Սաթանան կարող էր բաղարկվել Սատանայի, Արմանունով հերոսը՝ Հռոմը խորհրդանշող Ռոմուլոսի հետ, իսկ կովկասյաններում «սև» հերոսի սկզբնական Արամ (խուտ) անունը տարբերակների մեծ մասում (բացի աբազականից) փոխարինվել է տեղականով: Ն.Ք. II հազարամյակից հետո Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, Հյուսիսային Միջագետքում, Սիրիայում և հարակից շրջաններում ի հայտ եկած խուռիական բնակչության մեջ կար նաև հնդեվրոպական, հավանաբար՝ հնդ-արիական տարր, որի առասպելների արձագանքները կարող էին դառնալ բերված ավանդությունների հիմքը:

Եվ՝ անունով, և՝ կերպարով կովկասյան Սաթանան նմանվում է միջագետքյան և սեմական աստվածուհիներին (Իշտար, Աստարտե-Դերկետո): Ըստ Դիոդորոս Սիկիլիացու հաղորդման (II 4), Դերկետոն իր տաճարի քրմերից մեկից հղիանալով՝ ծնում է Սեմիրամիսին (Շամիրամ), հետո սպանում սիրեկանին և լիճը նետվելով վերածվում ձկան (Աստղիկի և Շամիրամի հետ կապված նմանատիպ ավանդությունների քննարկումը տես Ադոնց 1948 և Աբեղյան է, 154 հտն.): Աստղիկի լոգանքը Գուռգուռայում ևս կարող է քննարկվել հնդ-կովկասյան հերոսուհու «գետային արկածի» համատեքստում (հմմտ. Վահագնի՝ Աստղիկի սիրեկանի ամպրոպային հատկանիշները, Գուռգուռա անունը որպես որոտի բնաձայնություն և Սաթանեյի՝ որոտով, կայծակով ու մառախուղով ուղեկցվող գետային արկածը): Հատկանշական է, որ չեչենա-ինգուշական ավանդություններում Սաթանայի տեղական տարբերակը՝ Սելա Սաթան է հարդ տանում իր ամուսնու, սիրեկանի կամ որդու, արևմտակովկասյան «սև» հերոսի վայնախյան փոփոխակի՝ Սեսկա Սոլսայի համար, որով բացատրվում է Ծիր-կաթինի առաջացումը (Դալգատ 1972, 130-131), հմմտ. հարդագողի հայկական ավանդությունը, որդեղ հարդագողը Վահագնն է, Արամի հետագա փոխարինողը: Աստղիկի անունն, ի տարբերություն մյուս հայկական հեթանոսական աստվածների, հայկական է (հմմտ. դիցուհիներին հաճախ վերագրվող այլ ծագումը և Շամիրամի՝ Աստղիկի

պատմականացված կերպարի ոչ հայկական անունը մյուս հերոսների՝ Արամի, Արայի հայկական անունների համատեքստում): Բայց այն հաճախ համարում են թարգմանություն ասորերենից: Նույն իմաստն ունի և Իշտարի անունը (Վեներա մոլորակը, Լուսաստղ), համապատասխան հնդեվրոպական աստղ (*Haster-, *stel-) տերմինին, որը հնդեվրոպական-սեմական ակնհայտ ընդհանրություններից մեկն է (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 685-686, 875, 967):

Սատյավատիի, Սաթենիկի, Սաթանայի և Սաթանեյի անունների և կերպարների նմանությունն Իշտարին, Աստարտեին և Աստղիկին պատահական չի թվում: Յատկանշական է կաբարդինական համապատասխան հերոսուհու անունը՝ Իշտար-Սաթանեյ, որտեղ միջագետքյան և կովկասյան համապատասխան անունների համադրությունը պահպանվել է մինչև այժմ (Ինալ-Իփա 1977, 52, ծան. 1): Բայց մյուս կողմից հնդկական Սատյավատին պարզորոշ բացատրվում է հնդկական հիմքով: Կարելի է կարծել, որ հնդկական Սատյավատիի անունը և կերպարը նույնպես կապված է Իշտարի և Աստղիկի հետ և ծագում է նույն ակունքներից, բայց որոշակիորեն ձևափոխվել և վերաիմաստավորվել է հնդարիական ավանդության մեջ, ապա և անցել Կովկաս: Յնարավոր է և հնդարիական ու սեմական անունների անկախ ծագումը և կերպարների հետագա բաղարկությունը, հիմնված անունների նմանության վրա: Այսպիսով, աքխազական Սաթանեյի Յայխուց տոհմանունը, Արամխուտի կերպարը, ապա և օսական տոհմական լեգենդները կարող են ցույց տալ հայկական ներդրումը կովկասյան ավանդություններում, իսկ հայկական Սաթենիկը, որպես ալանական արքայադուստր՝ հակառակ ազդեցությունը: Կովկասյան էպոսների Սաթանա և Նարթ ձևերը հավանաբար հնդարիական են, իսկ հնդկական Պարաշուռամայի պապի Ռիչիկա անունը լավագույնս կարող է բացատրվել խուռիական, կամ նրանից ծագած արևմտակովկասյան ձևերով: Եվ Սաթանեյը, և Սատյավատին կերպարային էական ընդհանրություններ և անվանաձևերի որոշ նմանություն ունեն միջագետքյան և սիրիական Իշտարի և Աստարտեի հետ:

Ի վերջո, բերված փաստերի նույնիսկ այսպիսի համառոտ վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այստեղ մենք գործ ունենք մեկ միասնական առասպելաբանական հանգույցի հետ, ուր իրար են միահյուսվել միջագետքյան, հայկական, խուռիական, կովկասյան և հնդկական ավանդությունների տարրերը, որը կարող է բացատրվել «սև հերոսի» հնդեվրոպական առասպելի կրողների և հատկապես հնդարիացիների հնագույն ներկայությամբ այս շրջաններում, ընդ որում թերևս խուռիական գրավոր ավանդությունից վաղ ժամանակներում (հմմտ. խուռիական ušhu<*u/orcxu/o «արծաթ» և հնդ. Ռիչիկա անունը):

Հայաստանին հարևան երկրներից հայտնի են Արամի հետ համադրելի բազմաթիվ անուններ: Իրանական Ārām («հանգիստ») անունը ծագում է *rē-«սեր» հետ համանուն «հանգիստ» հնդեվրոպական արմատից և հայ Արամի հետ նրա նույնությունը համարվում է պատահական (Ջահուկյան 1981, 52): Ի միջի այլոց, Ա.Փերիխանյանը կես էջի վրա քննելով հայոց ազգածնության առասպելի կենտրոնական Արամանյակ, Արամայիս և Արամ անունները, նրանց «անկասկած» իրանական ծագում է վերագրում (Փերիխանյան 1993, 11): Իհարկե, իրանական մշակույթի ազդեցությունը հայկականի վրա նշանակալի է, բայց այդ ազդեցության գերագնահատումը (այն էլ միայն ծևաբանական հիմքի վրա), ինչպես և թերագնահատումը, այսպիսով, կարող են հանգեցնել միատեսակ մակերեսային հետևությունների:

Կովկասյան՝ մեգրելական, աբխազական, աբազական Արամ-խուտուի (էրամ-խուտ) կապը հնդեվրոպական և հայկական *rēmo-ի ու Արամի հետ ակներև է: Նա մի դեպքում համապատասխանեցվել է Ամիրանին, որի կերպարի ծևավորման վրա բացահայտ է հնդեվրոպական ազդեցությունը: Մի տարբերակում Ամիրանի (ինչպես աբխազ. Աբրսկիլի) կապը էրցախու լեռան (ГНСМ 318) և աբազական Արամ-խուտուի կապը Արչխոուի հետ ցույց են տալիս այստեղ ևս հնդեվրոպական rēmo- և *arg'- անունների զուգահեռների պահպանվածությունը: Արչխոու, Յարջխոու, Երչխոու, Նարջխոու անունները առավել նման են arg'-ի հնդկական արտացոլումներին, բայց Արամ-խուտուի անվանածևը տարբերվում է հնդկական Ռամայից (աբխազերենին ևս բնորոշ է ր-ից առաջ ա-ի հավելումը, իսկ մեգրելերենին և աբազերենին՝ ոչ): Պետք է նշել, որ Արամխուտը լեգենդներում այլազգի է, ծագումով Հյուսիսային Կովկասից: Հատկանշական է, որ ավանդության որոշ դրվագներ կարող են համեմատվել արգոնավորդ Յասոնի և վերականգնվող «սև» հերոսի առասպելների հետ (էրամ-խուտը Յասոնի նման կորցնում է իր ոտնամանը, առանց պատճառաբանության հիշվում է նրա կաքնեղբայրը, նա մի գեղեցկուհի աբխազուհի է փախցնում. հմմտ. հնդեվրոպական հերոսի երկվորյակային բնույթը և կնոջ առևանգման մոտիվը, տես СМОМПК 49 հտն.): Հնդեվրոպական և հյուսիսկովկասյան լեզուներում «արծաթ» տերմինը հանգեցվում է նման արմատների, հմմտ. հնդեվր. *(H)arg'- և թաբասարան. ars, դարգ. arc, լակ. arcu, ապս և աբխազ. a-raznə, աբազ. rəzna և այլն: Քանի որ հնդեվրոպական տերմինը կազմվում է արմատի ածանցյալ ծևերով (լատ. argentum, հուն. argyros, հայ. արծաթ, իսկ կովկասյանները՝ ոչ, ապա հնարավոր է համարվում այդ արմատի հնագույն փոխառությունը հյուսիսկովկասյաններին ազգակից մի հնագույն լեզվից, որը հետագայում բաղարկվել է հնդեվրոպական «սպիտակ» արմատի հետ (Ստարոստին 1988, 131-132, 153): Կարծում են, որ խուռա-ուրարտերենը

ազգակից է հյուսիսկովկասյաններին, և այդ համատեքստում է քննվում նաև խուռ. ušhu (< *u/orcxu/o) «արծաթը» (անդ, 132. Դյակոնով, Ստարոստին 1988, 185): Քարթվելական «արծաթը» եւ *wercxl- եւ պետք է որ կապված լինի սրանց հետ (Կլիմով 1964, 83-84):

Այսպիսով Արծաթի մասին առասպելի հերոսը ոչ միայն իր առասպելույթով, այլև իր խուռիական անունով կարող էր համապատասխանել հնդեվրոպական *arg'-ին: Նույնիսկ կարելի էր կարծել, որ հնդեվրոպական առասպելը, ինչպես և «արծաթ» տերմինը փոխառված է խուռիերենին ազգակից մի հնագույն լեզվից: Բայց կովկասյան Երչխոու և նման ձևերը չեն համապատասխանում իրենց լեզուների «արծաթ» տերմիններին (աբխազ. արազնը, արաձնը, աբազ. րըզնա), այլ նման են հնդկական՝ Արջունա և հատկապես խուռիական վերականգնվող ձևին՝ *u/orcxu/o, (բնորոշ -խ- տարրով), հմմտ. նաև վրաց. վերցխլի, մեգրել. վարչխիլ, որոնք տարբերվում են մյուսներից բառասկզբի w-ով: Այսպիսով, արևմտակովկասյան Արչխոուն կարող էր փոխառություն լինել խուռիական տիպի մի բարբառից, բայց խուռիական և հյուսիսկովկասյան լեզուներում *rēmo- «սևի» նման արմատ ի հայտ չի գալիս, իսկ խուռիական առասպելում Արծաթի հակառակորդը Թեշուբն է: Հնդեվրոպականն այս հիմքի հետ համադրելի է քարթվել. (վրացա-մեգրելական) rum- «մթնել» արմատը (Կլիմով 1964, 157), բայց մեգրել. Արամ-խուտը չի կարող հանգեցվել դրան, այլ փոխառյալ ձև է: Կովկասյան Սաթանան եւ կովկասյան կամ հյուսիսիրանական անուն չէ, այլ ամենայն հավանականությամբ փոխառություն հնդկական մի բարբառից:

Վրացական ավանդական պատմության համաժամանակյա թագավորներ Արմազելն ու Արզոկը հայոց Արտաշեսի ժամանակակիցներն են, որոնք օսերի հետ դաշնակցած կռվում են նրա դեմ (ՀԺՊՔ I. 211 հտն. հմմտ. սև ծիավոր Արտաշեսի և ալանական արքայադուստր Սաթենիկի ավանդությունը): Այս անունները նման են հնդեվրոպական առասպելի անուններին, ընդ որում Արզ- ձևը *arg'-ի բնորոշ իրանական արտացոլումն է: Այս թագավորներն էլ ծագում են իբր հայ Արշակունիներից և նրանց նախորդների ու հաջորդների անունները եւ իրանական են:

Խուռիական «արծաթի» հետ համադրելի հնդեվրոպական առասպելական անունները, անկախ այդ արմատի ծագումից, հանդես են գալիս իրենց բնիկ հնդեվրոպական ձևերով՝ հմմտ. Արջունա, Արգոս, Արծ-, Արգեհ և այլն, ուր չկա օրինակ, խուռիական -խ-ի անդրադարձը: Առավել տարածված կարծիքի համաձայն հյուսիսկովկասյան «արծաթը» փոխառված է մի հնդեվրոպական «սատըմային» լեզվից, նույնը հնարավոր է և խուռիական *u/orcxu/o-ի դեպքում, ուր -խ-ն բնորոշ ածանցային տարր է:

Ընդհանրապես հնդեվրոպական քննարկված առասպելները, ինչպես ասվել է, հեշտորեն մեկնաբանվում են «սևի» և «սպիտակի» հակադրության լայնորեն տարածված պատկերացումների

համատեքստում, իսկ Արծաթի և ամպրոպի աստծու խուռիական առասպելը նման ակնհայտ հիմք չունի, և կարող է փոխառված և ձևափոխված, զարգացած լինել հնդեվրոպական աղբյուրից:

Հնդեվրոպականին նման առասպելաբանական պատկերացումների մի դրսևորում կարելի է համարել շումերական հետևյալ ծեսը՝ սպիտակ մարմարից թշնամու արձանն էին պատրաստում և տանում ջարդում, այսպիսով ցանկանալով թշնամուն ոչնչացնել աստվածների ձեռքով: Մեկ այլ տեքստում ասվում է, որ եթե կինը ծննդաբերի մարմարի պես սպիտակ գլխով երեխա, տիրակալը կմեռնի, իսկ եթե գլուխը լինի սև, կմեռնի թշնամու տիրակալը (Կիֆիշին 1965, 67-68): Այս հավատալիքը կարելի է համադրել Միջագետքի հին բնակիչների՝ շումերների և աքադացիների «սևագլուխ» ցեղանվան հետ և տեսականորեն հնարավոր է նաև հնդեվրոպական *rēmo-ի (որպես ցեղանվան արմատ) նման մեկնաբանությունը: Միջագետքյան առասպելաբանության մեջ այստեղ վերականգնված առասպելի հերոսին որոշ հատկանիշներով նմանվում է պատերազմի և մահվան աստված Ներգալը, մյուս անունով՝ Էրրան, որն այցելում է անդրաշխարհ, վերադառնում, նորից գնում, կին ձեռք բերում այնտեղ (հմմտ. նաև Էրրայի հնարավոր կապը պամփյուլիացի Էրի և հայ Արայի հետ, որի քննարկումն այլ աշխատանքի նյութ է):

Շումերական Էրրա դիցանունը փոխառություն է: Այն պետք է որ ծագեր *անատոլիական ռազմի աստված Յարրից, որի անունը կապում* են սլավ. Յարիլա, Յարովիտ, հուն. Հերա դիցանունների հետ (Աֆանասևա MHM II, 669. Կազանսկի 1989, 57-58): Հայտնի է Յարրին նվիրված խեթական ծեսը, որի ժամանակ երիտասարդները բաժանվում էին «Խաթի մարդիկ» և «Մասա մարդիկ» կոչվող խմբերի և կռվում, ընդ որում առաջինները բրոնզե, իսկ երկրորդները՝ եղեգնյա զենքերով: «Խաթի մարդիկ» հաղթում են և մի գերու նվիրագործում աստծուն (Գերնի 1987, 139): Ծեսը մեկնաբանվում է որպես հին հնդեվրոպական դուալիստական պատկերացումների արտացոլում (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 779), բայց այն թերևս ծագումով նախախեթական է, ոչ հնդեվրոպական: Hatti ցեղանունը խաթական է, որի հետ է կապված նաև թագավորության մայրաքաղաքի Խաթուսաս անվանումը: Գաղափարագրով այն հաղորդվել է որպես KU BABBAR, այսինքն «Արծաթե քաղաք», և ցեղանվան արմատի համար վերականգնվում է «արծաթ» իմաստը, որը համեմատվում է հին եգիպտ. ḥḏ «սպիտակ, փայլուն», «արծաթ», ուգարիտ. ḫṯṯ «արծաթ» բառերի հետ (Տիշլեր I 211-212, 222-224. այս համապատասխանությունը, ինչպես և Արմախ-Դանանոսի առասպելը, պետք է քննվի փոքրասիա-եգիպտական հնագույն կապերի համատեքստում): Այսպիսով, դուալիստական հասարակության երկու մասերից մեկի համադրությունը «արծաթափայլ սպիտակի» հետ կարող էր բնորոշ լինել Հայաստանի նաև արևմտյան, ոչ հնդեվրոպական հարևաններին:

Միջագետքյան առասպելաբանության մեջ ևս ի հայտ է գալիս

«արծաթ» արմատով կոչվող աստվածությունը՝ հմմտ. Ṣarpanitu «արծաթափայլ», Մարդուկի կնոջ անունը:

Աքադերենում հայտնի է arammu բառը քարե տարբեր կառույցներ նշանակող իմաստներով («նավամատույց», «ամբարտակ», «սալարկված ճանապարհ», «քաղաքի պատնեշի առջևի թեքությունը», տես CAD II 226): Այս տիպի բառերը նման իմաստներով լայնորեն տարածված են այլևայլ լեզուներում՝ հմմտ. հայ. որմ «պատ», խեթ. armizzi «կամուրջ», յուղ. Հերմոս «խճառատ» գետանունը, հուն. hormos «նավամատույց, խարսխակայան», hermax «քարաբլուր», Հերմես «քարե սյան տեսքով պաշտվող, ճանապարհների և ճանապարհորդությունների աստված» (տարբեր կարծիքներ տես Տիշլեր I 63-64. Պուհվել I 160-162), բասկ. orma «պատ»: Հնդեվրոպական դիցանունը կարող էր բաղարկվել այս բառի հետ: «Սև» հերոսի վերածնվող որդու և մայրից ծնվող ու վերածնվող հերոսների առասպելների միահյուսումը հայկական և հարևան ավանդություններում (հմմտ. Խալդի, Միհր, Արտավազդ, Ատտիսի ծննդաբանությունը, Ամիրան, Աբրսկիլ, Սասրըկվա և այլն) կարող էր ինչ-որ չափով պայմանավորված լինել այս բաղարկությամբ:

Առավել հետաքրքիր է թվում աքադ. arāmu բառը, որի երկրորդ վանկի երկարությունը ևս նման է *rēmo-ին, «ծածկել» և մոտիկ նշանակություններով, որն օգտագործվել է հաճախ երկինքը և երկնային մարմինները (Վեներա, Լուսին) ծածկող ամպերի համար: Մի տեքստում ասվում է՝ «թող նրա անունը լինի Ադդու (աքադական ամպրոպի և փոթորկի աստվածն է), թող նա ծածկի (ամպերով) ողջ երկինքը» («Էնումա էլիշ», VII 119. տես CAD II 229): Ադդու-Ադադը նույնացվել է հայ. Արամին համապատասխանող Թեշուբ-Թեյշեբայի հետ, և նրա գործողության անվանումը Արամի անվանը նույնահունչ բառով պատահական չի թվում: Հնարավոր է կարծել, որ արմատի գոնե այս կիրառությունը, ինչպես և քարքվել. rum- «մքնելը» ինչ-որ կերպ կապված են հնդեվրոպական *rēmo-ի հետ, որը բազմաթիվ հատկանիշներով համապատասխանում էր ամպրոպի աստծուն, իսկ նրա դրսևորումները, ինչպես ասվել է, կապվել են արևը և երկինքը ծածկող ամպրոպային թուխ ամպերի հետ: Սեպագիր, հատկապես խեթական աղբյուրներում արմ- տարրը պարունակող բազմաթիվ անուններ ծագում են անատոլիական լուսնաստծու անունից:

Արամ-, Արիմ-, Արում- տարրերով բազմաթիվ սեպագիր անձնանուններ կան ավանդված (տես օրինակ NPN 24, 28, 36), որոնց գոնե մի մասին տեսականորեն հնարավոր է հնդեվրոպական ծագում վերագրել, օրինակ՝ Արամ-պատե (իգական)՝ *remo+*poti ?, Արամ-մուշունի՝ Արամ+Մուշ- ? (հմմտ. Ղափանցյան I 185. Տիշլեր I 53):

Արդեն Ն.Ք. III հազարամյակի վերջերից միջագետքյան աղբյուրներում հիշվում են Արամու անձնանունը և նման այլ բազմաթիվ անվանումներ, որոնք առանձին կքննարկվեն ստորև: Հետաքրքիր է ուրարտական Արամուին ժամանակակից մեկ այլ նույնանուն

իշխանավորի հիշատակությունը: Նա որդին էր (Ա)գուսիի կամ, հնարավոր է, Բիտ-Ագուսիի (Հյուսիսային Սիրիայում, Հալեպի շրջանում) տիրակալը, որի Արնե մայրաքաղաքը նվաճում է Ասորեստանի արքա Սալմանասար III-ը, ապա և ավերում նրա 100 ամրոցները (RLA I 130): Այս Արամուի վերաբերյալ նոր գրականություն ինձ հայտնի չէ, իսկ նրա մայրաքաղաքի անունը նույնական է Ուրարտուի Արմարիլի մարզի Արնա քաղաքանվան հետ (Ն.Հարությունյան 1985, 40) և նույնիսկ կարելի է կարծել, որ Սալմանասար III-ի Արամու անունով երկու հակառակորդներն իրականում նույն անձն է: Ինչևիցե, հաշվի առնելով Հյուսիսային Սիրիայի և Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն կապերը և անվանաբանական այլ ընդհանրությունները, ակնհայտ է, որ այս անունները ծագում են մեկ ընդհանուր հիմքից: Չափազանց հետաքրքիր է մի սեպագիր աղբյուրում օտարալեզու մի աստծու հիշատակությունը՝ (ilu) Aramis sar ilani «Արամիշ աստված աստվածների արքան է»: Այս կոչումը բացառիկ է. այդպես կարող էին կոչվել միայն Ասորեստանի մեծ աստվածները՝ Աշշուրը, Ադադը, Սինը: Հենց հայկական Արամն է, որը «երկնային արքայության թեմայում» համապատասխանում է աստվածների արքային, և սեպագիր այս անունն արդեն համեմատվել է Արամի և Արմենիոսի հետ (Շրադեր 1903, 478. անվան վերջին վանկը տեսականորեն կարելի է կարդալ նաև այլ կերպ, բայց նրա համապատասխանությունն Արամին հիմնավորում է այս ընթերցումը): Արամիշ կամ Արամիս ձևի վերջավորությունն աքադական չի թվում և համապատասխանում է հնդեվրոպական *rēmos-ին, որը նախաձայն «ա»-ի հավելմամբ և նախավերջին վանկի շեշտմամբ կարող էր ընկալվել որպես Արա մըս: Հայերենում ս-ն ընկել է արդեն վաղնջական ժամանակներում, և հնարավոր է, որ այդ անունը գալիս է խոր հնությունից, կամ միջնորդավորված ձև է և կամ ծագում է հնդեվրոպական մեկ այլ լեզվից:

Հնդեվրոպական *rēmo-ի առասպելի անվանացանկի և կերպարների բերված համապատասխանությունները՝ Կովկասից Սիրիա, Միջագետք և Փոքր Ասիա նորից կարող են մատնանշել այս առասպելի տարածման նախնական տարածքը և դարաշրջանը:

13

Վերականգնված առասպելի ամենատարբեր դրսևորումներ այլևայլ ձևերով կապեր են մատնանշում Եգիպտոսի հետ: Այսպես, Արամի երրորդ, առասպելաբանորեն ամենանշանակալի հակառակորդի անվան առավել հաճախ հանդիպող և ընդունված ձևն է Պայապիս: Այս անվան տեսքը հունական է, և ինչպես գրում է Յ.Մարկվարտը, ողջ հունալեզու գրականության մեջ սրան համապատասխանում է միայն Մանեթոնի Եգիպտոսի պատմության մեջ հիշվող Paapis անունը (Մարկվարտ 1928, 221): Պաապիսը հայրն էր Եգիպտոսի Ամենոփիս III արքայի այն խորհրդականի, որը խորհուրդ է տալիս բորոտներին և մյուս

հիվանդներին արտաքսել, ապա գուշակում հիքսոսների երկրորդ գալուստը (որոնց առաջնորդն էր դառնալու հետագայում Մովսեսը) և ինքնասպան լինում (Հովսեպոս Փլավիոս «Ընդդեմ Ապիոնի», I 26. Պայապիսի մասին տես և Անառյան IV 15-16. Ալիշան 1895, 279): Արքայի այս խորհրդականը հետագայում աստվածացվել է Եգիպտոսում, իսկ հույները նրան համարում էին աշխարհի նշանավոր իմաստուններից մեկը (ИДВ II 456):

Արամն, ինչպես ասվել է, համապատասխանում է խուռ. Թեշուբին: Կարծում են, որ Թեշուբի և նրան համապատասխան արևմտասեմական ու անատոլիական ամպրոպի աստվածների՝ Բաալի, Թարխունի բարձր գլխարկով պատկերները, որ հանդես են գալիս Ն.Ք. XVIII դարից, ազդված են եգիպտական փարավոնների հանդերձանքից և պատկերագրությունից (Բեռնալ 1991, 240-242, հմմտ. նաև Արամ՝ «սև» և որոշ փարավոնների թխամորթ լինելը):

Արամի անվանաձևը համադրելի է Զեսի և Տիփոնի կռվի վայրի՝ Արիմների հետ, և կարծիք կա, որ այս անվանումը համապատասխանում է ասիացիների հին եգիպտական մի կոչմանը և արամեացիների ցեղանվանը (անդ, 192-193. արամեացիների ցեղանունն ի հայտ է գալիս Ն.Ք.XIII դարից, բայց անվանումն ավելի հին է. այս մասին տես ստորև):

Տիփոնն, ինչպես ասվել է, նույնացվել է եգիպտական Սեթ աստծու հետ: Նա Օսիրիսի և Հորի՝ դրական աստվածների հակառակորդն էր, չար սկզբունքի մարմնավորումը, անապատի, օտարազգիների աստվածը: Սեթի սիմվոլներից մեկն էր խոզը, և նա վիրավորում է Հորի աչքը սև խոզի տեսք ընդունելով (Մատյե 1956, 119): Հիքսոսները նույնացրել էին Սեթին իրենց մեծ աստծու (Բաալի), իսկ խուռիները՝ Թեշուբի հետ (Ռուբինշտեյն МНМ II, 429): Հանրահայտ է Սեթի առանձնահատուկ պաշտամունքը հիքսոսների մեջ՝ նրանց մայրաքաղաք Ավարիսը, ուր և Սեթի տաճարը կար, կոչվել է նաև «Տիփոնի քաղաք» («Ընդդեմ Ապիոնի» I, 26): Սեթը կապված էր եգիպտական աղբյուրների Stt երկրի հետ, որը Պաղեստինի, Սիրիայի և Փոքր Ասիայի հետ է առնչվում (Բեռնալ 1991, 192, 231):

Բերված փաստերը ցույց են տալիս, որ հնարավոր է Սեթի և հնդեվրոպական *Rēmo-ի կերպարների շատ հատկանիշների ընդհանուր ծագումը, և անկախ դրանից, *Remo-ի պաշտամունքն ունեցող ցեղերի և Եգիպտոսի շփումների դեպքում, Սեթն ակներևաբար պետք է համապատասխանեցվեր, և համապատասխանեցվել է, նրա հետ (ինչպես Թեշուբի, Բաալի, Տիփոնի դեպքում):

Հիքսոսներից դարեր անց, XIX դինաստիայի երկու թագավոր դեռևս կրում էին Սեթի անունը (ИДВ II 574. МНМ II 429):

Հիքսոսների վտարումին հաջորդած եգիպտական թագավորների անվանացանկում Մանեթոնը հիշում է բազմաթիվ անուններ, որոնք այսպես թե այնպես նման են Արամին և հնդեվրոպական *Remo-ին՝ Արմաիս, Ռամեսես, Արմեսես, Սեթոսիս, որի եղբայրն էր Արմաիսը: Սրանք

իրենց կոչում էին համապատասխանաբար Եգիպտոս և Դանաոս:

Վերջինս, ինչպես ասվել է, գալիս է Յունաստան՝ Արգոս, և դառնում այստեղի առաջին թագավորը («Ընդդեմ Ապիոնի» I 15-16. տես և հունական հեղինակների գործերում՝ Գրեյվս 1992, 157-159): Արմախ-Դանաոսի՝ Արգոսի թագավորի կապը *Rēmo-ի հետ ակնհայտ է, և Եգիպտոսի առասպելականացած պատմության մեջ Սեթ- և Արմա-անուններով կերպարների որպես եղբայրներ հանդես գալը պարզորոշ կերպով արձագանքն է եգիպտական և հնդեվրոպական աստվածությունների համադրման: Յայոց առաջին նահապետների ցանկում Արամայիս-Արմայիս անվան տեսքը հայկական չէ, և այն, ինչպես և Պայապիսը, ամենայն հավանականությամբ արդյունք է տեղական և հունա-եգիպտական անունների «գիտական» համապատասխանեցման:

Այա-Կոլխիդայի՝ վերականգնված առասպելի կարևորագույն տեղայնացումներից մեկի բնակիչներն ըստ հունական հեղինակների ծագում էին Եգիպտոսից (Յերոդոտոս II 104-105. Ապոլոնիոս IV 260-280):

«Սասնա ծռերի» հերոսների հիմնական թշնամին Եգիպտոսի թագավորն է՝ Մսրա Մելիքը: Եգիպտոսի Մսըր անվանաձևն ի վերջո կապված է Մուսրու անվանման հետ: Այս ձևը նույնական է ասորեստանյան ավելի վաղ աղբյուրների Մուծրու/ի կամ Մուսրու/ի անվանումների հետ, որոնք Ն.Ք. XIV դարից հիշվում են Յայկական լեռնաշխարհի հարավում և տեղայնացվում ուրարտական Խալդի աստծու պաշտամունքային կենտրոն Մուծածիրի շրջանում (Ն.Յարությունյան 1985, 144-146): Երկու տարբեր երկրների նույնական անվանումը թերևս պատահական չէ և կարող է մատնանշել այդ երկրների հնագույն առնչությունները (հմմտ. և ասորեստանյան Դանունա տեղանվան, որը համապատասխանում է եգիպտական և արևելամիջերկրածովյան նման ձևերին, տեղայնացումը Յայկական լեռնաշխարհի հարավում՝ Մասիուս լեռան շրջանում, տես Յայլենկո 1990, 167):

Մեկ ուրիշ կարևոր նկատառում: Վերականգնված առասպելի հերոսի «սև, մուգ» անունը և հատկանիշը կարելի է մեկնաբանել ոչ միայն խորհրդանշական ձևով կամ որպես «սև ներկված», ինչպես ասվել է, այլև բառացի՝ որպես սովորականից ավելի թուխ մաշկ ունեցող կամ սևամորթ: Այս առասպելի կրողները իրենցից ավելի թուխ կամ սևամորթ մարդկանց հանդիպելով կարող էին նրանց համապատասխանեցնել իրենց «սև» հերոսի հետ (թեև հնդ. Ռամա անունով բոլոր հերոսներն էլ հնդարիական, և ոչ տեղական սևամորթ բնակչության հետ են կապվում):

«Տարոնի պատմության» մեջ Մուշի դաշտը բնակեցնող եղբայրների և նրանց ուղեկիցների մասին ասվում է՝ «...յոյժ զարմանալի էր տեսիլ նոցա, քանզի սեւք էին, և գիսաւորք և զազրատեսակք, զի ցեղով ի հնդկաց էին», և որոշ հեղինակներ, ինչպես ասվել է, այս ավանդությունը մեկնաբանում են որպես իրական հնդիկների

Հայաստան ներգաղթելու փաստի արտացոլում (Պանչանան 1965. Աբրահամյան 1974)։ Ընդհանրապես Արամի և Մշակի, ապա և Մուշի և մկան ավանդությունը առավել հեշտ էր մեկնաբանել հին հնդկական և իրանական նյութի հիման վրա (համտ. Ռամա անունը, որը հայերեն կարող է վերածվել Արամի և հնդ., պրսկ. մուշ, մուշակա «մուկ»), բայց Կապադովկիայի Արգայոս և Մուշի դաշտի Արածանի անվանումները, որոնք նույն առասպելի անվանացանկի մյուս կարևոր դրսևորումներն են, հնդիրանական տեսք չունեն։

Արամի առասպելի վերաբերյալ անտիպ մենագրության մեջ ես աշխատել եմ ցույց տալ, որ հայոց ավանդական Զարմայր նահապետի կերպարը Արամի և Արայի հետագա ձևափոխություններից մեկն է (համտ. Զարմայրի հաջորդի Պերճ «գեղեցիկ» անունը և Արայի Գեղեցիկ կոչումը) և նրա անվան ձևը, որը հեշտ է մեկնաբանել զարմանալ կամ զարմ արմատներով, ժողովրդական իմաստավորման արդյունք է (ընդհանրապես Արամի անվան հետագա արտացոլումները այլուրեք ևս բաղարկվել են արմ, զարմ արմատների հետ)։ Ըստ Խորենացու (I 20, 32), Ասորեստանի թագավոր Տևտամոսը Զարմայրին եթովպացիների զորքով օգնության է ուղարկում Տրոյային, որտեղ և նա զոհվում է հելլենացի քաջերից, բայց հեղինակը կուզեր, որ հատկապես Աքիլլեսի ձեռքով նա զոհված լիներ։ Հունական ավանդության մեջ Տրոյային օգնության եկած եթովպացիների զորքի առաջնորդը Մեմնոնն է, որին սպանում է Աքիլլեսը, և կարելի է ասել, որ Զարմայրի կերպարը որոշակիորեն համապատասխանում է Մեմնոնին (Կտեսիասի գրքում Տևտամոսը Մեմնոնին է եթովպական զորքով Տրոյա ուղարկում՝ Դիոդորոս II 22, 1-3)։ Մեմնոնն այսպիսով սևամորթ զորքի առաջնորդ էր, ինքն էլ երբեմն պատկերվել է որպես սևամորթ (մանրամասն տես Բեռնալ 1991, 257 հտն.), և նրա հետ նույնացված Զարմայրի անվան հնագույն ձևը, որը պետք է կազմված լիներ ար(ա)մ և այր բաղադրիչներից, կարող էր իմաստավորվել որպես «սև տղամարդ»։ Սա կարող է վերաբերվել և «սև որսորդի» տիպի, սև ներկված ռազմիկներին, և իսկական սևամորթներին, և կամ երկու երևույթներն այստեղ խառնվել են իրար (տես նաև Ս.Պետրոսյան 1991, 114, ուր Զարմայրի եթովպացիները համեմատվում են ուրարտ. աղբյուրների էթիունի երկրանվան հետ)։

Արդեն Հերոդոտոսը (II 104-105) կոլխերին նկարագրում է որպես սևամաշկ (melagchroes) և գանգրահեր, այսինքն որպես աֆրիկյան սևամորթներ, որոնց նա համարում է եգիպտական աշխարհակալ թագավոր Սեսոստրիսի զորքի մնացորդներ։ Պինդարոսը ևս հիշում է կոլխերի թուխ մաշկ ունենալը («Պիթիական ներբողներ» IV 11)։ Այս տեղեկությունները հանդիպում են նաև այլ հույն հեղինակների գործերում, մինչև IV դար։ Նոր դարաշրջանում ևս, մինչև հիմա, Աբխազիայում և մերձակայքում կա սևամորթ բնակչություն (Բեռնալ 1991 246 հտն.. աբխազների եգիպտական ծագման և տեղական սևամորթների վերաբերյալ ավանդությունները տես օրինակ, Պաչուլիա 1986, 29-32.

56-64)։ Հատկանշական է թերևս, որ հյուսիսարևմտակովկասյան նարթական էպոսի գլխավոր հերոս Սասրիկվա-Սոսրուկոն բնութագրվում է որպես սև, և սևամորթների հայտնվելն Աբխազիայում կապվում է նարթերի հետ։

Մինյուասի անունն, ըստ Մ.Բեռնալի, եգիպտական է, և նրա փեսաների սևությունը տեսականորեն կարելի է նույնպես կապել ինչ-որ սևամորթ մարդկանց հետ։ Հայկական Արամ անունը ևս, որպես «սև, թուխ», կարող էր համադրվել իսկական թխամորթ, կամ գոնե սովորականից ավելի մուգ պիգմենտացիայով մարդկանց հետ (հմմտ. նաև էտրուսկ. արիմա «կապիկ»), և նույնիսկ Արմեն անվանումը հնարավոր է մեկնաբանել որպես ածանցյալ ձև «սևացած» կամ նման մի իմաստով, նույնը և Արմենիան, որպես «սև երկիր», հմմտ. նաև Արիմների այրված-սևացած լինելը։ Բազմաթիվ երկրներ կոչվել են գունային անվանումներով, և Kmt հին եգիպտերեն նշանակում էր «սև երկիր» և «եգիպտոս», իսկ «մարդիկ» գաղափարագրով «եգիպտացիներ»։ Որոշ եգիպտական աստվածներ՝ հատկապես Օսիրիսը և Ամոնը (սա պայմանական ընթերցում է, հնարավոր է որ այս անունը մոտ է հնչել Արամ և արմեն ձևերին) պատկերացվել են որպես սև, սևամորթ (Բեռնալ 1991, 262)։ Եգիպտացիներն ընդհանրապես ավելի թուխ են եղել հարևան սպիտակամորթ ժողովուրդներից (այդ մասին գրել է և Էսքիլոսը. տես Դովատուր, Կալլիստով, Շիշովա 1982, 191, ծան. 83)։ Մյուս կողմից անհրաժեշտ է նշել, որ եգիպտոսի գունային ընկալումներում, ինչպես և այլուր, կարևոր դեր է կատարել սև-կարմիր-սպիտակ եռյակը (սևը Նեղոսի բարեբեր հովիտն է, կարմիրը՝ անապատը, սպիտակը և կարմիրը՝ Վերին և Ներքին Եգիպտոսների թագերը), իսկ Ամոնի և Օսիրիսի գույնը եղել է կանաչը (տվյալները և վերլուծությունը տես Սերով 1990, 219-220, 246-248)։

Վերևում բերված եգիպտոսի հետ առնչվող իրողություններից շատերը կարող են առանձին-առանձին բացատրվել՝ օրինակ, Պայապիս և Արամայիս անունները Խորենացու և նրա աղբյուրի հունական աղբյուրներին առավելություն տալու սկզբունքով և նման անունների համապատասխանեցմամբ, Սեթի և Տիփոնի համադրությունը՝ հելլենիզմի դարաշրջանին բնորոշ տեղական և հունական աստվածությունների համադրությամբ, Մսրա մելիքների և Սասունի հերոսների հակադրությունը՝ էյուբյան դարաշրջանի եգիպտոսի և Սասունի կապերով, կոլխերի եգիպտական ծագումը՝ Հերոդոտոսի սեփական տեսակետով և այլն, բայց բոլոր փաստերի միասնական քննությունը ցույց է տալիս վերականգնված առասպելի և եգիպտական տվյալների այնպիսի զուգահեռներ, որոնք մատնանշում են հնդեվրոպական-եգիպտական հնագույն, իրական կապերը։

Մ.Բեռնալն իր աշխատանքներում փորձում է ցույց տալ, որ հին հունական քաղաքակրթության կարևորագույն, էական բազմաթիվ տարրեր Հունաստան են անցել եգիպտոսից։ Նա հիմքեր է փնտրում Սեսոտրիսի աշխարհակալ արշավանքների պատմականությունը ցույց

տալու համար (որն իբր գրավել էր ողջ Փոքր Ասիան և հասել Սև ծովի հյուսիսային ափերը), վերամեկնաբանում հունա-եգիպտական բազմաթիվ իրական նմանություններ, նշում որոշ փարավոնների (այդ թվում և Սեսոստրիսի պատմական նախատիպերի) և նրանց զորքի գոնե մի մասի սևամորթ ռասային պատկանելը, փորձում հիմնավորել Հունաստանի որոշ շրջանների (այդ թվում և մինյուացիների բնակավայրերի) եգիպտական գաղութացումը, հիքսոսների՝ Եգիպտոսը նվաճելուց հետո միանգամից Միջերկրականի կղզիներ և Հունաստան անցնելը և այլն: Չնայած հեղինակի ցուցադրած էրուդիցիային և որոշ դիպուկ փաստարկներին, այս աշխատանքները չեն ընդունվել, և չեն կարող միանգամայն ընդունելի լինել մասնագետների համար: Բայց և այնպես, վերևում բերված շատ փաստեր կարող են բացատրվել նաև Մ.Բեռնալի տեսակետների հիման վրա: Օրինակ, Արամին և նրա հաղթանակները իր թշնամիների դեմ կարելի է համեմատել «սև» Սեսոստրիսի հաղթանակների հետ, որն ըստ ավանդության իբր կռվել է նաև մեդացիների և ասորեստանցիների դեմ, Արմենոսի գալուստը Կոլխիդա՝ կոլխերի եգիպտական ծագման ավանդության հետ և այլն: Բայց նման տեսակետները, նույնիսկ լավագույն հիմնավորման դեպքում, կարող են ցույց տալ, որ հնդեվրոպական Արամը նույնացվել կամ համապատասխանեցվել է եգիպտական փարավոնի հետ, և հնարավոր չէ *Rēmo-ի ողջ կերպարը հանգեցնել եգիպտական և սևամորթ տարրին:

Մանեթոնի հիշատակած Արմաիսը և նրա նույնացումը Դանաոսի հետ իրական հիմքեր չունեն մեզ հայտնի պատմության մեջ: Այս ձևը կարող էր հնդ. Ռամայի կամ խեթ. Արմայի նման մի անվան ուշ, հունականացված տարբերակը լինել: Նրա թագավորելն Արգոսում ցույց է տալիս նրա ներառումը հունա-հնդեվրոպական համատեքստ, իսկ Դանաոսի ծագումը Եգիպտոսի արքա Բելոսից՝ եգիպտական-սեմական-հունական կապեր, որոնք լավագույնս կարող են մեկնաբանվել հիքսոսների դարաշրջանի եղելություններով:

Ե՛վ մինչև հիքսոսները (Ն.Ք. XVIII-XVI դդ.), և՛ հետո բազմաթիվ եգիպտական արքաներ արշավանքներ են կատարել դեպի Ասիա՝ Պաղեստին, Սիրիա և ավելի հյուսիս (Սենուսերտ-Սեսոստրիս, Թութմոսիս III, Ամենոփիս-Ամենխոտեպ II, Ռամսես մեծ և այլն): եգիպտական թուխ փարավոնները և նրանց զորքերը տեղի բնակչության պատկերացումներում կարող էին համադրվել տեղական «սև» հերոսի և ամպրոպի աստվածությունների հետ (գոնե Ն.Ք. III հազարամյակների վերջից այստեղ կար նաև հնդեվրոպական բնակչություն): Նույնիսկ որոշ փարավոնների անուններ, օրինակ Ամոն- դիցանունը պարունակող և հատկապես Ռամսեսը՝ հին եգիպտ. Ռ(ի)ա-մասե-սա, շատ նման են հնչում հնդեվրոպական *rēmos-ին, և հնարավոր էր այդ արքաների ոչ միայն կերպարային, այլև նույնիսկ անվանական նույնացումը «սև» աստվածության հետ: Հատկանշական է, որ Հովսեպոսի գրքի մի օրինակում Արմաիսի անունն է Ռամեսսես (տես Հովսեպոս Փլավիոս

1974, 865):

Վերևում բերված նյութի այս դիտանկյունով քննությունը կարող է հանգեցնել նոր, հետաքրքիր արդյունքների, բայց դա հնարավոր չէ այս աշխատանքի սահմաններում: Շատ բան կարող է բացատրել հիքսոսների արշավանքը, որոնց մեջ, բացի արևմտասեմականից, ինչպես կարծում են որոշ գիտնականներ, եղել է նաև խուռիական և հնդեվրոպական՝ թերևս հնդարիական տարր: Յիքսոսների տեղաշարժերը և այս տարրի գոյությունը կարող էին բացատրել Դանաոսի եգիպտական ծագումը և հնդեվրոպական, եգիպտական ու սեմական որոշ այլ ընդհանրություններ: Եգիպտական փարավոնների պատմական նշանավոր արշավանքները Ասիա տեղի են ունեցել հիքսոսների դարաշրջանից հետո, Ռամսես անունն էլ փարավոնների արքայացանկում հայտնվում է Ն.Ք. XIV դարի վերջերից, և սև հերոսի ու եգիպտական արքայի համապատասխանեցումը կարող էր առավել հիմքեր ստանալ այդ ժամանակներում (*rēmo-ի հետ համադրելի անուններով փարավոնների շարքն էլ Մանեթոնի մոտ հիշվում է հիքսոսներից հետո, և հնարավոր է այդ ոչ պատմական անուններն ուշ, հնդեվրոպական ազդեցությամբ բացատրել):

Ընդհանրապես պատմական ավանդությունները կարելի է դիտարկել որպես ոչ միայն առասպելաբանական, այլև պատմական աղբյուրներ, և տեսականորեն հնարավոր է, օրինակ, հնդեվրոպական սև հերոսի առասպելը մեկնաբանել որպես հին հնդեվրոպացիների և իրական սևամորթ մարդկանց հնագույն շփումների արտացոլում, բայց դա միայն տեսական հնարավորություն է: Առավել հավանական են թվում ուշ շփումները (և աֆրիկացիները և «արևելյան եթովպացիները» դրավիդյան ցեղերը, որոնք տարածված էին նաև Էլամում, կարող էին բանակի կազմում մասնակցել հեռավոր արշավանքների): Կոլխիդայի սևամորթ բնակչության ծագումը անհնար է բացատրել առասպելներով, և Յերոդոտոսը թերևս իրավացի է իր քննության մեջ: Ինչևիցե, այս հարցը մանրամասն ուսումնասիրություն է պահանջում, իսկ միարժեք եզրակացություններն առայժմ չեն կարող բավարար համարվել:

14

Վերջին ժամանակներս, հատկապես Վահան Սարգսյանի ջանքերով, նորից քննարկման առարկա է դարձել հայ-բասկյան լեզվական, մշակութային ու պատմական առնչությունների հարցը: Չնայած այս խնդիրը շոշափող աշխատանքների գիտական մակարդակն ու դրույթները հիմնականում դեռևս չեն համապատասխանում գիտության ներկա պահանջներին, իսկ եղած գիտական համադրությունները ցույց են տալիս ինչ-որ հնագույն կապերի միայն *տեսական հնարավորություն (Ջահուկյան 1994, Ս.Յարությունյան 1996)*, բայց և այնպես այլևայլ փաստեր ևս խոսում են այդ կապերի մասին: Յնդեվրոպական հայերենը չի կարող ազգակից լինել ոչ հնդեվրոպական

բասկերենին, բայց այս երկու մշակույթներում կարող են լինել բազում ընդհանրություններ, պայմանավորված հայերի և բասկերի նախնիների (կամ նրանց ազգակից ցեղերի) հին, ուղղակի կամ միջնորդավորված շփումներով, ընդհանուր ենթաշերտերով, միևնույն աղբյուրից կրած ազդեցություններով և այլն:

Ըստ ազգածին ավանդության, բասկերը սերում են Նոյի որդի Հաբեթի Տուբալ (=Թուբալ) որդուց, որը երկաթագործ էր ու պղնձագործ, այլ անունով կոչվել է նաև Այտոր և Հայաստանից տեղափոխվել է Բասկերի երկիր: Ըստ որոշ հին հեղինակների, այս ներգաղթողները հայեր էին և հայերեն էին խոսում: Թուբալն աստվածաշնչյան անվանում է, իսկ Այտորը հնարավոր է կապված համարել հայ ցեղանվան հետ (ըստ Վ.Սարգսյանի այս անունը նշանակում է «Այա երկրից եկած». ավանդությունները և քննարկումը տես Վ.Սարգսյան 1995, 16 հտն.): Բասկյան լեգենդներում կարևոր դեր ունեն բասայաունները (և նրանցից քիչ տարբերվող խենտիլները)՝ մազոտ հսկաներ, որոնց հայտնի էին մետաղագործությունը, հատկապես երկաթագործությունը և երկրագործությունը: Այս արհեստների գաղտնիքները խաբեությամբ պարզում և ժողովրդին է հանձնում Սեն-Մարտինը: Այս աշխատության մեջ քննվող հարցերի համատեքստում չափազանց հետաքրքիր և հատկանշական է -այա- տարրը պարունակող բասայաունների (և խենտիլների) ապրելավայր քարանձավի անունը՝ Մուշկիա (Վ.Սարգսյան 1996, 41, 65): Բասկերի երկրի որոշ լեռնանուններում՝ Այա, Սարայա, Այալա, Այեսե և այլն, հանդես է գալիս aya տարրը, որը թեև իմաստավորվում է որպես «ժայռ», բայց համեմատվել է նաև հայ ցեղանվան հետ (հղվում է ըստ Վ.Սարգսյան 1994, 54. լեռները հաճախ կոչվել են դիցանուններով): Բասկյան տեղանուններում պարզորոշ ի հայտ են գալիս նաև վերականգնված առասպելի անունների հետ համադրելի օրինակներ՝ Արմունյո, Արմինյա, Օրմակիո, Արամա, Արամամենդի, Արամոց (Վ.Սարգսյան 1994, 52. սրանք մեծ մասամբ լեռնանուններ են, երկուսը՝ բնակավայրի, մեկը՝ քարանձավի անվանում): Հատկանշական է Հերոդոտոսի գրքում (I 163, 165) հիշատակված Տարտեսսոսի (Իսպանիա) մի թագավորի Արգանթոնիոս անունը, որն ակնհայտորեն նման է հնդեվրոպական «արծաթ» տերմինի որոշ դրսևորումներին, այսինքն այստեղ ի հայտ են գալիս ինչ-որ մի «կենտումային» լեզվի հետքեր (հմմտ. հատկապես խեթ. *harkant-, բայց և հին իռլանդ. argat. կելտական ցեղերը հնուց ի վեր տարածվել էին նաև Իսպանիայում): Իսպանիան հայտնի էր իր արծաթի հանքավայրերով, բայց բասկյան «արծաթը» ծագում է այլ արմատից (տես Տոքար 1970, 271-272):

Բերված նյութերում հատկանշական է բասկերի առասպելական նախնու կապը մետաղագործության և երկաթագործության հետ, որոնց նախնական տարածման շրջանն ի վերջո Փոքր Ասիան էր և հարևան տարածքները, Հայաստանի ուղղակի հիշատակությունը, և առաջին նահապետի՝ Հայք և Այա երկրների հետ համադրելի անունը: Մազոտ

իսկաններին, որոնք տիրապետում էին մետաղագործության ու երկրագործության (հացահատիկի մշակման) գաղտնիքներին, կարելի է պատկերացնել որպես բանահյուսական արձագանք ինչ-որ իրական եկվորների, որոնք և տարածել են այդ մշակույթները և իրենց ռասայով տարբերվել տեղացիներից (հմմտ. արմենոիդների վառ արտահայտված մազածածկույթը), իսկ Արամ- տարրով և Մուշկիա տեղանունները կարող են ուղղակի մատնանշել համապատասխան ցեղանունները, ապա և նրանց հետ ստուգաբանորեն կապված Արամին, Մշակին ու հայ. մշակ տերմինը՝ որպես «երկրագործ», «աշխատավոր», ի վերջո նաև արիեստների հետ կապված իմաստով, հմմտ. մշակել, արդի հայ. մշակույթ և այլն: Ի միջի այլոց, Մուշ քաղաքի էպոնիմ հսկա մուկը ևս դուրս էր եկել մի քարայրից, որտեղի տեսակ-տեսակ մկներից ոչ մի երկրում չկան (Չելեբի 170, հմմտ. Մուշկիա քարանձավը): Այտոր անունը մեկնաբանվել է նաև որպես «հայի թոռ» (Յ.Կարստ), և Խորենացին երկու տեղ (I 24. II 8) հիշում է Հայկի թոռ Պասքամին, որի անունը այսպես թե այնպես համադրելի է բասկ ցեղանվան հետ (Վ.Սարգսյան 1995, 18), իսկ -ամ վերջավորությունը Արամի և Գեղամի անունների առասպելաբանաստեղծական ասոցիացիաներով պայմանավորված, առաջին հայկյանների առասպելների անունների բնորոշ հատկանիշն է (հմմտ. Շամիրամ, որը նույնպես ծագում է օտարալեզու Սամուրամմաթից): Ասվածի հիման վրա բասկյան «սև որսորդին» ևս կարելի է ուղղակի կապված համարել հնդեվրոպական և հայկական սև հերոսի՝ Արամի հետ (ըստ ավանդության մի նախկին քահանա՝ Մատեո Չիստուն դատապարտված է որպես «սև որսորդ», իր երկու շների հետ հավերժական թափառումների, տես. Վ.Սարգսյան 1996, 116-118):

Հետաքրքիր են նաև աստվածաշնչյան Թուբալի (հայ. Թոբել) կապերը: Նախ և առաջ նա, որպես մետաղագործ, համապատասխանում է Ղամեքի որդի, պղնձձագործ ու երկաթագործ Թոբել-Կայենին (Ծննդոց IV 22), բայց բերված ծննդաբանությամբ նա Հաբեթի որդիներից է, որոնք էին Գոմերը, Մագոգը, Մադան, Յավանը, Թոբելը, Մեսեքը կամ Մոսոքը և Թիրասը (Ծննդոց X 2. I Մնացորդաց I 5): Վերջին անուններն անձնավորում են Կապադովկիան, Մեդիան, փոքրասիական հույներին (Հոնիան), Թաբալը, մուշկ-փռյուգներին ու փոքրասիական թրակացիներին: Թաբալը Ն.Ք. I հազարամյակի սկզբին Փոքր Ասիայի հիերոգլիֆային լուվական նշանավոր երկրներից էր, որն ընդգրկում էր Կիլիկյան Տավրոսից հյուսիս և Կեսարիայից արևմուտք ընկած շրջանները՝ այսինքն Կապադովկիան: Ասորեստանյան աղբյուրներում (Ն.Ք. IX-VIII դարեր) այն հիշատակվում է Կասկու և Մուսկու երկրների, այսինքն Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմտյան շրջանների կովկասյան ցեղերի և մուշկ-փռյուգացիների հետ: Թոբելը հիշվում է Եսայու (LXVI 19) և Եզեկիելի (XXVII 13, XXXVIII 2, XXXIX 2) մարգարեություններում, ուր նշվում է Տյուրոսի առևտուրը Թարսիսի (Իսպանիա), Յավանի, Թոբելի, Մոսոքի և Թորգոմա տան հետ, ապա և Գոգը (Գյուգես) որպես Լյուդիայի թագավոր, որն իշխում էր նաև Փոքր

Ասիայի մյուս երկրներում (Թաբալի վերաբերյալ տես Դյակոնով 1981. Ն.Հարությունյան 1985, 175. Քոսյան 1994, 29 հտն.)։ Թարսիս անվանումն արդեն համադրվել է ուշ շրջանի կիլիկյան Տարսոն (սեպագիր՝ Tarzi) տեղանվան հետ (տես Վ.Սարգսյան 1994, 37)։ Թորգոմա տունը Արածանու և Եփրատի միախառնման շրջանից արևմուտք տարածվող երկիրն էր, որը հայկական ավանդության մեջ խորհրդանշվում էր Հայկի հոր՝ Թորգոմի կերպարով։ Ըստ մի միջնադարյան հեղինակի, Իսպանիայի վեցերորդ թագավորն էր Տագուսը, Որմա մականունով, որը համադրելի է Թոգարմա-Թորգոմի հետ (Վ.Սարգսյան 1994, 72. հետաքրքիր է, որ Արամը Հայկին հաջորդած վեցերորդ նահապետն էր)։

Կարելի՞ է արդյոք աստվածաշնչյան այս տեղեկությունները (որոնք, ի միջի այլոց, վերաբերում են Ն.Ք. VI դարի սկզբի եղելություններին) և նրանց վրա հիմնված հայկական ու բասկյան անունների ու ավանդությունների նմանությունները դիտարկել որպես բասկերի նախնիների մի հատվածի փոքրասիական կամ հայաստանյան ծագման արձագանք։ Հաշվի առնելով նաև բերված մյուս փաստերը, այո, բայց այստեղ անհրաժեշտ է քննության բարձր գիտական մակարդակ, ապացուցային այլ փաստերի վերլուծություն և որոշակի գիտական զգուշավորություն, իսկ հապճեպ ընդհանրացումները միայն վնասում են գործին։ Վերևում դիտարկված բազմաթիվ հայ-էտրուսկյան առասպելաբանական զուգահեռները պայմանավորված են հիմնականում, թեև ոչ միայն, մուշկ-մյուսիական միջնորդությամբ։ Հայ-բասկյան քննարկված առնչությունները մի փոքր այլ են, թեև ծագում են միևնույն էթնո-առասպելաբանական համալիրից, ուր ի հայտ է գալիս նաև Մուշկիա տեղանունը։ Անեն դեպքում, բասկերի նախնու շեշտված կապը մետաղագործության հետ և հայ ցեղանվան հետ համադրելի անունը, իսկա մետաղագործների բնակավայրի Մուշկիա անվանումը, ապա և Արամին մոտ ձևերի տարածվածությունը տեղանուններում չափազանց հեշտ է բացատրել երկաթագործության հայրենիք Այա-Կոլխիդայի, մուշկերի ու նրանց խորհրդանշող Մշակի, ապա և հայկական Արամի առասպելի համալիրի իրողությունների համատեքստում։ Ընորոշ է հենց հայ. Արամի, և ոչ ասենք փոքրասիական Արիմների հետ համադրելի անունների առկայությունը՝ հմմտ. հատկապես Արամամենդի՝ «Արամասար» տեղանունը։ Ինչպես բազմիցս նշել է Ի.Դյակոնովը, վերջին -k տարրը հատուկ է Հայաստանում և մերձակայքում տարածված «արևելյան մուշկերի» ցեղանվանը և ոչ արևմտյան համապատասխան ձևերին (հմմտ. Մյուսիա), որը նույնպես կարող է դիտվել որպես հատկանշական փաստ Մուշկիայի քննության համար (թեև պետք է նշել, որ բալկանյան անվանաբանության մեջ ևս հայտնի է -ակ-ով ձևը, հմմտ. Մյուսիակոս անձնանունը, տես Գինդին 1981, 191)։ Արգանթոնիոս անձնանունը նման է «արծաթի» կենտումային ձևերին, իսկ Արգուին լեռնանունը (Վ.Սարգսյան 1994, 52), եթե այն կապված է հնդեվրոպական *arg'-ի հետ, հիշեցնում է հայկական արծ-ը։ Այս նույն համատեքստում, ինչպես ասվեց, կարող է քննարկվել նաև

բասկյան «սև որսորդի» առասպելը: Բերված այս փաստերը ցույց են տալիս հայ-բասկյան առասպելաբանական այնպիսի առնչություններ, որոնց համգամանալից քննարկումը, լեզվական և հնագիտական տվյալների համադրությամբ, կարող են նշանակալիորեն խորացնել մեր գիտելիքները և բասկերի, և հայերի ազգածագման հարցում:

15

Արգայոս լեռան անվանումը հնդեվրոպական *(H)arg'- արմատով արդեն խեթական դարաշրջանում (Hargas) ցույց է տալիս, որ այստեղ կարող էր լինել հնդեվրոպական վերակազմված առասպելի հնագույն տեղայնացումներից մեկը, գուցե և շատ ավելի հին ժամանակներից: Բայց արդեն Ն.Ք. II հազարամյակի վերջերից և հետո փռյուգացիների, մեսքենների, Կուրտիս-Գորդիոս թագավորի և առասպելական Մշակի տեղայնացումն այստեղ ճանաչում են մուշկ-փռյուգական տարրի տարածվածությունը Մեծ Հայքից արևմուտք ընկած շրջաններում: Ն.Ք. VIII դարից հետո այստեղ հաստատվել են հյուսիսից ներխուժած քոչվոր կիմմերները, որոնց հաճախ իրանական ծագում է վերագրվում, և Մաժակ քաղաքանունը տեսականորեն կարող էր ծագել նրանց լեզվից:

Ինչպես ասվել է, հայկական էպոսի հին տարբերակի, Մուշի դաշտի տեղանվանաբանության և ասորեստանյան ու ուրարտական արձանագրությունների տվյալները թույլ են տալիս Արամի և Մուշ-Մշակի առասպելները տեղայնացնել նաև Մուշի դաշտում, ընդ որում այստեղ հանդես է գալիս *arg'-ի բնիկ հայկական ձևը (Արծանիա): Այսպիսով, Արամի առասպելի արևելյան՝ հայկական դրսևորումը թույլ է տալիս հայերենի հետքեր տեսնել Արածանի գետի ստորին հոսանքներում արդեն գոնե Ն.Ք. IX դարից: Եվ եթե հնարավոր լինի Հայկական լեռնաշխարհի այլ հին անվանումներում ևս գտնել ար(ա)մ- և արծ- տարրերը պարունակող փոխկապակցված անուններ, ապա կարելի է խոսել նաև նրանց հայկական ծագման մասին:

Ըստ ասորեստանյան արքա Սարգոն II-ի (Ն.Ք. VIII դ.) տարեգրության, Ուրարտուում, Ուրմիա լճի հյուսիսում գտնվող Arṣabia լեռան վրա, ի թիվս այլոց, հիշվում են Gizuarṣu, Araṣu, Sittuarṣu և Armuna «քաղաքները» (սեպագիր ṣ-ին համապատասխանում է հայերեն ծ-ն. sa և za վանկերի համար օգտագործվում է միևնույն սեպագիրը, և այդ դեպքերում անվան հնչողությունը կարող է ճշտվել հայկական համապատասխանության դեպքում): Սալմանասար III-ի (Ն.Ք. IX դար) զորքերը Ուրարտուի առաջին արքա Արամուի Arṣasku քաղաքից ելնելով բարձրանում են մի լեռ և մտնում Aramale երկիրը, որը ցույց է տալիս նրանց իրար մոտ գտնվելը: Ի միջի այլոց, Arṣania գետանունը ևս առաջին անգամ հիշվում է այս արքայի արձանագրություններում: Արամալեն նույնացնում են Արմարիլի/Արմարիյալիի հետ (Վանից արևելք), որի արևմուտքում հայտնի են նման այլ տեղանուններ՝ Այա, Այ(ա)կանանի, Այալե (սեպագիր՝ Aalie), Այածուն, որոնք համեմատելի

են հայ ցեղանվան հետ (Ջահուկյան 1988, 159): Այդտեղի կազմում հիշվում են Aluarsa, Balduarsa, Arsugu բնակավայրերը և Arsidu լեռը, որի վրա Argistiuna ամրոցը: Արգիշթի անվան և «փայլուն, սպիտակ» նշանակության հետ կապված այս անունը թերևս կարող է վկայել արծ-ի միևնույն նշանակությունը, ընդ որում, լեռը կարող էր կոչվել տեղի հին բնակիչների, իսկ ամրոցը՝ ուշ եկվորների լեզվով (վերոհիշյալ տեղանունների վերաբերյալ տես օրինակ, Ն.Հարությունյան 1985):

Այսպիսով, այս շրջանում ի հայտ են գալիս արդեն քննարկված Այ-, Ար(ա)մ-, Արծ- արմատներով բազմաթիվ անվանումներ (սկսած Ն.Ք. IX դարից): Արճաշքուն, որը տեղայնացվում է Վանա լճի հյուսիսում գտնվող Արճէշ և Արծկե քաղաքների առնչությամբ, իրականում գոնե ստուգաբանորեն առավել համադրելի է նրանցից առաջինի հետ: Այն պետք է որ ձևավորված լինի *arg'- արմատից, -eskho- բառդ ածանցով՝ *arg'eskho-, որը, հայերենին բնորոշ զարգացմամբ կդառնար Արճէշ՝ Արծեսքո>Արծեշո>Արճէշ (Արծանիա-Արածանի և Արճաշքու-Արճեշ տեղանունների կապն *arg'-ի հետ իրարից անկախ կերպով առաջարկվել է մի քանի ուսումնասիրողների աշխատանքներում, տես առաջին անգամ Ա.Պետրոսյան 1986, հարցի պատմությունը՝ Ա.Պետրոսյան 1991, 113, ծան. 62. տես նաև Ջիհանյան 1991, 233-234. Ս.Պետրոսյան 1991 և Գ.Ջահուկյանի աշխատանքներում. Արճաշքու քաղաքի տեղայնացման վերաբերյալ՝ Կարագյոզյան 1976): Միևնույն տիպի զարգացման հետևանք կարող է լինել և Մուշ անունը՝ *muskho-, հմմտ. նաև Բաղաղեշ տեղանունը Վանա լճի արևմուտքում, այսինքն, հնարավոր է որ Վանա լճի շրջանի -շ-ով վերջացող այս տեղանունները ծագում են *-skh-ով նույնատիպ ածանցյալ ձևերից, որը ցույց է տալիս նրանց միևնույն լեզվական հիմքը (ուրարտ. Տուշպիշքի տեղանունը համապատասխանում է անտիկ Tomisa-ին. այս հարաբերությունը ևս հեշտ է բացատրել նույն կերպ, հմմտ. Դյակոնով 1981, 58 և այլուր, ուր Տուշպիշքիի բ-ն համադրվում է հայ. -ք հոգնակիության ցուցիչի հետ): Հատկանշական է, որ եվրոպայի հնդեվրոպական տեղանուններում և հատկապես նրանց ամենահին շերտում՝ ջրանուններում նույնպես հանդես են գալիս arg- և arm- տարրերը, որոնք ևս կարող էին կապվել վերականգնված առասպելի անվանացանկի հետ (տես Կրահե 1962, 31-33, որտեղ առաջինները կապվում են «սպիտակ» արմատի հետ՝ էջ 8, ծան. 2, իսկ երկրորդները թողնվում առանց ստուգաբանության):

Ար(ա)մ- և Ուրմ- անվանումների գոյությունը Արծ- հիմքով տեղանունների մերձակայքում վկայում է հայկական տարրի տարածվածությունն Ուրմիա լճից մինչև Արածանիի ստորին հոսանքները արդեն Ն.Ք. IX դարից, այսինքն Ուրարտուի կազմավորման շրջանից, ընդ որում ջրանունները, որպես անունների ամենահին շերտը, կարող են ցույց տալ այդ տարրի գոյությունն այստեղ շատ ավելի հնուց: Արամու արքայանունը բացահայտորեն նույնական է հայ. Արամի հետ, և կարելի է կարծել, որ Ուրարտուի առաջին արքան հայկական ծագում է ունեցալ (կարծիք կա, որ Արամուից հետո դինաստիան փոխվել է, տես

օրինակ, Մելիքիշվիլի 1954, 202. Բարնի 1993, 108)։ Հայաստանին մերձակա հին երկրներում մարդիկ, հաճախ արքաները, կոչվել են դիցանուններով՝ օրինակ, խեթական աշխարհում հայտնի են Տելեպինուս, Մուվատալիս, Արնուվանդաս, Սանդաս, Կուբաբա անձնանունները (սկզբնապես՝ դիցանուններ, տես օրինակ, Աստուր 1967, 65). հմմտ. նաև Կանդավլես (= Հերմես) որպես դիցանուն և անձնանուն Լյուդիայում և Կարիայում (Հերոդոտոս VII 98)։ Ի միջի այլոց, Արամուի անունը հաճախ հաղորդվել է երկու ր-ով և տեսականորեն կարող էր արտացոլել արևմտյան հնդեվրոպական լեզուներում կամ խուռիական բարբառներում ր-ի հայ. ռ-ին մոտ հնչողությունը, և տեսականորեն չի բացառվում նրա նաև այլ ծագումը։ Բայց, անկախ դրանից, Արամուի և նրա «արքայական քաղաք» Արծաշքուի անունները արտացոլում են հնդեվրոպական վերականգնված առասպելի անունները, և վերջինս՝ ակնհայտ հայկական ձևավորմամբ, որը ցույց է տալիս այս առասպելի հայկական տեղայնացումը Վանա լճի մոտ և հայկական տարրի ներկայությունն այստեղ գոնե Ն.Ք. IX դարից։

16

Արխայիկ առասպելներում և հնագույն կրոններում ամենուրեք էական, առաջնային տեղ են գրավում «Սկզբի» մասին առասպելները։ Սրանք կազմում են տիեզերքի ծագման, այդ դարաշրջանի աստվածների ու հերոսների «սրբազան պատմությունը», որին հետևում է արդեն «մեր»՝ մարդկային դարաշրջանը։ Տիեզերածնության առասպելները, որոնք բացատրում են բնության (մակրոկոսմոս) առաջացումը, սերտորեն կապված են մարդու (միկրոկոսմոս) ծագման՝ մարդածնության առասպելներին, որտեղ հաճախ տիեզերքի կառույցը ծագում է մարդու մարմնի մասերից և կամ մարդն է ստեղծվում տիեզերքի բաղկացուցիչներից։ Մարդկային հասարակության էթնիկական և սոցիալական կառույցները (մեզոկոսմոս) ևս ծագում և պայմանավորվում են տիեզերածնության առասպելներով։

Այս առասպելները հաճախ ներկայացնում են «մեր» աստվածների կամ սրբազան նախնիների կռիվը և հաղթանակը նախնական անկազմակերպ քաոսի չար ուժերը խորհրդանշող օձի, վիշապի, թշնամական աստվածությունների և հերոսների դեմ։ Զոհի մարմնից հաճախ ստեղծվում են տիեզերքի և հասարակության հիշյալ կառույցները։ Արխայիկ մտածողության մեջ, ուր աստվածների և մարդկանց միջև սահմանները դեռևս անանցանելի չեն, տիեզերական արարչագործության տարրերը՝ դիցածնությունը, մարդածնությունը և տոհմական վեպը կարող են միահյուսված լինել տարբեր համամասնություններով։

Տիեզերածնության առասպելներում հաճախ սահմանազատվում են «սկզբից» առաջ եկած և դրան հաջորդած դարաշրջանները։ Արարչագործությունը բնորոշվում է «սրբազան», առասպելական

ժամանակով, որի ընթացքում տեղի են ունենում ներկայիս իրադրությունը պայմանավորած և որպես նախադեպ ձևավորած երևույթները, որը և հակադրվում է «մեր», աշխարհիկ, չսրբագործված ժամանակին: Նախնական և իրական ժամանակների գծային կապը վերաճում է ժամանակի ցիկլայնության պատկերացմանը՝ կապված բնության հավերժական ծերացման ու նորացման, կրկնվող սեզոնների և նրանց դիցաբանական մարմնավորման՝ մեռնող ու հարություն առնող աստվածների ու հերոսների առասպելների հետ: Այդ կերպարներն իրականացնում են կապը անցյալի ու ներկայի, «սրբազան» ու «մեր» ժամանակների, անմահ աստվածների ու մահկանացու մարդկանց միջև:

Տիեզերածնությունը ամեն մի արարչագործության, ստեղծագործության և ընդհանրապես էական գործողության օրինակելի մոդելն է: Արխայիկ մտածողության մեջ իրական երևույթները համադրվում և կրկնում են առասպելական ժամանակաշրջանի նախատիպերը. այսպես, նոր հողերի՝ «նոր տիեզերքի» գրավումը և յուրացումը կրկնում է տիեզերածնությունը, ամեն մի պատերազմ՝ աստվածների ու նախնիների կռիվը նախնական քաոսի չար ուժերի դեմ, ամեն մի մահ՝ առաջնազոհ կերպարի ու առաջնամարդու մահը, պարտությունն ու տառապանքը՝ զոհվող աստծու չարչարանքները, ամուսնությունը՝ առաջին առասպելական ամուսնությունը և այլն:

Առասպելաստեղծ մտածողության մեջ տարածությունը և ժամանակը միատարր, համոզեն չեն: Առավելագույն արժեքով և սրբությամբ օժտված են այն կետը և պահը, որտեղ և երբ կատարվել է արարչագործության գործողությունը՝ «աշխարհի կենտրոնը»: Այն օժտված է կենտրոնի տարբեր խորհրդանիշներով՝ աշխարհի առանցք, տիեզերական ծառ, տիեզերական լեռ և այլն, որոնք միացնում են երկինքը, երկիրը և ստորերկրյայքը, և որոնց միջոցով են տեղի ունենում անցումները տիեզերքի այդ ոլորտների միջև: Տարածության արժեքն ընկնում է այդ կետից ունեցած հեռավորությանը համեմատական: Ցանկացած սրբազան վայր, ուր տեղի է ունենում ծեսը, համապատասխանեցվում է «աշխարհի կենտրոնի» հետ:

Տիեզերածնության պատկերացումների հիման վրա է ձևավորվում և արարչագործության երկրային պատկերը՝ ծեսը: Այն կրկնում է արարչագործության առաջին գործողությունները՝ «առաջնածեսը», ժամանակագրորեն և տեղադրությամբ համապատասխանեցվում «աշխարհի կենտրոնի» իր նախատիպին: Արխայիկ ծեսի հիմնական նպատակն է կրկնել «առաջնազոհի» սպանությունը և նրա մարմնի մասերից տիեզերքի կառուցման գործողությունը (տես Էլիադե 1987, 32 հտն. Տոպորով 1988. МНМ I 87-89, 252-253. II 6-9. Պուհվել 1987, 21-22 և այլն):

Հայկական ավանդության մեջ որպես տիեզերածնության առասպել հանդես են գալիս Հայկի և առաջին հայկյանների վերաբերյալ ավանդությունները: Այս հերոսների դարաշրջանի և նրանց գործողությունների ու անունների հետ են կապվում հայոց տիեզերքի

(լեռների, քաղաքների, գետերի) ու ժամանակի (ամիսների ու ժամերի) առաջացումը և անվանումը (արարումը): Հայկը իր բազմանդամ ընտանիքով Բաբելոնից գալիս է Կորդուք, ապա կարճ ժամանակից հետո հաստատվում Վանա լճի հյուսիսում՝ Հարքում: Հայկի և Բելի տիեզերածին կռիվը տեղի է ունենում Վանա լճից հարավարևելք՝ Հայոց ձորում, բայց Հայկը սպանված Բել-Նեբրովթի դիակը «պաճուճեալ դեղովք» տեղափոխում է Հարք և թաղում «ի բարձրավանդակ տեղւոջ» (Խորենացի I 11): Հայկի և Բելի կռիվը, ինչպես ասվել է, համապատասխանում է հնդեվրոպական «հիմնական», տիեզերածին առասպելին, Բելի մահը՝ «առաջնազոհի» մահվանը:

Հայկական բանահյուսական աղբյուրները Հայոց ձորի շրջանում են տեղայնացնում Տավրոս և Զագրոշ լեռների տիեզերածին կռիվը, որի հետևանքով առաջանում են լեռներ, գետ և Վանա լիճը (Ղանալանյան 1969, 23-24. այս լեռները նախնական սիմվոլների մակարդակով համապատասխանում են ամպրոպային աստծուն և նրա հակառակորդին): Շատ ավելի հարուստ է ավանդություններով Նեմրութ լեռան շրջանը՝ այստեղ են տեղայնացվում աստծու կամ հայոց բազավորի ու նրանց հակառակորդ Նեմրութի կռիվները (անդ, 72-73. մոտակայքում է Գուռգուռայի տեղայնացումներից մեկը, այստեղից է ծագում իբր Մեղրագետը): «Սասնա ծռերում» այստեղ, Խլաթում է զոհվում էպոսի «առաջնազոհ» Դավիթը, հեքիաթում՝ Արա Գեղեցիկը (հայկյանների «առաջնազոհը»): Այստեղ է ուրեմն տեղայնացվում հայոց «առաջնազոհի» մահը, և թաղման առաջնային ծեսը, որին և պետք է հետևեն ու կրկնեն բոլոր մյուս ծեսերը:

Ասվածի հիման վրա պարզ է, որ հայոց տիեզերքի առաջին, ամենասրբազան կենտրոնը պետք է լիներ Նեմրութ լեռն իր շրջակայքով, ավելի լայն առումով՝ Վանա լճի շրջանը: Հետագայում, այլևայլ պատճառներով այն տեղափոխվել է հյուսիս՝ Այրարատ, Արարատյան դաշտ, որտեղ և զոհվել է արդեն հայկյանների առաջնազոհ Արա Գեղեցիկը, մեռնող ու հարություն առնող աստծու հայկական պատմականացված կերպարը, որի մահից հետո պետք է սկսվեր արդեն «մեր», սովորական, մահկանացուների դարաշրջանը: Անհրաժեշտ է նշել, որ Բել-Նեբրովթը միջագետքյան, փոխառված կերպար է, որը պետք է որ փոխարինած լիներ հին, բնիկ հայկական իր համապատասխանությանը: Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ «հիմնական առասպելում» աստծու հակառակորդի (որի անունը կազմվել է *wel- արմատով) պարտությունն է հանգեցրել տիեզերքի արարմանը, որը և կրկնում են մնացած բոլոր ծեսերը (տես օրինակ, МНМ I 532): «Ծես» իմաստի համար որոշ հնդեվրոպական լեզուներում կիրառվել է *ar(ə)-to- նախաձևը, հմմտ. լատ. ritus, հնդ. ṛta- (Տոպորով 1988, 24-29. ծեսը՝ զոհաբերությունը սկիզբ է դնում նոր տիեզերական կարգի հաստատմանը): Այդ տեսակետից հետաքրքիր են հայ. յաշտ առնել և յաշտ արարել՝ «զոհաբերություն՝ ծես կատարել» բանաձևային արտահայտությունները, որտեղ բայը ծագում է նույն *ar(ə)-«անել,

հարմարեցնել» արմատից և նորից շեշտում այս արմատի էական դերը ծիսական տերմինաբանության մեջ: Ասվածի հիման վրա պարզ է, որ բնիկ հայկական «առաջնագոհն» է Արա Գեղեցիկը, որի անվան երկու բաղադրիչներն էլ հանգում են հնդեվրոպական համապատասխան առասպելաբանական և ծիսական անվանումներին, որը նորից հաստատում է Արայի բերված ստուգաբանությունը: Բելն այսպիսով, պետք է որ փոխարինած լիներ հնդեվրոպական, նման հնչող *wel-ին, իսկ Հայկը նրան հաղթող ամպրոպի աստծու համապատասխանությունն է:

Ըստ «Սասնա ծռերի» հնագույն տարբերակի, այստեղից՝ Խլաթից են ծագել էպոսի առաջին երկվորյակ հերոսները (որոնք Արծե, Ուրծե երկրների շրջանում հիմնում են իրենց նոր քաղաք Սասունը), ապա և Դավիթը, որը կամ նրա որդի Մհերը հետո կործանել են Խլաթը (Հարությունյան, Բարթիկյան 1975, 94, 99, 102): Արժե նշել, որ եթե Վ.Իվանովը և Վ.Տոպորովը հնդեվրոպական տիեզերածնությունը կապում են ամպրոպի աստծու հաղթանակի, ապա այլ հեղինակներ հակված են այն համադրել Բ.Լինկոլնի վերակազմած նախնական երկվորյակների առասպելի հետ (տես օրինակ Պուհվել 1987, 31, 284-290, հմմտ. Ռեմոսի և Ռոմուլոսի ավանդությունը): Այս առասպելները, անկասկած, փոխկապակցված են, բայց անկախ դրանից, հայկական ավանդության մեջ այս երկու առասպելները տեղայնացվում են միևնույն շրջանում (Արծաշքու, Խլաթ, Նեմրութ): Հատկանշական է, որ հայկական էպոսի երկվորյակների նախնական քաղաքի «սպիտակ, արծաթափայլ» բնույթը նույնական է ոչ միայն հնդեվրոպական տվյալների (հմմտ. լատ. Ալբա), այլև խաթական մայրաքաղաք Խաթուսասի՝ «Արծաթե քաղաքի» հետ, որը ցույց է տալիս նախնական քաղաքի այսօրինակ կոչման արեալային, թերևս տիպաբանական բնույթը:

Հայագիտության մեջ հայոց ազգածնության առասպելի մերծվանյան տեղայնացումները դիտարկվել են հաճախ որպես հայերի կողմից Ուրարտուի գոյության ժամանակներում կամ նրանից հետո այս շրջանների յուրացում, իսկ Հայկի և Բելի հակադրությունը՝ Ուրարտուի և Ասորեստանի միջև պատերազմների առասպելական արտացոլումներ: Բայց այստեղ պատմվում է հենց հայ, և ոչ այլ էթնոսի ազգածնության մասին, ընդ որում հերոսների և տեղանքի անվանումները ևս հայկական են՝ (h)այ-, ար(ա)մ-, արծ-: Այսպիսով, բնիկ հայկական առասպելաբանական անվանացանկի անունների գոյությունն այս շրջանում Ուրարտուի կազմավորման և ավելի վաղ ժամանակներից ցույց է տալիս հայկական տարրի հնագույն ներկայությունը (հայկական հիմքերով ստուգաբանելի ուրարտական անունների վերաբերյալ, նաև այս շրջանից, տես Ջահուկյան 1988):

Ըստ հայկական ավանդության՝ Նեմրութ բռնակալ թագավորը Նեմրութ լեռան վրա մի դաստակերտ է կառուցել, ապստամբել աստծու դեմ և նետ արձակել աստծու վրա: Աստված մի ձուկ է դեմ արել նետին, ապա կայծակնահարել հակառակորդին, իսկ շինությունը գետնասույզ արել ու ծածկել ջրով: Մյուս տարբերակներում աստված Նեմրութի բերդը կործանում է փոթորիկով և ստորերկրյա ցնցումներով, կամ հայոց թագավորը Բել-Նեմրութին սպանելով, դիակը Նեմրութի գագաթին թռնիրում այրել է, բայց աստծու հրամանով կրակը ջուր է դարձել և մոխիրն իջեցրել ջրի տակ: Այստեղից է, իբր, ստորերկրյա հունով սկիզբ առնում Մեղրագետը (տես Ղանալանյան 1969, 73, 89): Նեմրութն աստվածաշնչյան Նեբրովթն է, հրեական ագադայի (Թալմուդ) ավանդության մեջ՝ Բաբելոնի աշտարակի կառուցողը, Աբրահամին ու ճշմարիտ աստծու հավատացյալներին հալածողը, խլամում՝ նույնատիպ մի կերպար, երկինքը նետահարողը: Չկան մոտիվը ևս հայտնի է այլուր (Մեյլախ МНМ II 393), այսինքն այստեղ Բել-Նեբրովթ հին նույնացմանը գումարվել է նաև իսլամական ազդեցությունը:

Էվլիա Չելեբին արդեն XVII դարում պատմում է, որ ըստ Մուկադդեսիի, Նեմրուդը Վանա երկիրն աշխարհի ամենաբարձրը համարելով, այստեղ 40 տարում մի հսկայական «նեմրուդական» պարիսպ է կառուցել, բայց երբ ապստամբել է Աբրահամի և աստծու դեմ, Գաբրիել հրեշտակը թևով խփել է բարձր լեռանը և խորտակել ու անհետացրել է կառույցը: Աստծու հրամանով լեռը խորասուզվել է անդունդի մեջ և նրա փոխարեն Վանա լիճն է առաջացել (Չելեբի 209): Այսպիսով, ոչ միայն Նեմրութի լճակը, այլև հենց Վանա լիճը ծագած են համարվել միևնույն տիեզերածին առասպելի դեպքերի հետևանքով: Ըստ մի ավանդության, Զագրոշ լեռները առաջ վիշապ են եղել և կռվել Տավրոս (հուն. «ցուլ», ամպրոպի աստծու սիմվոլը) լեռների դեմ: Տավրոսը հաղթում է, որի հետևանքով առաջանում են լեռներ, ձորեր, վիշապի արյունից՝ Զաբ գետը, իսկ փորոտիքի ջրերից՝ Վանա լիճը (Ղանալանյան 1969, 23-24): Այս ավանդություններն ակնհայտորեն համադրելի են ամպրոպային վիշապամարտի՝ «հիմնական առասպելի» հետ, ուր աստծու հաղթանակից հետո սկիզբ են առնում ջրերը և օձը թաքնվում է ստորերկրյա ջրերում (Իվանով, Տոպորով 1974, 5. Ս.Հարությունյան, ձեռագիր): Ըստ լեգենդների, Վանա լճում բնակվում են վիշապներ, որոնց ոչնչացնում է արևը (Սրվանձտյան I 69. նորից թերևս արևի և ամպրոպի աստվածների նույնացման վկայություն. հմմտ. նաև թուրքական մամուլում Վանա լճի հրեշների մասին վերջերս բարձրացրած աղմուկը):

Ընդհանրապես, տեղանքն ընկալվել է որպես «հիմնական առասպելի» գործողությունների թատերաբեմ (Իվանով, Տոպորով 1976, 109):

Հայկական ավանդությունների համատեքստում պարզորոշ է Սիփանի

կապը Յայկի և Նեմրութինը՝ Բելի հետ (Սրվանձտյան I 52)։ Յաշվի առնելով Յայկի ու Բելի և Արամի ու նրա *Արծ- անունով հակառակորդի հակադրության որոշակի համապատասխանությունը, կարելի է ասել, որ այստեղ արտացոլված է նաև վերականգնված առասպելի «սև» և «սպիտակ» հերոսների հակադրությունը (հմմտ. «սև տղայի» տեղայնացումը Սիփանի վրա)։ Այս հակադրության անդամների անուններն ի հայտ են գալիս Վանա լճին հարակից նաև այլ շրջաններում (հմմտ. Արամալե տեղանունը լճից արևելք)։ Միևնույն բանը երևում է և Նեմրութի մոտ։ Նեմրութի կողքի լեռն է սև ու լերկ Գրգուռը (Սրվանձտյան I 49), որի անունն, ինչպես ասվել է, կապված է ամպրոպի գոռոցի հետ, այսինքն այս երկու լեռները մարմնավորում են ամպրոպային սև հերոսին և նրա հակառակորդին։ Վանա լիճը, հատկապես Արճեշին հարող նրա հյուսիսային մասը կոչվել է Արճեշի անունով, իսկ մոտակա լճակը՝ Արճիշակ-Արճակ (այսինքն Արճեշ-Վանա լճի նվազականը, տես Աղոնց 1908, 315-316, ծան. 2)։ Ըստ Ն.Ադոնցի, արճեշը կարող էր տեղի նախահայկական բնակիչների լեզվում նշանակել «լիճ», բայց այն, այսպիսով, լճի անուններից մեկն էր «փայլուն, սպիտակ» իմաստով (հմմտ. *arg'- տարրը հատկապես հնդեվրոպական ջրանուններում)։ Այսպիսով, Վանա լիճը և նրան հարող բազում աշխարհագրական օբյեկտներ կոչվել են *arg'- արմատով։ Նեմրութի պարտության մյուս վայրից՝ Նեմրութի լեռնային լճակից իբր սկիզբ առնող Մեղրագետն էլ Արածանի-Արծանիայի ակունքներից մեկն է։ Կարելի է ենթադրել, որ Բել (հմմտ. *bhel- «սպիտակ») - Ներբովք - Նեմրութը փոխարինել է հին, բնիկ հայկական Արծ-ին։

Սա հաստատվում է հետևյալ փաստերով։ Բել անվանումը օգտագործվել է սիրիական Պալմիրայի երկրի աստծու՝ Արծուի համար՝ Արծու-բել «Արծու-տեր» ('rṣw «երկիր», հմմտ. նաև ուգարիտյան Arṣy «երկրային» դիցուհու անունը. տես MHM I 116. Շիֆման 1987, 84, 87)։ Արամի և Բարշամ-Բաալշամինի հակադրությունն արդեն ցույց է տալիս Արամի առասպելում հայերի և արևմտասեմական տարրի հակադրության և հին շփումների արտացոլումը, և այստեղ ակնհայտ է, որ արևմտասեմական Արծ- հնչողությամբ դիցանունը, այն էլ համադրված Բելի հետ, նրանց հարևան հայերի պատկերացումներում կարող էր համապատասխանեցվել իրենց բնիկ Արծ- դիցանվանը։

Ասվածի հիման վրա հայոց առաջին կենտրոն է պատկերանում Արծկեի գավառի տարածքը՝ Արճեշից մինչև Խլաթ և Նեմրութ լեռը։ Յնդեվրոպական «սպիտակ» մայրաքաղաքների համատեքստում պետք է դիտարկվի նաև Արամուի քաղաք Արծաշքուն։ Բայց Արճեշի՝ մայրաքաղաք լինելու վերաբերյալ տվյալներ չկան։ Ընդհակառակը, էպոսի հին տարբերակի համաձայն մայրաքաղաք կարող էր լինել Խլաթը, որտեղից ծագում և որը կործանում են էպոսի հերոսները (Յարությունյան, Բարթիկյան 1975, 94, 99)։ Այսպիսով, թեև այստեղ ակնհայտ է ուշ պատմական փաստերի ազդեցությունը էպոսի ձևավորման վրա (հմմտ. Խլաթի գրավումը Արծրունիների կողմից

Սասնա Դավթի հետ նույնանուն Դավիթ Կուրոպաղատի օգնությամբ և Խլաթի՝ Շահ-արմեններրի իշխանության մայրաքաղաք լինելը), բայց հնարավոր է կարծել, որ, չնայած Արծաշքուի և Արճեշի անվանական համապատասխանությանը, Արծաշքուն գտնվել է Արծկեի և Խլաթի շրջանում: Հետաքրքիր է նշել, որ Արծկե-Ադիլջևազի ուրարտական Թեյշեբայի հանրահայտ պատկերը հայկական համատեքստում, այսպիսով, կարող է ներկայացնել նաև այստեղ տեղայնացվող և Թեյշեբայի հետ նույնացված հայկական Արամին:

Հայկական այս տվյալներն համադրելի են հատկապես հռոմեականների հետ, ուր *arg'-ը փոխարինվել է նույնանիշ *albh- արմատով: Հռոմ քաղաքն, ինչպես ասվել է, ծագում է «սպիտակ» Ալբայից, որը գտնվում էր նույնանուն լեռներում: Ըստ լեգենդի, մի անգամ այստեղի Ալբանյան լիճը դուրս է գալիս ափերից և ջրերը հոսում են ներքև, որը գնահատվում է որպես սպառնալիք Հռոմին: Հռոմի միջով անցնող Տիբր գետը հնում կոչվել է Ալբուլա (հմմտ. Մեղրագետ և Արածանի): Ալբայի մի թագավոր՝ Տիբր գետի էպոնիմի թոռը, անարգում է աստվածներին, փորձելով մեքենաներով կայծակի և որոտի ձայներ առաջացնել կամ ամպրոպի ժամանակ հրամայում զինվորներին խփել իրենց վահաններին և խլացնել ամպրոպի աղմուկը: Անձրև և կայծակ են իջնում նրա պալատի վրա, կամ երկրաշարժ է լինում և ջրերը ծածկում են այն (աղբյուրները, տարբերակները և քննարկումը տես Դյումեզիլ III 67-68): Աստվածանարգ թագավորի անունն էր Ամուլիոս, Ալլոդիոս կամ Արեմուլոս (Aremulus): Այս վերջինը նման է Արամին և Ռոմուլոսին, և *rēmo-ի մի տարբերակն է, միայն նախածայն «ա»-ն ցույց է տալիս նրա ոչ բնիկ լատինական լինելը, այլ ձևափոխությունը որևէ մի այլ լեզվում:

Հայ և հռոմեական առասպելների ընդհանուր ծագումն անվիճելի է. աստվածը պատժում է իր հակառակորդին, որի հետևանքով առաջանում է «սպիտակ» լիճը: Արեմուլոսը անվանաբանորեն համապատասխանում է Արամուին, «սպիտակ» Ալբան՝ Արծաշքուին, Ալբանյան լիճը՝ Վանա լճին և Նեմրութի գագաթի լճակին, Ալբուլա գետը՝ Արածանուն: Պատժող և պատժվող հերոսների անունները միևնույն նախնական առասպելի տարբերակներում կարող են անցնել մեկից մյուսին (հմմտ. «փայլուն, լուսավոր» Զևսի հաղթանակը «սև» Արիմներում բնակվող Տիփոնի դեմ, որը համապատասխանում է «սև» Արամի հաղթանակին իր «սպիտակ» հակառակորդի դեմ): Լճից սկզբնավորվող «սպիտակ» գետի մոտ են գտնվում «սևի» հետ համադրելի քաղաքն ու երկրները՝ Հռոմ և Ուրմե, Արմե (Սասուն): Հետաքրքիր է, որ հունական նմանատիպ առասպելում պատժվող թագավոր Սալմոնևսը Այոլոսի՝ էոլիացիների նախնու (հմմտ. Հայկ) որդին էր. Ժ.Դյումեզիլը գրում է նաև առասպելի հյուսիսգերմանական և հյուսիսկովկասյան՝ աբազական զուգահեռների մասին, որոնք, հատկապես աբազականը (հմմտ. Արամխուտի և Արշխոուի կերպարները նրանց լեգենդներում) կարող էին թերևս ավելի որոշակիացնել այս համադրությունը, բայց այդ աղբյուրները Հայաստանում չկան:

Ընդհանրապես, բերված հռոմեական նյութը քննվում է հնդեվրոպական՝ հատկապես իրանական և իռլանդական համապատասխան առասպելների զուգադրությամբ և վերլուծությամբ (Դյումեզիլ III 21-89), բայց նրանց համադրությունը հայկական տվյալների հետ դուրս է այս աշխատանքի շրջանակներից:

Վերևի քննարկման հիման վրա կարելի է կարծել, որ Վանա լճի շրջանը եղել է հայոց առաջին կենտրոնը (արդեն Ն.Ք. IX դարից առաջ), որտեղից նրանք, թերևս օտար ճնշման տակ, տեղափոխել են այն Արարատյան դաշտ: Առասպելների հիման վրա դժվար է թվագրել վերջին իրադարձությունը, բայց այն կարող էր տեղի ունենալ միայն Ուրարտուի կազմավորման շրջանում կամ ավելի վաղ: «Սևի» և «սպիտակի» առասպելական հակադրությունն, ինչպես ասվել է, համադրելի է ամպրոպի և արևի հնդեվրոպական աստվածների հակադրության հետ: Հատկանշական է, որ հատկապես Վանա լիճն է համարվել արևի մայր մտնելու և գիշերային հանգստի վայրը (Աբեղյան է, 41), և արևն է, որ կործանում և մոխրացնում է այդ լճում ապրող վիշապին: Լճի արևմտյան՝ Տարոն գավառում էր կենտրոնացած Վահագնի՝ վիշապաքաղ աստծո պաշտամունքը, որի հիմնը ուղղակիորեն կարել է դիտարկել որպես «կրակը ջրի հետնորդ» հնդեվրոպական առասպելույթի մի դրսևորում (Դյումեզիլ III 21-89): Լճի արևելյան ափին ևս պետք է որ պաշտվեր Վահագնը (այստեղ Վարագա լեռը կրում է Վահագնի անվան տարբերակային ձևերից մեկը): Վան-Տուշպա քաղաքը ուրարտական արևի աստծու պաշտամունքի կենտրոնն էր (Հմայակյան 1990, 46), իսկ աստծու անունն էլ խեթական-անատոլիական է (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 897. Դյակոնով 1988, 172), և տեսականորեն հնարավոր է, որ այս դիցանունն ուրարտերեն է մտել հենց Վանա լճի շրջանում բնակվող նախաուրարտական՝ հնդեվրոպական-անատոլիական բնակիչների լեզվից: Ծովից (կամ մեծ լճից) ծագող արևի խեթական առասպելը և խեթերի՝ արևելյան շրջաններից արևմուտք տեղաշարժը կարելի է բացատրել ինչ-որ ժամանակ նրանց Վանա լճի արևմուտքում բնակվելով (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 896. հմմտ. նաև *Տարքանի* անվան անատոլիական ծագման տեսակետը), որը քննարկվել է հնդեվրոպական «նախահայրենիքի» հայաստանյան տեղայնացման շրջանակներում: Այսպիսով, հայերենի կրողների տեղայնացումը Վանա լճի շրջանում տեսականորեն կարելի է հասցնել մինչև հնդեվրոպական միասնության դարաշրջանը (տես անդ, 912-913 և 956 էջի ներդիրի քարտեզը. հնդեվրոպացիների և անատոլիական լեզուների կրողների Փոքր Ասիայում հաստատվելու վերաբերյալ կարծիքների քննարկումը տես Շտայներ 1981):

Բերված հայկական և հռոմեական ավանդությունների բացառիկ նմանությունները ակնհայտորեն միասնական ծագման հետևանք են, և պետք է քննվեն երկու էպոսների մյուս ընդհանրությունների համատեքստում (հմմտ. Արեմուլոս անվան փոխառված ձևը, էտրուսկների և հռոմեացիների արևմտափոքրասիական ծագման

ավանդությունները և այլն)։ Ի վերջո այս նմանությունները ևս կարելի է հանգեցնել Վանա լճի շրջանում հնդեվրոպական ցեղերի հնագույն ներկայությանը։

Ընդհանրապես լեռնային լճերի և նրանցից ծագող գետերի վերաբերյալ ավանդությունները բազմաթիվ են, իսկ հայկական նյութի տեսակետից հետաքրքիր են հատկապես քարթվելական լեգենդները (Վիրսալաձե 1973, 132 հտն.)։ Մեգրելական մի լիճ կոչվում է Վարչխիլի («արծաթ»), և այս անվանումն այսպես թե այնպես կապված է հնդեվրոպական *arg'-ի հետ (այս լճի լեգենդը տես անդ, 134)։ Վրացական մի ավանդության մեջ վիշապը ծովից ջուր բերելով, մեծացնում է լիճը։ Սրբազան ցուլը հաղթում է վիշապին և սկիզբ են առնում Աճեքա կամ Իորի գետերը (անդ, 135-136, 335)։ Լիճը կոչվում է էրծո, որը մեկնաբանվում է որպես «ճռճվեց»։ Սա ակնհայտ ժողովրդական, կեղծ ստուգաբանություն է բայի դիմավոր ձևից, և հավանական է, որ անվանումը ծագում է հայ. արծ-ի նման մի արմատից (հմմտ. այդ դեպքում Վանա=Արճեշի լճի մասին համանման ավանդությունները)։ Թերևս հետաքրքիր է նշել, որ Աբխազիայում մի լիճ կոչվում է էրծեգաշրա (հմմտ. *arg'-. տես Պաչուլիա 1986, 172, որտեղ բերվում են նաև լեռնային լճերի մասին այլ ավանդություններ)։

Հայկի հակառակորդ Բել-Նեբրովթի կերպարը կապվում է Միջագետքի հետ։ Աստվածաշնչյան Նեբրովթը հզոր որսորդ էր և նվաճող, Քուշի որդին, մեծ քաղաքների՝ Բաբելոնի և Նինվեի կառուցողը։ Նեբրովթի կերպարը և անունը ոմանք հանգեցնում են շումերա-աքադական Նինուրտային՝ պատերազմի աստծուն, որը կռվում է լեռնային ժողովուրդների դեմ (МНМ II 218, 222)։ Ըստ շումերական Նիպպուր քաղաքի «Լուգալ» էպոսի,Նինուրտան Կուր երկրում (ստորերկրյա անդրաշխարհի հետ նույնացվող լեռնային թշնամական երկրների անվանումն է, տես МНМ II 29) հաղթում է տարբեր քարերից բաղկացած անդամներով Ասագ հրեշին, ապա նրա մարմնից կառուցում նախնական լեռը, որտեղից սկիզբ է առնում Տիգրիսը, և իր մորը՝ Նինմախին դարձնում լեռան աստվածուհի՝ Նինխուրսագ (Ռեդեր 1965, 56-58. Հայմպել 1987)։ Ըստ Թ.Յակոբսենի, այս առասպելը խորհրդանշում է գարնանային ամպրոպը և հաջորդող անձրևներն ու լեռների ձնհալը, որը և սկիզբ է տալիս գետերին (Հայմպել 1987, 315)։ Ուղղակի ակնհայտ է այս առասպելի և Հայկի ու Բել-Նեբրովթի կռվի ավանդության համապատասխանությունը, ուր Նեբրովթի մարմինը կարելի է պատկերացնել որպես Նեմրութ լեռան նախասկիզբ, որից սկիզբ է առնում Մեղրագետը, այսինքն Արածանին և Եփրատը։ Այստեղ փոփոխված են միայն հակառակորդ կողմերի դերերը՝ տեղական հերոսն է հաղթում միջագետքյան Նեբրովթ-Նինուրտային։ Նիպպուր քաղաքը գտնվում էր Եփրատի ափին, և կարծիք կա, որ այս էպոսի նախնական հայրենիքը պետք է լիներ մի այլ քաղաք՝ Լագաշը (անդ, 316-317)։ Ամեն դեպքում, էպոսում պատմվում է լեռնային երկրից՝ Հայկական լեռնաշխարհից սկիզբ առնող ջրերի մասին, որոնք են Եփրատը և

Տիգրիսը: Հայկական և շումերական առասպելների այս համապատասխանությունը պետք է արտացոլի Միջագետքի և հնդեվրոպական ցեղերի հնագույն շփումները, որոնք տեղի են ունեցել Հայկական լեռնաշխարհի հարավում:

Կարծում են, որ պատմական համատեքստում Նեբրովթը համապատասխանում է Ասորեստանի Ն.Ք. XIII դարի արքա Թուկուլթի Նինուրտային (Է.Սպայսեր): Կարծիք կա նաև Նեբրովթի անվան հին եգիպտական ծագման մասին (Nbr-dt, «տիեզերքի տիրակալ», Սեսոստրիս-Սենուսերտ I-ի տիտղոսն էր): Ամեն դեպքում, անկախ անվան ծագումից, Նեբրովթը բարդ կերպար է, որի գլխավոր պատմական նախատիպերը պետք է լինեին Միջագետքի առաջին հզոր տիրակալները՝ Սարգոն I-ը և Նարամ-Սուենը (Ն.Ք. XXIV-XXII դդ. տես Բեռնալ 1991, 155-256):

Ուշագրավ է սրանցից երկրորդի անվան համահնչյունությունը Արամի հետ՝ Narām-Suen «Սուենի (լուսնի աստծու) սիրեցյալ», որտեղ Արամի հնագույն ձևին համապատասխանում է նաև երկրորդ վանկի երկարությունը: Անունների այսպիսի նմանությունը հայերի նախնիների և Միջագետքի շփումների դեպքում կհանգեցնեին Նարամ-Սուենին Արամի հետ կապված առասպելների շրջանակը ներառելուն, ընդ որում անվան սկզբի ն-ն կարող էր իմաստավորվել հնդեվրոպական համահունչ ժխտական մասնիկով: Հատկանշական է, որ Նարամ-Սուենն, առաջինը Միջագետքի տիրակալներից, աստվածացվել էր իր կյանքի ընթացքում, որը կարող է բացատրել նրա համադրությունը Բելի հետ, որը սկզբնապես Էնլիլի, հետո նաև այլ աստվածների, իսկ վերջում միայն Բաբելոնի Մարդուկ աստծու կոչումն էր: Այստեղ, այսպիսով նորից կարող էր դրսևորվել «մեր» և «նրանց» աստվածների հակադրությունը (հմմտ. Արամի հակադրությունը արևմտասեմական Բարշամ աստծուն, ապա և նույն Բարշամի հակադրությունը նույնպես «աստվածացեալ» Վահագնին. տես Խորենացի I 31): Ընդհանրապես պատմական համատեքստում Բել-Նեբրովթին առավել չափով համապատասխանում է Նարամ-Սուենը (փառամոլ արքա, որը ձգտում է գրավել աստծու տեղը, տիրում ողջ Միջագետքին և կործանվում հյուսիսային լեռնականների դեմ պատերազմում), որը վերջերս հիմք է տվել Նարամ-Սուենի և Բել-Նեբրովթի նույնացման և այսպիսով Հայկի և Բելի առասպելի թվագրման համար (Մովսիսյան 1997, 24-25): Վերևում ասվածը միայն բավարար չէ Հայկի և Բելի առասպելի պատմական միարժեք մեկնաբանության և թվագրման համար, քանի որ միջագետքյան հնագույն իրողությունները կարող էին պահպանվել այլ միջավայրում և հետո միայն համապատասխանեցվել հայերի առասպելներին, բայց այս աշխատության մեջ արդեն բերված և բերվելիք մյուս տվյալների համադրությունը սրանց հետ իրոք հիմք է տալիս հայ-միջագետքյան առասպելաբանական այս առնչություններում արտացոլված համարել նաև Աքադի Սարգոնյան դինաստիայի ժամանակաշրջանի պատմական դեպքերը:

Վերևում խոսվեց Հայկական լեռնաշխարհում հայկական տարրի սկզբնական տեղայնացման մասին, որը բնորոշվում է առասպելական նախնական, սրբազան ժամանակով: Արդեն Հայկի որդի Արամանյակը գալիս է Այրարատ նահանգը, Արարատյան դաշտ, և նրա անունով է կոչվում իբր Արագած լեռը: Արամայիսը կառուցում է առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը Արարատյան դաշտում, Ամասիայի անունով կոչում է Մասիսը, Գեղամը և նրա ժառանգները հանդես են գալիս որպես Սևանի ավազանի և արևելյան շրջանների էպոնիմներ: Արամն ընդարձակում է Հայաստանը բոլոր կողմերից, իսկ Արան՝ վերջին դիցաբանական նահա
և Այրարատ անվանումները, զոհվում է կռվում: Արայից հետո երկար ժամանակ հայերը կորցնում են անկախությունը: Համեմատական առասպելաբանության ամենաընդհանուր դրույթների համատեքստում պարզ է, որ Արայի մահով վերջանում է հայոց ազգածնության «սրբազան», աստվածների և դյուցազունների դարաշրջանը և սկսվում «իրական» պատմությունը:

Սա ցույց է տալիս, որ հայերը այլևայլ պատճառներով տեղափոխել են իրենց աշխարհի սրբազան կենտրոնը Վանա լճի շրջանից Արարատյան դաշտ, բայց ե՞րբ: Արամի և նրա ժամանակակից Նինոսի ու Շամիրամի կերպարները լավագույնս խորհրդանշում են Ուրարտուի Արամու արքայի և նրա ժամանակակից Սամուրամմաթի, այսինքն Վանա լճի շրջակա տարածքների և Ասորեստանի հակադրությունը: Պատմաբանները միևնույն համատեքստում են քննարկել նաև Արայի ու Շամիրամի հակադրության առասպելը: Բայց առասպելներն ընդհանրապես բազմաշերտ են, և միևնույն առասպելով կարող են խորհրդանշվել տարբեր տարածա-ժամանակային իրողություններ:

Արան, որի անունով են կոչվել, առասպելաբանորեն՝ արարվել Այրարատը և Արարատյան դաշտը (նույնիսկ կարելի է ասել, որ այս շրջանը առասպելաբանորեն ծագել է զոհված Արայի մարմնից), խորհրդանշում է Այրարատ նահանգը: Շամիրամը թեև Ասորեստանի թագուհի է, բայց հայաստանյան համատեքստում խորհրդանշում է Վանա լճի շրջակայքը և բուն Ուրարտուն (նա զոհվում է Վանա լճի ափին, նրա անունով Շամիրամակերտ է կոչվել Ուրարտուի նախկին մայրաքաղաք Վան-Տուշպան, նրան են վերագրվել Ուրարտուի մեծ արքաների գործերը՝ Վանի կառույցները, Մենուայի ջրանցքը, սեպագիր արձանագրությունները): Այսպիսով, Շամիրամը և Արա Գեղեցիկը խորհրդանշում են Վանա լճի երկրամասի (Վան կենտրոնով) և Այրարատ նահանգի (Արարատյան՝ Արայի դաշտ կենտրոնով) տարածքների հակադրությունը: Չափազանց հեշտ է այս հակադրությունը համարել բուն Ուրարտուի կողմից հյուսիսային տարածքների՝ հետագա Այրարատ նահանգի նվաճման դարաշրջանի արձագանք (Ն.Ք. VIII դարից սկսած):

Յնագիտական նյութը ցույց է տալիս, որ Ուրարտուի այս նվաճումների բերած փոփոխությունները համադրելի են միայն Ն.Ք. III հազարամյակի վերջում Յայաստանի և մերձակա շրջանների վաղբրոնզեդարյան մշակույթի կործանման հետ: Նույնը երևում է և ուրարտական արքաների արձանագրություններից, որոնք նկարագրում են նրանց պատերազմներն այս շրջանում և նվաճումները:

Ըստ ազգածին ավանդության, Յայկի սերունդները Արարատյան դաշտում և հարակից շրջաններում մինչև Արայի մահը ապրում էին արդեն յոթ սերունդ և եթե այս տարածքների հնագույն, նախաուրարտական անվանաբանության մեջ հնարավոր լինի հայտնաբերել բնիկ հայկական անվանումներ, ապա կարելի է ասել, որ այստեղ հայկական տարրը բնակվել է արդեն մինչև Ուրարտուի կողմից նվաճվելը:

Արարատյան դաշտը եզերվում է Մասիս, Յայկական պար, Արագած, Արայի, Գեղամա լեռներով: Այս տեղանունները կապվում են ազգածին ավանդության հերոսների անունների հետ, այսինքն համարվել են նաև արարված-կերտված նրանց կողմից: Յայկական պար ուշ անվանումն այսպես թե այնպես կապվում է Յայկի, Արագածը՝ Արամանյակի, Արայի լեռը և դաշտը՝ Արա Գեղեցիկի, Գեղամա լեռները և նույնարմատ Գեղարքունի (հնում՝ Գեղաքունի) գավառը՝ Գեղամի հետ: Այս անունների արմատները՝ Յայ, Ար(ա)մ, Արա, Գեղ- բնիկ հայկական են, հնդեվրոպական: Յատկապես նշանակալի է վերջինը, որով կողավորվել են հնդեվրոպական ամպրոպային «հիմնական առասպելի» օձ-վիշապի՝ ջրերի տիրակալի և ամպրոպի աստծու հակառակորդի անունը և Արայի մականունը: Այստեղ, Գեղամա լճի և Գեղամա լեռների շրջանում, Գեղ լեռան վրա, Գեղարքունի գավառում են ամենամեծ խտությամբ հանդիպում Յայաստանի հնագույն մշակույթի ամենահատկանշական հուշարձանները՝ «վիշապ» քարակոթողները, որոնց տեղայնացումն ու պատկերագրության ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս նրանց կապը ամպրոպային առասպելի հետ (Ա.Պետրոսյան 1987): Ուրարտական դարաշրջանից հայտնի է Գեղաքունի տեղանվան հնագույն հիշատակությունը՝ սեպագիր Ուելիքունի/խի: Առաջին հայկյանների անուններն առասպելաբանական մեկ միասնական համալիրի անդամներ են, որոնցով կողավորվել են Արարատյան դաշտի սահմանային լեռները, և այս մեկ ցեղա-տեղանվան հիշատակությունն ուրարտական արձանագրություններում կարող է մատնանշել նույն համալիրի նաև մյուս, արձանագրություններում չվկայված անունների գոյությունը ուրարտական դարաշրջանում: Սա կարող է ցույց տալ հայկական, կամ գոնե ազգակից հնդեվրոպական ցեղերի ներկայությունն այստեղ արդեն ուրարտական նվաճումից առաջ:

Ուրարտական արձանագրություններում հետագա Այրարատ նահանգի տարածքը կոչվում էր էթիունի կամ էթիուխի: Այս անվանումը համադրելի է հայ ցեղանվան հետ: Սեպագրում հ-ն կարող էր չարտացոլվել, օտարալեզու ա-ի ուրարտերենից տարբեր,

առանձնահատուկ արտասանությունը հաղորդվել է-ով, իսկ o-ն՝ ու-ով: Տեղացեղանվան էթիու- արմատը համադրելի է հայ ցեղանվան հնարավոր հնագույն ձևի հետ՝ *հաթիյո, որից կանոնավոր կերպով կզարգանար հետագա հայ (հոգնակի սեռական՝ հայոց) ցեղանունը: Այս դեպքում հայ անվանման համար առավել հավանական են հնդեվրոպական *poti- > *հաթի, և *-iyo- ածանցով՝ հաթիյո, կամ խեթերի ու նախախեթերի hatti- ցեղանվան (նորից -yo- ածանցով) հետ կապված ստուգաբանությունները: Ցեղանվան այս մեկնաբանությունը որոշակի հակասության մեջ է Հայասա, Այա, Այադու, հայհայա և այլ նման ձևերի հետ, բայց հնարավոր է տարբեր արմատների հետագա զարգացմամբ պայմանավորված միատեսակ հնչողությունը և հետագա համապատասխանեցումը առասպելաստեղծ ասոցիացիաների հիման վրա. հնարավոր է նաև այս տեսակետների համար ընդհանուր եզրերի որոնումը: Ամեն դեպքում, այս մեկնաբանությունը ևս մնում է հայ ցեղանվան հավանական, գիտական ստուգաբանություններից մեկը, որն անկախ գոյության իրավունք ունի, ինչպես և մյուսները: Ուրարտական սեպագրերից հայտնի է մի անձ, որին կոչում են «էթիուխիի թագավոր» և հնարավոր է, որ նա ողջ երկրամասի տիրակալն էր (հայտնի են այստեղի բազմաթիվ գավառների «թագավորներ»): Նրա անունն էր Դիուծինի, որը հեշտորեն ստուգաբանելի է հայերենով՝ հմմտ. դիք, դիւ-ց-ազն, կամ, քանի որ հնարավոր է առաջին սեպագրի նաև տի ընթերցումը՝ տիւ (<*deiwo-, «լուսավոր երկնքի աստված, Զևս») և ծին (*g'en): Այս կաղապարով ստեղծված անունները հայտնի են հնդեվրոպական այլ լեզուներում՝ հուն. Դիոգենես, Թիոգենեյս, թրակ., հուն. և լատ. հաղորդմամբ՝ Դիուզենի, Դիազենուս, կելտ. Դիվոգենոս (Գինդին 1981, 127):

Այսպիսով, հայկական ազգածնության ավանդությունը բաղկացած է «առաջնազոհ» կերպարների զոհվելով ավարտվող երկու փուլից, երկու տարբեր տեղայնացումներով: Արամանյակի գալուստը Արարատյան դաշտ և նրա անունով Արագածի անհասկանալի անվանումը կարող է բնութագրվել որպես հնդեվրոպական *Rēmo-յի առասպելի մի դրսևորում (նոր տարածքների նվաճում, հմմտ. և Արագած և *arg'-, *Hrag'- հնարավոր կապը): Մյուս կողմից, Արամանյակը որպես Արարատյան՝ Արայի դաշտի առաջին նահապետ փաստորեն Արայի կերպարի նախնական դրսևորումն է, և նրա անունն էլ հեշտ է մոտեցնել Արայի տիպի աստվածների հնդեվրոպական ձևերին՝ հնդ. Արյաման, իրան. Այրյաման, իռլանդ. էրեմոն (*aryomṇ), որը կարող էր որոշակիորեն ձևափոխվել Արամ անվան ազդեցությամբ: Այս փաստերը կարելի է մեկնաբանել որպես սկզբնական հայկական հանրության երկու ճյուղերի բաժանման արձագանք՝ ցեղի մի մասը թերևս մնացել է Վանա լճի շրջակայքում, մինչև Մուշի դաշտն ընկած տարածքներում, իսկ մյուսը՝ տեղաշարժվել Այրարատ: Այս երկրորդ ճյուղն է, որ սկիզբ է դրել պատմական, իրական Հայաստանին՝ Մեծ Հայքին, որի մայրաքաղաքները պետք է գտնվեին նոր «սրբազան» կենտրոնում՝

Արայի դաշտում: Հատկանշական է, որ Մեծ Հայքի թագավորության պաշտամունքի պետական կարևորագույն կենտրոնները գտնվել են Արարատյան դաշտում, Մուշի դաշտում և հյուսիսարևմտյան ծայրամասային գավառներում (նախկին Հայասայի շրջանում), և զարմանալիորեն չեն ներառում Մեծ Հայքին նախորդած հզորագույն պետության՝ Ուրարտուի գլխավոր պաշտամունքների վայրերը: Սա ցույց է տալիս, որ Մեծ Հայքի թագավորությունը ուղղակի ժառանգն է ոչ թե Ուրարտուի, այլ Այրարատ նահանգի պետականության, նախկին էթիունիի, որը ծագումնաբանորեն թերևս կապված է եղել Մուշի դաշտի և նույնիսկ Հայասայի հետ, ընդ որում անկախ էթիու-հայ ստուգաբանական հնարավոր կապից: Հետաքրքիր է նշել, որ Այրարատի և բուն Ուրարտուի տարածքների որոշակի հակադրությունը պահպանվել է մինչև միջնադար, որպես Արծրունիների և թագավորող դինաստիայի հակադրություն, ընդ որում Արծրունիների տոհմանունը հանգում է հնդեվրոպական *arg'-ին, իսկ Այրարատի առաջին նահապետներն էին Արամանյակը և Արամայիսը (հմմտ. Արամ):

Մյուս կողմից, ինչպես ցույց է տրվել, հայոց ազգածին նահապետները իրենց կերպարներով ու որոշ տեղայնացումներով (բայց ոչ անուններով) համապատասխանում են ուրարտական գլխավոր աստվածներին (Արա Գեղեցիկը՝ Խալդիին, Արամը և Հայկը՝ Թեյշեբայի և Շիվինիի միավորված հատկանիշներին և այլն) ապա և՝ էպոսի հերոսներին (Արան՝ Միհրին, Արամը՝ Սանասարին ու Դավթին): Ստացվում է հետաքրքիր պատկեր՝ ուրարտական աստվածները համապատասխանեցվել են և, կարելի է ասել, նույնական են հայոց ազգածին նահապետների կերպարներին, իսկ հայոց աստվածները շարունակում են Հայասայի, Մուշի և Արարատյան դաշտերի հնագույն պաշտամունքները (Հայասայի և հայկական հեթանոսական դիցարանի աստվածների համապատասխանության վերաբերյալ տես նախապես Ա.Պետրոսյան 1992): Աստվածների համակարգի տեղափոխումը սրբազան նախնիների մակարդակ բնորոշ է նոր կրոնի, նոր պաշտամունքների անցման դարաշրջաններին (հմմտ. օրինակ քրիստոնեության ընդունումից հետո գերմանական և իռլանդական աստվածներին որպես հիմնադիր նախնիներ ներկայացնելը գրավոր աղբյուրներում): Այսպիսով, առաջին հայկյանները հայ էթնոսի նախնական, հնագույն աստվածների էպիկական արձագանքներն են, իսկ Մեծ Հայքի հիմնական աստվածները, թեև իրանական անուններով, բայց շարունակում են տեղական հին պաշտամունքները: Ամեն դեպքում ազգածին ավանդության կերպարների առաջնայնությունն անվիճելի է, և Վանա լճի շրջանը կարող էր լինել հայոց նախնական, նույնիսկ մինչև Հայասան, կենտրոնը: Ըստ Գ.Մելիքիշվիլու Արգիշտի I-ի ժամանակներում էթիունցիներն առևանգում են Արդինի քաղաքի aštiuzi-ն, որն իմաստավորվում է որպես «կուռք, աստված» և համեմատվում հայ. աստուած բառի հետ (Մելիքիշվիլի 1979): Արդինին Խալդիի պաշտամունքի կենտրոնն էր, և ստուգաբանորեն կապված է

հավանաբար Արա դիցանվան հետ (*ar-to-), իսկ Արան էթիունիի կենտրոնի անվանադիր նախնին և աստվածությունն է: Սա կարող է նորից վկայել էթիունիի և Հայկական լեռնաշխարհի հարավի ծագումնաբանական կապերի և էթիունցիների գոնե մի մասի հայկական ծագման մասին:

Ըստ հնագիտական տվյալների, մինչև Ուրարտուի ներխուժումը էթիունիի տարածքում համեմատաբար մեծ փոփոխություններ, որոնք կարելի է կապել այլ նշանակալի տարրի ներթափանցման, առասպելաբանորեն՝ Արամանյակի Արարատյան դաշտ տեղաշարժի հետ, տեղի են ունեցել երկաթի դարի և խեթական պետության կործանման (Ն.Ք. XIII-XII դդ.), ուշ բրոնզի (Ն.Ք. XVI դ.) և միջին բրոնզի (սկսած Ն.Ք. III հազարամյակի կեսից) անցման դարաշրջաններում: Ամեն դեպքում հավանական է, որ էթիունիի բնակչությունը էթնիկապես շատ չի փոփոխվել Ն.Ք. XIII-XII դարերից մինչև ուրարտական նվաճումը: Շատ կարևոր է վիշապ քարակոթողների թվագրման հարցը, և ըստ հնագետների, առավել հավանական է նրանց առաջին օրինակների թվագրությունը միջին կամ ուշ բրոնզի դարաշրջաններով: Պետք է նշել, որ էթիունիի անվանաբանության մեջ ի հայտ է գալիս ոչ հայկական, բայց հնդեվրոպական, բալկանյան լեզուներին ու հունարենին մոտ մի շերտ, այսինքն առասպելում Արամանյակից առաջ այստեղ հիշվող հին բնակիչների գոնե մի մասը նույնպես կարող էին հնդեվրոպական ծագում ունենալ, և տեսականորեն հնարավոր է Արամանյակի, Գեղամի, Արայի ու մյուսների կերպարների համադրությունը նրանց ուղղակի համապատասխան, տեղական հնդեվրոպական ենթաշերտի նույնանման անուններով դիցաբանական կերպարներին: Այս հարցերի մանրամասն քննարկումը և առաջադրված տեսակետների հիմնավորումը հնարավոր չէ սույն աշխատության սահմաններում և պետք է կատարվի առանձին, իսկ էթիունիի՝ որպես Մեծ Հայքի թագավորության նախորդի հնարավոր հայկական բնույթի վերաբերյալ տես նախապես իմ հղված աշխատանքները (Ա.Պետրոսյան 1984. 1986. 1987. 1988. 1988 1-2. 1990. 1991 և այլն. մոտավորապես նման տեսակետ, առանց վերոհիշյալ հոդվածների պատշաճ հղման և լեզվաբանորեն անընդունելի փաստարկների հիման վրա՝ Կարագյոզյան 1988, որի քննադատությունը՝ Ա.Պետրոսյան 1991 գ):

19

Խորենացու պատմության մեջ այսպիսի ծննդաբանություն է վերագրվում Հայկին՝ Հաբեթ, Գամեր, Թիրաս, Թորգոմ, Հայկ (Աստվածաշնչի կանոնական շարքում՝ Ծն. X 1-3, Թիրասը Հաբեթի կրտսեր որդին է, և ոչ թոռը): Գամերը, որպես էպոնիմ, համապատասխանում է Գամիրք-Կապադովկիային, իսկ Թորգոմը (հուն. Թորգոմա, եբր. Թորգամա, Թոգարմա)՝ խեթական արձանագրությունների Թեգարամային: Այս երկիրը հիշատակվում է

արդեն վաղ խեթական դարաշրջանում (Tekarama, Takarama, տես RGTC VI 383-384. լույ. Lakarama), բայց հայտնի է նաև Քյուլթեփե-Կանեշի ասուրական արձանագրություններից, այսինքն Ն.Ք. II հազարամյակի հենց սկզբից (տես օրինակ, Լևի 1964, 195, ծան. 3) և տեղայնացվում է Արածանիի ու Եփրատի միախառնման շրջանում ու ավելի արևմուտք ընկած տարածքներում (Թեգարամայի ուշ շրջանի պատմության վերաբերյալ տես Դյակոնով 1981, 60 հտն.): Թե/ագարամա անունն արդեն համադրվել է հայերի արմեն ցեղանվան հետ (Ֆ.Լընորման, տես Լեռ I 251), բայց առավել հեշտ է պատկերացնել նրա ստուգաբանական կապը Արամ դիցանվան հետ: Թերևս հատկանշական է այս երկրի փոքրիկի և ամպրոպի աստծու, ապա և «արական և իգական աստվածությունների», լեռների և գետերի հիշատակությունը (KUB VI 45 II. ընդհանրապես խեթական տեքստերում հիշվում են բազում քաղաքների ամպրոպի աստվածները): Ինչպես ասվել է, Հայկը շատ գծերով նույնանում է Արամի հետ, և Թեգարամա երկրի ամպրոպի աստվածը կարող էր ներկայացնել և՝ Արամին և՝ Հայկին, որը և կբացատրեր Հայկի Թորգոմյան ծննդաբանությունը: Թեգարամայի և հարակից տարածքների վերաբերյալ կցկտուր տվյալները ևս կարող են ակնարկել հնդեվրոպական և թերևս հայկական տարրի հնագույն ներկայությունն այդ շրջաններում: Ըստ Խորենացու (I 14) Արամի արքայոյան հաղթանակի երկրամասը հույները կոչում էին Պռոտին Արմենիան՝ «Առաջին Հայք» (հայցական հոլ.), որը մեկնաբանում են որպես «նախնական Հայաստան»:

Ելնելով Արամի ու Հայկի որոշակի համապատասխանությունից, Արամի կապադովկիական հաղթանակը և Հայկի Թորգոմյան ծագումը կարելի էր դիտարկել որպես հայերի՝ Կապադովկիայից Թեգարամա, և ապա՝ Մեծ Հայք գաղթերի արտացոլում, և այդ շարժումները զուգադրել Ն.Ք. XII դարի ուրումեացիների ու մուշկերի տեղաշարժերի հետ (նման տարբեր մեկնաբանություններ տես Յ.Մարկվարտի, Ն.Ադոնցի, Հ.Մանանդյանի, Ս.Երեմյանի, Ի.Դյակոնովի և այլ հեղինակների աշխատանքներում, իսկ վերջերս՝ Գ.Սարգսյան 1992 և Քոսյան 1994, 254):

Բայց հայկական, կամ գոնե հնդեվրոպական տարրի ներկայությունն այստեղ կարելի է տեսնել շատ ավելի հնուց: Արածանի գետանվան Արծանիա ձևը (հմմտ. *arg'-), ինչպես ասվել է, հայտնի է արդեն IX դարից, կիրառված գետի ստորին հոսանքների համար: Եփրատի վերին հոսանքները խեթական արձանագրություններում կոչվում են Mala, որը թերևս համապատասխանում է ուրարտ. Մելի(ա), հուն. Մելաս անվանումներին (ժամանակակից թուրք. Կարա-սու՝ «Սև ջուր», տես RGTC VI, 537. Ավետիսյան 1984, 24-25): Այս անուններն ակնհայտորեն համադրելի են հնդեվրոպական *mel- «սև, մուգ գույն» արմատի հետ, որով և պարզորոշ բացատրվում է Եփրատի և Արածանու համադրությունը համապատասխանաբար «սևի» և «սպիտակի» հետ (Ս.Պետրոսյան 1991, 130-131. տես և Ջիհանյան 1991, 252-253. հմմտ.

Մեղ, Մեղրագետ, Մեղտի անվանումներն Արածանու ավազանում, որոնք հասնում են մինչև Մալաթիա և մասամբ ստուգաբանորեն, մասամբ անագրամային մակարդակով ակնարկում են *mel- «սև» արմատը):

Այսպիսով Թեգարաման, որը տեղայնացվում է հիմնականում Եփրատի աջ ափին, կարող է կապված լինել հնդեվրոպական *rēmo- «սև» արմատի ու նույնանուն առասպելաբանական հերոսի անվան հետ և ցույց տալ այդ անվանումն ունեցող ցեղերի ներկայությունն այստեղ գոնե Ն.Ք. երկրորդ հազարամյակի սկզբից: Ըստ Է.Լարոշի, Թեգարաման տեղայնացվում է ժամանակակից Կարահյույուկում («սև բլուր»), Էլբիստանից հյուսիս, որտեղ թերևս պետք է գտնվեր և անտիկ Կոմանան (հղ. ըստ Դյակոնով 1981, 51, ծան. 80): Թեգարամայի մոտ էր գտնվում Սամուխա երկիրը (Խաչատրյան 1971, 62-67, 94-96), որն ըստ մի կարծիքի, թերևս կապված է վրացերեն սոմեխի «հայ» ցեղանվան հետ (Ջահուկյան 1987, 288): Հատկանշական է որ Սամուխայում հիշվում է «սև աստվածուհին» (KUB VIII 71. XXXII 133 I, տես RGTC VI 340-341):

Եփրատի և Արածանու միախառնման շրջանից արևելք էր ընկած Իսուվա (Իշուվա) երկիրը՝ հայկական Ծոփքը: Արդեն Ն.Ք. IV հազարամյակից Ծոփքում (Նորշունթեփե, Թեփեջիք և այլուր) ի հայտ են գալիս ձիու, հավանական է՝ ընտանեցված ձիու մեծաքանակ ոսկրային մնացորդներ: Այս հատկանշական երևույթը, մյուս այլ տվյալների հետ միասին, թույլ է տվել արևմտյան հնագետներին ենթադրելու, որ այստեղ այդ ժամանակներից սկսած հնդեվրոպական բնակչություն է եղել (տես օրինակ, Վինն 1981. Բարնի 1993. Իսուվայի վաղ հնագիտության և պատմության վերաբերյալ՝ Բոբոխյան, ձեռագիր, Քոսյան 1997): Պետք է ասել, որ այլ տվյալներով Հայկական լեռնաշխարհը և հարակից տարածքները եղել են ձիու ընտանեցման կենտրոններից մեկը, սկսած IV հազարամյակից (Ալիքեմեք Թեփեսի՝ Ադրբեջանում և Թեղուտ՝ Հայաստանում, տես Մեծլումյան 1990, 228-229. 1991. Քուշնարյովա 1993, 202-203. տես նաև Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 558 հտն.): Բայց անկախ դրանից, պետք է կարծել, որ Իսուվան հնում եղել է ընտանի ձիու տարածման հնագույն և կարևոր մի օջախ: Իսուվա անվանումը չափազանց նման է հնդեվրոպական *ek'wo- «ձի» արմատի որոշ դրսևորումներին՝ հիերոգլիֆ. լուվ. asuwa և հայ. էշ, սեռ. հոլով՝ իշոյ (իմաստի հետագա փոփոխությամբ. այս բառի ծագման վերաբերյալ կա նաև այլ կարծիք), հմմտ. նաև խուռ. eššši, iššiya (հնդեվրոպական և հյուսիսկովկասյան «ձի» արմատների առնչության մասին տես Ստարոստին 1988, 114-115): Սեպագիր Իշուվա ձևը տեսականորեն համադրելի է այսպիսով և լուվական և հայկական և խուռիական արմատների հետ (վերջին դեպքերում այս շրջանի տեղանուններում հաճախ հանդիպող -waածանցով):

Խեթական մի արձանագրության մեջ հիշվում են Իսուվայի աստվածները՝ Նենիսանկուվա քաղաքի Պիրվաս աստվածը, Դուրուվադուրուվա քաղաքի Պիրվաս աստվածը, Իկսունա քաղաքի Պիրվաս աստվածը, ապա՝ մայր աստվածուհին, ամպրոպի աստվածը,

Իսուվայի լեռների ու գետերի աստվածուհիները (KUB VI 45. VI 46 III): Այս տեքստից ակնհայտ է, որ Իսուվան եղել է Պիրվաս աստծու պաշտամունքի կարևոր կենտրոնը: Հին խեթական այս աստվածը պատկերվել է ձիու վրա և այսպիսով առնչվել ձիու պաշտամունքի հետ, իսկ նրա անունը մոտեցնում են հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անվանը (տես օրինակ Իվանով MHM II 313. Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 546. Նիկոլաև, Ստրախով 1987, 160): Կարծիք կա, որ թրակյան ձիավոր աստված Հերոսի անունը և կերպարը ծագում են խեթ. Պիրվասից (Տոպորով 1976, 53 հտն. մանրամասն՝ Գինդին 1981, 82 հտն. հմմտ. Տոպորով 1988ա, 51-53): Իսուվայի շրջանի ձիու հնագիտական մնացորդներն առատորեն ի հայտ են գալիս միայն ուշ պղնձեդարյան և վաղբրոնզեդարյան I դարաշրջանում (Վինն 1981, 116-117), բայց թերևս հետաքրքիր է նշել, որ շատ ավելի ուշ, Ն.Ք. VI դարում հիշվում է Թորգոմա տան հարստությունը ձիերով (Աստվածաշունչ, Եզեկիել XXVII 14): Հետաքրքիր է նույնպես, որ Իսուվա տեղանունը հնարավոր է, որ հանդիպում է հին եգիպտական տեքստերում (հմմտ. Բեռնալ 1991, 231 հտն.):

Թեգարամայից հարավ և Իսուվայից արևմուտք, Եփրատի աջ ափին գտնվող Մելիդ, Մելիտենե, Մալաթիա անվանումները վաղուց ի վեր համադրվել են հնդեվրոպական *mel-it- «մեղր» արմատի հետ (տես օրինակ, Լարոշ 1985, 90-91): Վերականգնված առասպելի քննարկված որոշ տարբերակներում էական դեր ուներ մեղրի առասպելաբանական մոտիվը (հմմտ. Մադհավիի, Մեդբի կերպարները, Տելեպինուսի անհետանալը և այլն): Տեղագրական առումով մեղրի առասպելույթը պարզորոշ բացահայտվում է Մեղրագետ-Տելեբոասի անվան մեջ և այսպիսով, Արածանու հոսանքով հասնում մինչև Եփրատ (տես նաև Տոպորով 1985ա, 155-156): Կարծիք կա, որ Մալաթիայի շրջանում ևս հնդեվրոպացիների հայտնվելը թվագրվում է Ն.Ք. IV հազարամյակով (Բարնի 1993): Այս շրջանի անվանաբանության վերաբերյալ առաջին տեղեկությունները գալիս են Ն.Ք. II հազարամյակի սկզբի Քյուլ-թեփեի ասուրական արձանագրություններից, որտեղ արդեն առկա է հնդեվրոպական, հատկապես անատոլիական տարրը (այդ թվում և Պիրվաս դիցանվան հետ համադրելի ձևեր՝ տես Յանկովսկայա 1968, 146, 180, 190), բայց հմմտ. նաև Սաբազիե անունը (անդ, 150, 183), պարզորոշ կերպով համադրելի փռյուգական Սաբազիոս դիցանվան հետ:

Առավել վաղ, մինչգրավոր շրջանի հնդեվրոպական հետքեր կարելի է ենթադրել այն դեպքում, եթե միևնույն աշխարհագրական օբյեկտը կոչվել է այնպիսի տարբեր ձևերով, որոնք հնարավոր է հանգեցնել միևնույն հնդեվրոպական նախաձևին: Այս տեսակետից կարելի է դիտարկել Թեգարամայի հյուսիսային հարևան Հայասա-Ացցիի անվանումը: Այս երկիրն ամեն դեպքում սահմանակից էր խեթերի և նախախեթերի երկրին (Hatti), և հնարավոր է, որ այդ երկու ցեղատեղանունները ծագում են միևնույն նախաձևից, երկրորդը

*հաթի>հայ հայկական զարգացմամբ: Տեսականորեն նույն նախաձևին կարող է բերվել և Հայասայի մյուս զուգահեռ անվանումը՝ Azzi (Ազի) < (h)athi, *ti > zi անատոլիական զարգացմամբ: Hatti ցեղանունը կարող էր ծագել հնդեվրոպական *poti- «տեր» նախաձևի նախահայկական հաթի ձևից, որը հայ ցեղանվան հավանական ստուգաբանություններից մեկն է (*poti- > *հաթի > հայ), թեև, իհարկե, տեսականորեն չի բացառվում հայ ձևի փոխառությունը խեթական և նախախեթական հաթիից: Այս բոլորը ենթադրություններ են, որոնք պետք է քննարկվեն այս շրջանի անվանաբանության և պատմության ավելի լայն համատեքստում, բայց ամեն դեպքում հարևան ցեղերի ցեղանունների այսպիսի համադրելիությունը դժվար թե պատահական լինի:

Խեթական արձանագրություններից հայտնի է Hulaia գետանունը, որը տեղայնացնում են Փոքր Ասիայի տարբեր շրջաններում (Հալիս, Կալիկադնոս, Չարշամբա չայ. տես RGTC VI 529. այդպես են կոչվել երկու գետերի գալարներ՝ Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 861-862, ծան. 2): Եթե այս գետանունն իրոք հնարավոր է տեղայնացնել Փոքր Ասիայի հյուսիս-արևելքում, ապա այն կարող է համապատասխանել հայկական Գայլ (հուն. Թերմոդոն, Լյուկոս, թրք. Քելքիթ) գետանվանը, որը կարող էր ծագել միևնույն հնդեվրոպական նախաձևից՝ *(H)wlyo- *wel - «ոլորվել» արմատից (այլ կարծիք տես Ջիհանյան 1991, 237-238):

Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ Հայկի Թորգոմյան ծագումն արտացոլում է հայկական և թերևս ազգակից հնդեվրոպական ցեղերի նախնական տեղայնացումը Թեգարամայում, բայց ոչ Ուրարտուի դարաշրջանում, ինչպես ենթադրել են (Դյակոնով 1981), այլ ավելի վաղ, քանի որ հայկական անունները Վանա լճի ավազանում ի հայտ են գալիս մինչուրարտական ժամանակներից, իսկ հնդեվրոպական տարրը Մալաթիայից ու Ծոփքից Սև ծով ընկած տարածքներում՝ հնարավոր է Ն.Ք. IV հազարամյակից:

20

Ըստ ավանդության, Հայկը, գաղթելով Բաբելոնից, սկզբում հաստատվում է Արարադի երկրում, մի լեռան ստորոտում, հետո այն ժառանգություն թողնում Կադմոսին ու նոր միայն տեղափոխվում Հարք (Խորենացի I 10): Այս լեռը պետք է լիներ Կորդվաց լեռների Արարատը:

Կարելի է կարծել, որ Հայկի և հայ էթնոսի այս տեղաշարժի առասպելը ձևավորվել է Աստվածաշնչի տվյալների (որտեղ աշխարհի լեզուները և ազգերը ծագեցվում են Բաբելոնից) ազդեցությամբ, և արտացոլում է հայերի Թեգարամայից Կադմեաց տուն (հնում՝ Կադմուխի) և ապա՝ Հարք անցումը (Գ.Սարգսյան 1992): Անկախ այս կարծիքից, Հայկի միջագետքյան՝ բաբելոնյան ծագումը և նրա տեղաշարժը Կադմուխի պետք է քննարկվի շրջանի հին առասպելների տվյալների համատեքստում:

Միջագետքյան պատկերացումներում կարևոր դեր են ունեցել

Հայկական լեռնաշխարհը և հյուսիսային լեռները: Այստեղից են սկիզբ առնում ջրերը՝ կենսատու Տիգրիսն ու Եփրատը և ջրհեղեղի առասպելն արդեն հնուց տեղայնացվել է այստեղ: Ըստ առասպելների, աստվածները լեռներից են հարթավայր բերել հացահատիկի մշակումը և ոչխարաբուծությունը, որը դիտվում է որպես իրական տեղաշարժի արտացոլում (Հայմպել 1987, 315): Այստեղից են իջնում աստվածների որդիներ Թամուզն ու Սարգոնը, և հակառակ ճամփան՝ հարթավայրից լեռներն է անցնում ջրհեղեղի հնագույն տարբերակի հերոսը, որը մահկանացուից պետք է անմահ դառնար: Նրան հանդիպելու համար Գիլգամեշը հասնում է Մաշու լեռներին և թեև այս լեռները ճշգրիտ չեն տեղայնացվում, բայց նրանց անվանումը նույնական է Ստրաբոնի և Պտղոմեոսի հիշատակած Մասիուս լեռների հետ (Հայկական Տավրոսում): Նույն անունով են կոչվել և հայոց մյուս նշանավոր լեռները՝ Նեխ-Մասիք (Սիփան) և Ազատ Մասիս (տես Ինգլիզյան 1947 և Հ.Պետրոսյան «Սուրբ լեռը», ձեռագիր, հարցի գրականությամբ. աքադերենի ասուրական բարբառում շ-ն վերածվել է ս-ի, և Masu-ի *iyā ածանցով ձևավորված *Մասիյա ձևից պետք է որ ծագեին հոգնակի Մասիք, հայցական՝ Մասիս, սեռ.՝ Մասեաց անվանումները): Նոյին ապաստան տված լեռը կապվել է Մեծ Մասիսի հետ միայն XI-XII դարերից հետո (Հյուբշման 1990, 101 հտն.): Ընդհանրապես հայկական ավանդություններում ջրհեղեղի առասպելի հետ առնչվում են Կորդվաց Արարատը, Գրգուռը, Սիփանը և Մասիսը (Ինգլիզյան 1947, 86. Ղանալանյան 1969, 26): Կորդվաց լեռները և Սիփանը կապվում են Հայկի, վերակազմության մեջ՝ ամպրոպի աստծու հետ, նույնը և Գրգուռը (տես վերը): Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելում» ամպրոպի աստծու հաղթանակից հետո սկիզբ են առնում ջրերը՝ գետերը և անձրևը, որը հեշտ է միահյուսել ջրհեղեղի առասպելին: Ազգածնության առասպելներն ամենուրեք կապված են մարդածնության առասպելների հետ, և Հայկի առասպելը նույնպես հեշտ էր համապատասխանեցնել Նոյի (աստվածաշնչյան երկրորդ մարդածնության) ավանդությանը:

Համաշխարհային հեղեղի միջագետքյան և իրեական առասպելները շատ գծերով համապատասխանում են վերը քննված, Վանա, Նեմրութի գագաթի և Ալբա լճերի մասին եղած և Արամի ու նրա զուգահեռների համատեքստում քննարկված ավանդություններին և հնդեվրոպական նախնական լճի, որտեղից սկիզբ են առնում գետերը, առասպելներին, որոնք և կարող էին համադրվել իրար հետ տարբեր էթնիկական խմբերի շփումների հետևանքով:

Հայկական լեռնաշխարհի Միջագետքին սահմանակից լեռներում՝ այսինքն Հայկական Տավրոսի և Կորդվաց լեռների շրջանում են տեղայնացվում ասորեստանյան աղբյուրների Կումմնի/Կումենու և ուրարտ. Կումենու, ապա և Կումմե տեղանունները (երկիր-քաղաք, տես RGTC IX 70. հմմտ. Ն.Հարությունյան 1985, 119-122): Կումենուն ամպրոպի ու փոթորկի աստված Թեյշեբայի՝ խուռ. Թեշուբի ուրարտական համապատասխանության պաշտամունքի կենտրոնն էր

(УКН 27, 14, 55. Դմայակյան 1990, 41. ասորեստանյան աղբյուրներն այստեղ հիշում են Կումմեի Աղադ աստծուն): Միևնույն արմատով է կոչվել և խուռ. Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնը՝ խուռ. Կումինի, անտիկ Կոմանա (Կիլիկյան Տավրոսում. RGTC VI 220-222), որը ցույց է տալիս Թեշուբի և Թեյշեբայի նույնականությունը: Ինչպես ասվել է, Թեշուբը համապատասխանում է հայկական Արամին, և նրա ու Արծաթի հակադրությունը՝ հնդեվրոպական «սևի» ու «սպիտակի» հակադրության առասպելին, իսկ Կոմանան, ըստ մի կարծիքի, կապված է «մթություն, մուգ գույն» իմաստի հետ: Այլ կարծիքի համաձայն, հիշյալ տեղանունները և զուգահեռ ձևերը (Կումախա, Կոմմագենե) թույլ են տալիս նրանց կապել լուվ. kumm-ai/ -iya-, լյուկ. Kuma «սրբազան» արմատի հետ: Թեշուբի հակառակորդ Ուլլիկումմիի և նրանց հոր՝ Կումարբիի անունները ևս ծագեցվում են այս արմատից (Ուլլիկումմին որպես Կումմի սրբազան քաղաքը կործանող, տես Իվանով 1982, 158-160): Ուլլիկումմին խիստ նման է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու հակառակորդի *wel- անվանը, որը, հաշվի առնելով նաև այլ խուռի-հնդեվրոպական ընդհանրությունները, դժվար թե պատահական լինի (Ա.Պետրոսյան 1987, 66, ծան. 60), և Վ.Իվանովն անձնական զրույցում (1984) նույնպես համաձայնեց այս տեսակետի հետ: Ասվածը ցույց է տալիս հնդեվրոպական և խուռիական տարրերի համադրությունը Թեշուբ-Թեյշեբայի առասպելույթի և պաշտամունքի ձևավորման ընթացքում:

Ն.Ք. XII դարի վերջին Ասորեստանի արքա Թգլաթպալասարը գրավում է Կումենուն: Այդ երկրի Կիբշա քաղաքի երեք հարյուր բնակիչներ չեն ուզում հնազանդվել և հնարավոր է, տեղաշարժվում են հյուսիս, որը համեմատվել է Հայկի և նրա երեք հարյուր հոգիանոց տոհմի Բաբելոնից Կադմուսի և ապա Հարք տեղաշարժի հետ (Դմայակյան 1992): Միջագետքյան ավանդության մեջ ջրհեղեղի առաջացումը կապվում է Էնլիլի, որին էր հատկապես վերագրվում Բել կոչումը (MHM I 166), և մյուս աստվածների հետ, իսկ Էնլիլի պաշտամունքի կենտրոնն էր Նիպուր քաղաքը: Կորդվաց Արարատի (Ջուդի դաղ) լեռները ևս կոչվում էին Նիբուր կամ Նիպուր (տես Դմայակյան 1992, 130): Փոթորկի և ամպրոպի աքքադական աստված Ադդուն կամ Ադադը, որը Գիլգամեշի էպոսում (XI) փոթորիկ և ջրհեղեղ է առաջացնում, Թեշուբ-Թեյշեբայի ուղղակի կրկնակն է: Այստեղ ջրհեղեղից փրկվող հերոսին նախազգուշացնում է Խայա-էյան, այսինքն նա, ինչպես և Հայկը, թերևս նույնպես կապվում է նաև Կորդվաց Արարատի հետ: Այսպիսով, բացահայտվում է միևնույն շրջանում տեղայնացած առասպելների մի միասնական համալիր, որը տարբեր լեզուներում կապվել է նման հատկանիշներով, և երբեմն՝ անուններով աստվածների ու հերոսների հետ (ջրհեղեղի վերաբերյալ լայնորեն տարածված առասպելների վերաբերյալ տես Ֆրեզեր 1985, 63-159. Տոպորով MHM II, 324-326): Սա ցույց է տալիս հնդեվրոպական, խուռա-ուրարտական և միջագետքյան ժողովուրդների հնագույն շփումներն այս տարածքներում:

Առանձին պետք է նշվեն աքաղական Խայա-էյայի շումերական համապատասխանության ու նախատիպի՝ էնկիի և հայկական Հայկի հետ կապված որոշ մոտիվների ընդհանրությունները: էնկին (ապա և էյան) ջրերի տիրակալն էր, իմաստության աստվածը, աստվածային օրենքների պահապանը, մարդկանց օգնականը, մշակութային արժեքների ստեղծողը, պտղաբերություն ապահովող աստված: Առասպելներում նա սահմանում է տարբեր երկրների ճակատագիրը, ցլի կերպարանքով միավորվելով գետի (կովի) հետ, լցնում է Տիգրիսը ջրով, բարձրանում Տիգրիսի և Եփրատի հոսանքներով և անվանում արարում գետամերձ ճահիճներն ու եղեգնուտները, բարօրություն ապահովելով երկրին: Ապա նա ստեղծում է երկրագործության գործիքները և հացահատիկը, անասնապահությունը, դնում նրանց աստվածային հովանավորներին: Նա նաև մարդկանց ստեղծողն է, քաղաքակրթության հիմքերի պահապանը (տես Կրամեր 1977, 125 հտն. ՄHM II 662):

Բերված նյութը պարզորոշ համապատասխանում է Հայկի առասպելի տարրերի հետ (տես Փիլիպոսյան, Քամալյան 1997): Հայկը ամպրոպի աստծու կերպարի մի դրսևորումն է, որի հաղթանակից հետո սկիզբ են առնում ջրերը: Այդ աստծու սիմվոլն էր ցուլը: Նա հայոց տիեզերքի արարիչն էր, որը գետերի հոսանքների հակառակ ուղղությամբ գալիս է Բաբելոնից, և ազգածնության, այսինքն նաև մարդածնության, առասպելի հերոսը: էա-Խայան երկնային արքայության առասպելական թեմայում Թեշուբից առաջ եղած աստվածների թագավորներից մեկն էր: Սա համապատասխանում է նաև հայ նախապետների հերթականությանը՝ Հայկ... Արամ = էյա... Թեշուբ, որտեղ Գեղամ նախապետի անունը և Արայի Գեղեցիկ կոչումը համապատասխանում են խուռիական առասպելում Թեշուբի հակառակորդ Ուլլիկումմիին: Այս ընդհանրությունները կարող են ցույց տալ, որ Հայկի և Խայա-էայի կերպարների ու անունների նմանությունները (ինչպես և Գեղ-ի և Ուլլիկումմիի դեպքում) պատահական չեն, և նրանք միևնույն ծագումն ունեն: Հաշվի առնելով Հայկի հիմնավոր և հավանական հնդեվրոպական-հայկական ստուգաբանությունը, տեսականորեն հնարավոր է, որ աքադ. Խայա անունը փոխառված է հայերենից (հնարավոր է նաև փոխառության հակառակ ուղղությունը կամ երկու անունների ծագումը մի երրորդ լեզվից, որը հայերենում վերաիմաստավորվել է հնդեվրոպական հիմքով):

Կադմոսը հունական առասպելաբանության նշանավոր հերոսներից է, Բելոսի երկվորյակ եղբայր Ագենորի և Տելեփասսայի որդին: Նրա քույր Եվրոպային Զևսը, ցուլի տեսքով, Փյունիկիայից առևանգում է Կրետե: Քրոջը փնտրելու ելնելով Կադմոսը Բեոտիայում հիմնում է Կադմեան՝ հետագա Թեբեի միջնաբերդը: Նրա կինն էր Հարմոնիան, որին Զևսը նվիրում է տիրուհուն անդիմադրելի գեղեցկության տեր դարձնող ոսկե ուլունքը: Կադմոսը համարվել է նաև

հուն. այբուբենի ստեղծողը:

Դեշտ է տեսնել հայ. և հուն. Կադմոսների ընդհանրությունները: Հուն. հերոսը կապվում է արևմտասեմական աշխարհի հետ, իսկ հայկականը Հայաստանի և Միջագետքի ու սեմական աշխարհի սահմանային շրջանի էպոնիմն էր: Հունական տարբերակում նա Բելոսի եղբոր որդին է, իսկ հայկականում՝ Բելի հակառակորդ Հայկի թոռը: Հունական Կադմոսի կնոջ կախարդական ուլունքը համեմատելի է նույնպես Հայաստանի հարավում տեղայնացվող Շամիրամի ուլունքի հետ (Խորենացի I 18, տես և Աբեղյան Ա, 70-71): Հարմոնիայի անունը անագրամային մակարդակով համեմատելի է Հարմայի և Արամանյակի հետ, իսկ Տելեփասսան պատկանում է վերևում քննարկված Տելեփ-, Տելեբ- հիմքին: Հայ Կադմոսի անվանաձևն իր հունական վերջավորությամբ տարբերում է նրան մյուս հայկյաններից: Զևսի ու Տիփոնի առասպելի Նոննոսի հաղորդած տարբերակում Զևսին օգնում է Կադմոսը (Գրեյվս 1992, 98. տես նաև Վիան 1960, 29. առասպելի տեքստը և վերլուծությունը՝ Վեռնան 1981, 11): Հայկի և Բելի ճակատամարտում Հայկի զորքի թևերի հրամանատարներն են Արամանյակը և նրա որդի Կադմոսը: Զևսի ու Տիփոնի կռիվը տեղայնացվում է Արիմքում, իսկ Հայկի ու Բելինը՝ Հայոց ձորում, որը պետք է որ համապատասխաներ հնագույն Արամալեհին (կարող է իմաստավորվել որպես Արամ-ներ, տես ստորև): Սա ցույց է տալիս հայկական և հունական Կադմոսների ուղղակի նույնականությունը և նորից հաստատում Զևսի ու Տիփոնի, Արամի ու նրա հակառակորդի և Հայկի ու Բելի կռիվների առասպելների համապատասխանության Յ.Մարկվարտի առաջարկած և վերևում զարգացված տեսակետը:

Հայկական Կադմոսի անունը կապվել է սիրիական (արամեական) kadum «առաջին» բառի հետ (Աղոնց 1908, 557-558): Դժվար չէ տեսնել, որ ջրհեղեղի տարածքի էպոնիմ Կադմոսը համապատասխանում է մարդածնության առասպելի հերոսին՝ առաջնամարդուն (այս կերպարի վերաբերյալ տես Տոպորով MHM II 300-302): Հատկանշական է, որ հուդայականության միստիկական ավանդության մեջ հայտնի է «առաջնամարդու» հին հնդկական և իրանական կերպարների համապատասխանությունը՝ Ադամ («մարդ») Կադմոնը, ստեղծված թերևս նրանց ուղղակի ազդեցությամբ (Ավերինցև MHM I 43-44): Հունական Կադմոսի համար ևս բերվում է նույն արմատը՝ որպես qdm (qadm) «դիմաց, առաջ», ժամանակային առումով «առաջ, հին», տարածական՝ «արևելք» և որպես Կադմոսի ու Կադմյանների զուգահեռներ հիշվում են նման ցեղա-տեղանուններ Սիրիայից և Պաղեստինից (Qdm, Qadume, Bene Qadem), հայտնի արդեն Ն.Ք. II հազարամյակի սկզբներից, ապա նաև ուգարիտյան Qdmn անձնանունը և բաբելական Qadumu դիցանունը (Աստուր 1967, 152 հտն., 222-223. Կադմոսին նաև հիքսոսյան ծագում է վերագրվում, տես Բեռնալ 1991, 497 հտն.): Կադմոսի վերաբերյալ մենագրության հեղինակ Ռ.էդվարդսը ևս առավել հավանական է համարում նրա անվան այս

ստուգաբանությունը (հղ. ըստ Մորո 1994, 84):

Մյուս կողմից Կադմոս անունը դժվար է առանձնացնել Հեսիքիոսի բառարանում իբրև կրետեական բերվող kadmos «նիզակ», «սաղավարտի կատար» կամ «բլուր», «վահան» նշանակություններից: Հայտնի է նաև Կադմիլոս հուն. դիցանունը (կաբիրներից մեկն է): Թեև Կադմոսը հունական անուն չէ, բայց նրա համար առաջարկվել է ստուգաբանություն *k'ad- հնդեվրոպական արմատից, որով հնարավոր է բացատրել նաև Հեսիքիոսի տվյալները: Ընդհանրապես սեմական համատեքստում Կադմոսը առասպելաբանական մեծ հիմքեր չունի, մինչդեռ հունականում նա շրջապատված է այնպիսի անուններով, որոնք մատնանշում են *k'ad- արմատը՝ Իոկաստե, Կաստալիական աղբյուր, հմմտ. նաև Կաստոր, Կաստանեյրա (*kad-t- > kast-. տարբեր կարծիքներ տես Ճանտրեն I 478, 511. ապա և Ջահուկյան 1964, 68-69. 1976, 56. Աստուր 1967, 390-391, ուր բերվում և քննադատվում են Ֆ.Վիանի տեսակետները հայ կազմ արմատի կամ *kad- ի հետ կապելու վերաբերյալ. Տոպորով 1977ա, 218-220, ծան. 10, 13): Այսպիսով, թեև Կադմոս անվան հիմքը ամենայն հավանականությամբ սեմական է, բայց նա այնպես խորն է մտել հունական ավանդության մեջ, որ իր շուրջը առաջացրել է նույնանման, բայց հունական անվանումների մի շղթա, իսկ հայկական Կադմոսը, թեև նույնպես կապվում է սեմական աշխարհի հետ, իր անվանաձևով ծագում է հունականից: Հնարավոր է պատկերացնել նաև, որ Միջագետքին հարևան տարածքներում եղել են հունարենին մոտ լեզուների կրողներ, որոնք փոխառել և յուրացրել են Կադմոս անունը, որը հետո հասել է Հունաստան:

Հայկական և հունական Կադմոսների առասպելների և Կադմուխի ու հարևան երկրների անունները որոշակի ընդհանրություններ են դրսևորում, ընդ որում այնպիսիք, որոնք չէին կարող ուշ, «գիտական» համապատասխանությունների արդյունք լինել: Թեշուբ-Թեյշեբան, ինչպես ասվել է, համապատասխանում է հայ. Արամին և Թեսևսին, որն առասպելում սև առագաստներով նավում է Կրետե՝ Մինոս արքայի (Կադմոսի քրոջ որդու) կղզին, ուր հաղթում է Մինոտավրոս ցլագլուխ հրեշին (կամ Տավրոսին) և ազատում նրա պատանի զոհերին:

Պ.Կրեչմերը ուրարտ. Մինուա անունը համեմատել է կրետեական Մինոսի հետ (հղ. ըստ Պիոտրովսկի 1944, 47. հմմտ. Ճանտրեն III 705): Արդեն Ն.Ք. III հազարամյակի վերջում Հայկական լեռնաշխարհից հարավ հիշվում են Մենուա լեռները, նույնանուն ուրարտ. Մինուա արքայանվանը (RISA 184-185. ANET 269): Ա.Կիֆիշինը միջագետքյան հնագույն աղբյուրների Տիբար լեռները և Սաբրա երկրանունը համեմատում է Հայկական Տավրոսի հետ (Կիֆիշին 1965, 65-66. հմմտ. IRSA 323, «հնարավոր է Ամանոսի լեռնաշղթայում»): Տավրոս հունարեն նշանակում է ցուլ, և Հայկական Տավրոսը հայերեն ևս Ցուլ է կոչվել, հմմտ. նաև Մինոտավրոս անվան հնարավոր համապատասխանությունը Մենուա և Տավրոս լեռների անունների հետ: Ցուլը Թեշուբի և Թեյշեբայի սիմվոլն էր, և Ցուլ կոչվող լեռները պետք է որ ժամանակին համադրված

լինեին նրա հետ: Կիլիկյան Տավրոսում են տեղայնացնում նաև միջագետքյան աղբյուրներում բազմիցս հիշատակվող Արծաթե լեռները (IRSA 99), և ակնհայտ է, որ այստեղ պետք է տեղայնացվեր նաև Թեշուբի և Արծաթ աստվածության կռիվը:

Հայկական ավանդության մեջ Զագրոշ լեռները եղջյուրներով վիշապներ են, որոնց և Տավրոս լեռների տիեզերածին կռվի դրվագներում Զագրոշի մարմնի մասերից են առաջանում Մասիսը, Մասիուսը, Վերին Զաբ գետը և Վանա լիճը (Ղանալանյան 1969, 23-24): Զագրոշ (Զագրոս) անունն ակնհայտորեն համեմատելի է հունական առասպելաբանական Զագրևսի հետ, որը համարվել է Դիոնիսոսի մարմնավորումներից մեկը, Կրետեի Զևսի որդին: Դիոնիսոսը ծնվել էր եղջյուրներով, գլխին օձեր, իսկ Զագրևսը տիտանների հետ կռվում վերածվում է վիշապի ու այլ կենդանիների, բայց պարտվում, մասնատվում և հոշոտվում (Գրեյվս 1992, 73, 85. Լոսև 1957, 143 հտն.): Զագրևս անունը հունարեն իմաստավորվում է որպես «կատարյալ որսորդ» (հմմտ. agreus «որսորդ»): Հաշվի առնելով անվան նույնությունը հիշյալ Զագրոս լեռների հետ, այս ստուգաբանությունը «ժողովրդական» կարող է համարվել (Ֆրիսկ I 607. Շանտեն I 396), բայց հմմտ. «սև որսորդի» կերպարը, որի առասպելական մարմնավորումը հակադրված է իր հորը, մեծ աստծուն, որը, ինչպես և Զևսը, կարող է որպես ցուլ պատկերացվել: Հետաքրքիր է, որ այս կողմերում այլ լեռնանուններ ևս հունարենատիպ տեսք ունեն (Արտոս, Առնոս, Գրգռոս): «Վայրի ցուլ» նշանակությամբ արևմտահնդեվրոպական *tawro- արմատը նույնական է որոշ ուշ սեմական լեզուների նույնիմաստ բառերի հետ (սիր. tawra, արաբ. tawr), և անկասկած հնդեվրոպական-սեմական հին շփումների մի արտացոլում է (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 519-520, 967-968. հմմտ. Դյակոնով 1982 I 24-25): Ըստ Նարամ-Սուենի արձանագրության մի ընթերցման, նա Տիբարի շրջանում անձամբ հաղթել է վայրի ցուլին (IRSA 108-109), որը թերևս կարող էր արտացոլել Տիբար (հմմտ. նաև Տաբրա) լեռների կապը Տավրոս-վայրի ցուլի՝ Թեշուբ-Թեյշեբայի սիմվոլի հետ:

Թեսևսը հունական, նախատրոյական շրջանի ամենամեծ հերոսներից է, Ատտիկայի բնակիչներին որպես ժողովուրդ Աթենքի պետության մեջ միավորողը: Հունարենի ստուգաբանական բառարաններում նրա անունը, հայտնի արդեն միկենյան դարաշրջանից, թողնվում է առանց ստուգաբանության (Ֆրիսկ I 673. Շանտրեն II 436), բայց հայտնի են նրա հունարեն և հնդեվրոպական մեկնաբանության փորձեր, հենված կերպարի վերլուծության վրա (տես օրինակ, Յայլենկո 1990, 228-229): Թեշուբն ուշ է դարձել խուռիական դիցարանի գլխավոր աստվածը, և հին խուռիական անձնանուններում հազվադեպ է հանդիպում, բայց արդեն Ն.Ք. XV-XIV դարերից դառնում է խուռիական անձնանունների ամենատարածված բաղադրիչը (Վիլհելմ 1992, 40): Հնարավոր է, որ նրա անունը խուռիական չէ, այլ «սուբարեական» (Ավետիսյան 1994, 241): Այս դիցանվան ստուգաբանության փորձեր տես Ջահուկյան 1967, 19 (որպես հնդեվրոպական) և Իվանով МНМ II 505

(ոչ հնդեվրոպական):

Հյուսիսային Միջագետքի և Հայկական լեռնաշխարհի հարավի վերևում բերված անվանումները՝ Կադմուխի, Մենուա, Տիքար (նաև Տաքրա), Զագրոս, Թեյշեբա-Թեշուբ, իրենց ակնհայտ զուգահեռներն ունեն հունական, հատկապես կրետեական շարքի առասպելաբանական անուններում՝ Կադմոս, Մինոս, Մինոտավրոս, Զագրևս, Թեսևս: Սրանք այս շրջանի առասպելաստեղծ աշխարհի մոդելի բաղկացուցիչ մասերն են, որոնք հետագայում են միայն հասել Կրետե և Հունաստան: Չնայած այս անունների մի մասի ստուգաբանության անորոշությանը, հավանական է հնդեվրոպական տարրի գոնե մասնակցությունը այս անվանացանկի տեղաշարժերում: Նրանց մի մասը, եթե հնդեվրոպական էլ չեն, ապա վաղուց են մտել հունական ավանդության մեջ, և այնքան խորը, որ սյուժեների ու անունների քննությունը հնարավոր է դարձրել հունական ստուգաբանությունների որոնումը:

Այս անունները կարող էին Միջերկրական ծովի ափերը հասցվել *արդեն գոնե Ն.Ք. III հազարամյակի վերջերից այստեղ հանդես եկած* արևմտասեմական, խուռիական և հնդեվրոպական ցեղերի միջոցով: Հայոց ազգածնության առասպելի տեսակետից կարևոր է, որ միջագետքյան Էնկի-Խայա-Էային շատ հատկանիշներով համապատասխանող Հայկի, ապա և նրա հակառակորդ Բելի կերպարները ևս անբաժանելի են նշված առասպելների անվանացանկի համալիրից: Միևնույն առասպելաբանական համակարգի անդամներից է Թեշուբ-Թեյշեբային, ապա և որոշ չափով Հայկին համապատասխանող Արամը, որի ցեղա-տեղանվանական դրսևորումները կքննարկվեն ստորև:

Արմեն ցեղանվան և ցեղի անվանադիր նախնի Արամի հետ համեմատելի են արևմտասեմական արամեացիների և նրանց աստվածաշնչյան էպոնիմի Արամ անվանումները: Տարբեր կարծիքներ կան այս հարցի վերաբերյալ, բայց հարևան ժողովուրդների այդ անունների միասնական ծագումը թվում է ակնհայտ (տես օրինակ, Դյակոնով 1981, 55. ИДВ II 107, ուր ենթադրվում է, որ Արմե երկիրը սկզբնապես նշանակել է լեռնային ժողովուրդներին հարևան արամեական մարզ, իսկ հետո՝ արամեացիներին հարևան հայկական շրջան, որի ուրարտական անվանաձևից էլ ծագում է հայերի արամեական անվանումը, որը և անցել է մյուս լեզուներին):

Արևմտասեմական ախլամու ցեղը, որը հիշվում է Բաբելոնի արևմուտքում, Ն.Ք. XIV դարի կեսերին տեղափոխվում է հյուսիս և երկու ուրիշ արևմտասեմական ցեղերի՝ սուտուների և յաուրիների հետ դարավերջին դաշնակցում Կադմուխի երկրի արքայի հետ: Հետագայում նրանք հիշվում են Հայաստանի այլ շրջաններում ևս (Ավետիսյան 1984):

Ախլամուներն ուշ են անջատվել մյուս արևմտասեմական

ցեղերից, իսկ որպես արամեացիներ սկսել են հիշվել Ն.Ք. XIII դարից, ընդ որում դեռ երկար ժամանակ կոչվել են երկու անուններով (ahlame armaia և այլն): Արամեացի ցեղանունը պետք է որ ծագեր նրանց բնակության նոր վայրերի Ար(ա)մ- անվանաբանական տարրից, որի մասին կխոսվի ստորև (տես RLA 131 հտն. Օ'Կալլագան 1948, 95-96 և այլուր):

Աստվածաշնչում արամեացիների էպոնիմ Արամը Սեմի որդին էր: Արամի որդիներն էին Հուսը, Հուլը, Գաթերը և Մաշը (Ծննդոց X, 22-23): Զուգահեռ մի այլ ցանկում Արամից հետո Մաշի փոխարեն հանդես է գալիս Մոսոքը (Մնացորդաց Ա, I 17): Սա համապատասխանում է Սեսեքին՝ Հաբեթի որդուն, փռյուգացիների էպոնիմին (Ծննդոց X 2. նրա եղբայրներից էին Մադան, Գոմերը, Յավանը, Թոբելը, Թիրասը, համապատասխանաբար՝ Մեդիայի, Կապադովկիայի Հոնիայի, Թաբալի և Թրակիայի էպոնիմները): Մոսոքն այսպիսով Փռյուգիայի և մուշկերի էպոնիմն է, իսկ Մաշը ենթադրվում է այլուրեք անհայտ արամեական մի ցեղանուն կամ կապվում հյուսիսարաբական մասսա ցեղանվան հետ (Մելլինկ 1962, 357-358. Վան դեն Բորն 1963, 1562): Հաշվի առնելով Մաշի անբացատրելի բնույթը, կարելի է կարծել, որ նա Մոսոքի մի աղավաղված ձևն է, կամ թերևս կապված է մուշկերի ցեղանվան առանց վերջին -k- ի տարբերակի հետ (հմմտ. Մյուսիա): Մոսոք-Մեսեքն անվան հունական ձևն է, որը և մտել է մյուս թարգմանությունների մեջ, իսկ հին հրեական մշք-ը վերականգնվում է որպես mosk, mosak (Դյակոնով 1968, 221-222, ծան. 83. 1981, 49, 56, ծան. 71, 104): Ուղղակի անհավանական է կարծել, որ Արամ-Մշակ և մյուս նույնատիպ հնդեվրոպական հաջորդականությունից անկախ կարող էր գոյություն ունենալ մի նման սեմական ծննդաբանություն: Եվ թեև ակնհայտ է սրանց համապատասխանությունը Խորենացու Արամին և Մշակին, բայց Խորենացին ինքը չի համաձայնեցնում այս տվյալները, ինչպես միշտ անում է այլ դեպքերում, այլ գրում, որ հայկական ավանդությունները, ինչպես պատմում է Մար Աբաս Կատինան, գտնվել են ժողովված արքունի դիվանում, հավաքված փոքր և աննշան մարդկանց կողմից, գուսանական երգերից (I 14):

Ըստ Աստվածաշնչի, Արամի եղբայրներից էր Ղուդը (Ծննդոց X 22), լյուդացիների էպոնիմը (հմմտ. անդ, X 13), իսկ ըստ տեղական ավանդության, Լյուդիայի և Մյուսիայի էպոնիմներ Լյուդոսը և Մյուսոսը եղբայրներ էին (Հերոդոտոս I 171): Մյուսիայի և նրա լեզենդար թագավոր Արիմուսի և Մշակի, Մուշի ու Արամի համապատասխանության մասին խոսվել է բավարար չափով, և այստեղ ևս Աստվածաշնչի տվյալները համադրելի են արևմտափոքրասիականների հետ, հմմտ. նաև Զևսի և Տիփոնի կռվի վայր Արիմքի սիրիա-արամեական և լյուդիա-մյուսիական տեղայնացումները, որոնք կարող են դիտարկվել որպես միևնույն առասպելի կրողների տեղաշարժերի արդյունք:

Այսպիսով, հայ Արամի ու Մշակի, Արիմուսի ու Մյուսիայի և աստվածաշնչյան Արամի ու Մոսոքի համապատասխանությունը հին

գիտնականների մտահայեցողական հարմարեցումների արդյունք չէ միայն, այլ ունի ժողովրդական, առասպելաբանական արմատներ: Խորենացու գրքում Արամի տոհմը շարունակում է Արա Գեղեցիկը, իսկ Մշակը նրա ցեղակիցն էր, և ոչ որդին: Կարելի է ենթադրել, որ եղել է հնագույն մի տարբերակ, ըստ որի հայերը և Մշակի ցեղը՝ մուշկերը ծագել են Արամից: Հատկանշական է, որ Հովսեպոս Փլավիոսը հայերին ծագեցնում է արամեացիների էպոնիմ Արամոսի որդի Ուլոսից («Հնախոսություն» I 146), որը համապատասխանում է աստվածաշնչյան Արամի որդի Հուլին: Արայի Գեղեցիկ մակդիրը ծագում է հնդեվրոպական *wel- նախաձևից, որը համանուն, կամ նույնիսկ ստուգաբանորեն նույնական է հնդեվրոպական նախազոհ կերպարի՝ ամպրոպի աստծու հակառակորդի *wel- անվանը, և հայերի ծագումը Հուլ-Ուլոսից կարող էր դրա արձագանքը լինել (այս արմատից է ծագում Արամայիսի թոռ Գեղամի՝ Սևանի ավազանի ու Սյունիքի հայերի նախահոր անունը և հայոց գեղնի ցեղանունը. տես Ա.Պետրոսյան 1987. 1990. *wel- արմատով հնդեվրոպական ցեղանունների վերաբերյալ՝ Իվանով, Տոպորով 1979):

Աստվածաշնչի տեքստից կարելի է կարծել, որ Հակոբ նահապետը պատկերացվել է որպես մի «թափառող արամեացի» (Երկրորդ օրինաց, XXVI 5. տես և Օ'Կալլագան 1948, 96. հայ. թարգմ.՝ ասորի): Հրեական ցեղերը ծագեցվում են Հակոբի որդիներից, որոնցից նշանավորն էր Հովսեփ Գեղեցիկը: Հակոբն, այսպիսով, որպես «արամեացի» և ժողովրդի նախնի, կարող է համեմատվել հայ. Արամի հետ: Հակոբը երկվորյակ էր, նա ամուսնանում է իր քեռի Լաբան արամեացու դուստրերի հետ, մի դրվագում նա կռվում և համարյա հաղթում է աստծուն, ապա կոչվում Իսրայել, որով և անվանվում է երկիրը (հմմտ. Արամի, Ձևսի ու Տիփոնի, Արիմքի առասպելները): Համադրելի են նաև Արամի և Հակոբի որդիների հատկանիշները՝ հմմտ. Արա Գեղեցիկ և Հովսեփ Գեղեցիկ: Վերջինս, ինչպես և Արան, որոշակիորեն համադրելի է գեղեցիկ և «մեռնող» այլ հերոսների հետ. նրան նետում են ջրհորը (ժամանակավոր մահ), նրան է սիրահարվում իր տիրոջ կինը և այլն (ընդհանրապես «գեղեցիկ» հատկանիշը այս տարածքներում բնորոշ է մի որոշակի առասպելական կերպարի՝ զոհվող պատանի աստվածության, մեծ աստվածուհու զուգընկերոջը, որի վերածնունդով վերստեղծվում է աշխարհը. գեղեցկության գաղափարը կարևոր դեր ունի տիեզերածին առասպելներում՝ այդ հատկանիշով կարգավորված տիեզերքը տարբերվում է անկարգ քաոսից):

Արամի ու նրա հակառակորդի կռիվը հայերի և մուշկ-փռյուգացիների ազգածնության առասպելի մի դրվագն է, հնդեվրոպական բացահայտ զուգահեռներով: Նրան համապատասխան Ձևսի ու Տիփոնի առասպելի կռվի վայրը՝ Արիմքը, Ստրաբոնի և բազմաթիվ հին ու նոր հեղինակների կողմից կապվում է արամեացիների ցեղանվան հետ, և այդ մարտը կարող է դիտարկվել նաև որպես արամեացիների ազգածնության առասպել: Դարեհ I-ի արձանագրություններում հին պրսկ. Արմինային և էլամ. Խարմինույին

համապատասխանում է աքաղ. Ուրաշտուն, որը տեսականորեն կարող է ցույց տալ, որ արմեն ցեղանունը բնորոշել է ոչ միայն հայերին, այլև հենց «ուրարտացիներին» (տես Ղափանցյան I 176 հտն., որտեղ Արամի համար, սեմական հիմքով իմաստավորման անհնարինության պատճառով խուռիական ստուգաբանություն է առաջարկվում. Բարսեղյան 1964, 328. 1985, 5 և Դ.Սարգսյան 1991, ուր չեն հիշվում նախորդ աշխատանքները): Եթե դա այդպես է, ապա այդ անունը կարող էին նախապես կրել Վանա լճի շրջակայքի հայերը և/կամ փռյուգացիներին ու մուշկերին ազգակից այն ցեղը, որի լեզվին էին պատկանում Ուրարտուի արքայական դինաստիայի անունները (հմմտ. հին հունական հեղինակների տեղեկությունները արմենների՝ փռյուգական գաղութաքնակներ լինելու և փռյուգերենին մոտիկ լեզվով խոսելու մասին): Միևնույն անուններն ի հայտ են գալիս, ինչպես ասվել է, նաև քարթվելական ազգածին առասպելներում՝ Քարթլոս (=Արմազի)-Մցխեթոս, համապատասխան Արամին ու Մշակին:

Ասվածի հիման վրա կարելի է կարծել, որ հայերին, արամեացիներին և թերևս փռյուգացիների մի մասին ու «ուրարտացիներին» բնորոշ նույնարմատ ցեղանունը պետք է բացատրվի որպես նրանց իրար մոտ բնակվելու և մեկից մյուսին անցնելու հետևանք, ընդ որում ցեղանվան ծագումը հնդեվրոպական է: Այդ հնդեվրոպացիները հենց կարող էին դառնալ նույնանուն, բայց տարբեր ծագում ունեցող ցեղերի իշխող վերնախավը: Մյուս կողմից, այս ցեղանունը ծագում է նվիրագործության ծեսն անցնող երիտասարդ ռազմիկների անվանումից, որը միայն հետագայում կարող էր ցեղանվանական կիրառություն ստանալ և հատկանշական է, որ այն կրողները աչքի են ընկել ռազմական հատկանիշներով: Այսպիսով հավանական է նաև, որ այս ցեղանունը նախապես բնորոշել է տվյալ ցեղի ապրելակերպը՝ հմմտ. ռուս. казак, ուկր. козак, թյուրք. ղազախ «ազատ», «թափառական» անվանումները, որոնցով կոչվել են տարբեր ծագում ունեցող, բայց նման հատկանիշներով (անկախություն, պետականության բացակայություն և այլն) բնութագրվող հանրություններ (ցեղանունների ծագման և այլ ցեղերի վրա տարածման տարբեր մեխանիզմների մասին տես օրինակ, Ագևա 1990, 71 հտն. և այլուր):

Ըստ Ի.Դյակոնովի արամուն որպես ցեղանուն կարող էր նշանակել ուղղակի «քոչվոր» (Դյակոնով 1985, 337), բայց դա ոչ մի բանով չհիմնավորված ենթադրություն է, թեև այդ անունն իրոք կարող էր բնորոշել քոչվոր ռազմիկների խմբերին և մի լեզվից անցնել մյուսին: Կարծում եմ, որ արամեացիներն իրենք իրենց, ամենայն հավանականությամբ, անվանել են suraye (ИДВ II 107): Այս անվանումը ևս նման է «ուրարտացիների»՝ ուրարտերենի կրողների համար Ի.Դյակոնովի կողմից վերականգնվող ցեղանվանը՝ Sura-, surele (վերջինը հոգնակի. տես Դյակոնով 1988, 59 հտն. 1992, 53): Սուրա և Արամ ձևերը համապատասխանում են Սիրիայի արամեական

անվանումներին, որը ցույց է տալիս Հայկական լեռնաշխարհի և Սիրիայի բնակչության հին շփումներն ու անվանաբանության փոխկապակցվածությունը (կարծիք կա, որ հին Սուրիա անվանումը ծագում է Սուբրիայից, որով կոչվել է Միջագետքից հյուսիս ընկած երկիրը՝ Սու-բիր, Շուբարտու, Շուբրիա, հղ. ըստ Օ'Կալլագան 1948, 142):

22

Արամեացիները, այսպիսով, այս անվանումը ստացել են Ն.Ք. II հազարամյակի վերջում, իրենց նոր բնակության վայրում: Բայց հետաքրքիր է, որ արևմտասեմական ամորեացիների լեգենդար նախնիների թվում արդեն Ն.Ք. II հազարամյակի սկզբում հիշվում է Արամու անունը (այս տեղեկությունը վերցված է Ի.Դյակոնովի աշխատանքներից, որը ցավոք չի նշում աղբյուրը, տես Դյակոնով 1985, 337. ИДВ I 319. II 23): Կարծիք կա, որ արամու անվանը նման մի ձև, որպես ասիական անապատների բնակիչների անվանում, ի հայտ է գալիս և հին եգիպտական աղբյուրներում արամեացիների պատմական թատերաբեմ մտնելուց ավելի քան հազար տարի առաջ՝ Ն.Ք. III հազարամյակի վերջերից, որը նույնպես բացատրվում է արամեացիների ցեղանվան հնագույն հիմքով և այդ ցեղերի նման՝ քոչվորական կենսակերպով (Բեռնալ 1991, 192):

Այս անվանումները պետք է կապվեն Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, Հյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում հնուց ի վեր տարածված նմանատիպ անունների հետ: Հինարևելյան գրավոր աղբյուրներում, արդեն Ն.Ք. III հազարամյակից, էբլայական, աքադական, Ուրի III հարստության, հինբաբելական արձանագրություններում և այլուր, հյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում հիշվում են Ար(ա)մ-տարրը պարունակող բազմաթիվ անվանումներ: Աքադի արքա Նարամ-Սուենի (Ն.Ք. XXIII դար) մի արձանագրության մեջ հիշվում է Սիմուրրումի և Արամեի արքայի գերեվարումը (ըստ Ի.Գելբի «Ասուրական բառարանի նյութերի», հղվում է ըստ Ֆինկելշտայն 1955, 2. Կիֆիշին 1965, 66): Մի այլ արձանագրություն մեկնաբանվել է որպես Նարամ-Սուենի հաղթանակ Արամ և Ամ երկրների տիրակալ Խարսամատկիի դեմ, Տիբար լեռներում (տես Թյուրո-Դանժեն 1911, 199, որը կրկնվել է բազմաթիվ աշխատանքներում. է.Սոլբերժեի նոր ընթերցման համաձայն այստեղ խոսվում է Տիբար լեռան շրջանում ինչ-որ Խարսամատի և անծամբ վայրի ցուլին հաղթելու մասին, տես IRSA, 108-109):

Ուրի III դինաստիայի ժամանակներից ավանդված են Արամ-տարրով՝ Արամի, Արամու, Արրամու անվանումները (տեղանուն, անձնանուն. տես Ֆինկելշտայն 1955, 2. Գելբ 1961, 28. Պոլ 1965, 363-364. տեղանունը տեղայնացվում է կապված Սիմուրրումի և էշնուննայի հետ): Բաբելոնյան առևտրական մի նրձանագրության մեջ (Ն.Ք. XVII դար) հիշվում է Արրամու քաղաքը (Ֆինկելշտայն, 1-2): Արամե տեղանունը պարզորոշ տեղայնացվում է Սիմուրրումի տեղադրության

հիման վրա, այսինքն Փոքր Զաբ գետի շրջանում (անդ 2. Յակոբսեն EAC I 239. էշնունննան տեղայնացվում է ավելի հարավում)։ Յատկանշական է, որ մոտավորապես միևնույն շրջաններում ասուրական մի արձանագրության մեջ (Ն.Ք. XIX դար) հիշվում է Արմանի երկրանունը (RLA I 241), այսինքն այստեղ ևս նկատվում են քննարկվող անվանաբանական տարրի Արամ/Արմ-ն բնութագրական տարբերակները (այս երկրանունը հիշվում է նաև ավելի ուշ)։ Յետազոտողները հատուկ նշում են, որ բերված տեղանունները այստեղ ավելի ուշ հայտնված արամեացիների հետ կապելու փորձերը անհիմն են (Թյուրո-Դանժեն 1911, 199. Ֆինկելշտայն 1955 2, ծան. 13. Գելբ 1961, 28. Կիֆիշին 1965, 66), իսկ Ֆ.Թյուրո-Դանժենը և Ա.Կիֆիշինը գտնում են, որ այստեղ հիշվում է Յայաստանի Արմենիա անվան հնագույն ձևերը և աղբյուրը, նույնը և Վ.Օլբրայտը ասուրական Արմանի համար (հղ. ըստ UET I 80)։

Ն.Ք. XXII դարում շումերական իշխան Գուդեայի մի արձանագրության մեջ, ինչպես ասվել է, հիշվում են Մեննուա լեռները (RISA 184-185. ANET 269), որոնք տեղայնացվում են, ինչպես և Արամե երկիրը, Յյուսիսային Միջագետքում։ Ա.Կիֆիշինը, ի թիվս այլ բազմաթիվ անվանաբանական ընդհանրությունների, նշում է Արամ(ե) և Մեննուա տեղանունների համապատասխանությունը ուրարտ. Արամու և Մինուա (Մեննուա) արքայանուններին, որը կարող է ցույց տալ նրանց միևնույն լեզվական հիմքին պատկանելը։ Մեննուա լեռները համապատասխանում են Յովսեպոս Փլավիոսի կողմից հիշվող Մինյուաս երկրին, որից վերև՝ հյուսիս գտնվում էր ջրհեղեղի ժամանակ մարդկանց ապաստան դարձած Բարիս, այսինքն՝ Կորդվաց Արարադ, ներկայումս Ջուդի-դաղ լեռը («Յնախոսություն» I 95, ըստ Նիկոլայոս Դամասկոսցու)։ Այս երկիրը նույնացնում են աստվածաշնչյան Միննի թագավորության (որին, Արարատի և Ասքանասի հետ կոչ է արվում պատերազմել Բաբելոնի դեմ՝ Երեմիա LI, 27) և ասորեստանյան արձանագրությունների Ման(ն)ա երկրի հետ (Ուրմիա լճից արևելք և հարավ տարածվող շրջաններ, տես Ն.Յարությունյան 1985, 134-135)։ Թեև այս նույնացումը, գոնե տեղայնացման առումով, կարծես այնքան էլ չի համապատասխանում բերված տվյալներին, բայց կարելի է հիշել, որ Մաննա երկրից հայտնի են Արմաիդ (տարբերակ՝ Արմեդ) և սրա հետ նույնացվող Ուրմե(յա)տե տեղանունները (անդ, 37-38) համադրելի արմ-/ուրմ- տարրով մյուս անվանումների հետ և Մաննայի մերձակայքում՝ Ալլաբրիա երկիրը կամ քաղաքը, բալկանյան (թրակյան) քաղաքանուններին բնորոշ «բնակավայր» իմաստով վերջավորությամբ (Կարագյոզյան 1981), այսինքն այստեղ, գոնե Ն.Ք. I հազարամյակում ի հայտ են գալիս հին հնդեվրոպական անվանաբանության, ապա և թրակյան տարրերը։

Վերևի քննությունը ցույց է տվել մինյուացի արգոնավորդ Արմենոսի և ուրարտ. Մինուա ու Արամու արքայանունների միևնույն՝ հնդեվրոպական ծագումը։ Նույն անվանաբանական տարրերը, որոնք այսպիսով առաջին անգամ ի հայտ են գալիս Ն.Ք. III հազարամյակից,

պետք է ցույց տան միևնույն հնդեվրոպական ցեղերի նախնիների և ազգակիցների տարածվածությունը Յյուսիսային Միջագետքում և նույնիսկ ավելի հարավում արդեն այդ դարաշրջանում և հնարավոր է ավելի վաղ: Ակնհայտ է վերոհիշյալ Արամ- անվանաբանական տարրի կապը Յյուսիսային Միջագետքի հին բնակչության մի որևէ խմբի հետ: Արրամու քաղաքը, որը նույնացվում է Նարամ-Սուենի Արամեի և Շուլգիի Արամիի հետ, բաբելոնյան առևտրական պայմանագրում տեղայնացվում է SU.BIR երկրում (Ֆինկելշտայն 1955, 1. Գելբ 1956, 387): Այս երկրի (այլ անունով՝ Շուբարտու) բնակիչները միջագետքյան աղբյուրներում հանդես են գալիս որպես սուբարեացիներ (տեղի մինչխուռիական բնակիչներ), որը, կարծում են, կամ տարբեր լեզուների կրողների հավաքական անվանում է (Ֆինկելշտեյն 1955, 7), կամ մեկ էթնիկական ամբողջության՝ որտեղ եղել են նաև այլ լեզուների կրողների անուններ (Գելբ 1956, 389-390): Ի.Գելբի բերած սուբարեական անուններում դժվար է բացահայտ հնդեվրոպական տարր առանձնացնել, բայց հնարավոր էր հնդեվրոպացիների ներթափանցումն այստեղ այլ շրջաններից կամ նույնիսկ նրանց շատ ավելի վաղ դարերում այստեղ գտնվելը և հետագա տեղաշարժը, որի հետևանքով միայն փոքրաթիվ հետքեր են հայտնաբերվում տեղի անուններում:

Վերևում խոսվել է Արամ անվան թերևս բարբառային տարբերակ հանդիսացող Ուրումու և ուրումեացիներ անվանումների մասին: Ասորեստանի արքա Թիգլաթպալասար I-ի (Ն.Ք. XII-XI դդ.) արձանագրություններում հիշվում է 4000 ուրումեացիների և կասկեացիների՝ խեթական երկրի (այսինքն Յայկական լեռնաշխարհից արևմուտք ընկած շրջանների) անհնազանդ մարդկանց մասին, որոնք նվաճել էին Ասորեստանին ենթակա Շուբարտուի բնակավայրերը: Նույն մարդիկ հիշվում են նաև որպես ուրումեացիներ և աբեշլացիներ, իսկ Աշուրնածիրպալ II-ի (Ն.Ք. IX դ.) տարեգրության մեջ Ներքին Ուրումուն հիշվում է որպես Նաիրի երկրի մարզ (АВИИУ 10, 11,12, 13, 23), որը տեղայնացվում է Վանա լճից հարավ-արևմուտք, Տիգրիսի վերին հոսանքներում (Դյակոնով 1981, 52. Ն.Յարությունյան 1985, 212): Սրանց հետ համահնչուն է և Ուրմե տեղանունը Ուրարտուում: Կասկերը և աբեշլացիները անվանաբանորեն ակնհայտորեն համապատասխանում են խեթական թագավորության հյուսիսարևելյան շրջանների Կասկա երկրի և աբխազական Ապսիլ- (Աբսիլ, Ափշիլ, Ապշիլ) ցեղանվանը, այսինքն պետք է կապվեն հյուսիսարևմտակովկասյան տարրի հետ: Ուրումեացիների, աբեշլացիների (կասկեացիների) և մուշկերի շարժումները Ն.Ք. XII դարում, հաշվի առնելով ուրումու-արմեն (հայ) նմանությունը և մուշկերի հնդեվրոպական բնույթը, հաճախ քննարկվել են որպես հայկական տարրի առաջին հիշատակություններ Յայկական լեռնաշխարհում:

Բայց հետաքրքիր է, որ Ուրումու անվանումը ևս ի հայտ է գալիս արդեն հին միջագետքյան աղբյուրներում: Նարամ-Սուենի դեմ տարբեր երկրների ապստամբության մասին պատմող մի վիպական տեքստում

հիշվում է Ուրումու երկիրը (RISA 140-141), որը հավանաբար անվանաբանական մակարդակով կապված է ուրումեացիների հետ, քանի որ նույն տեղում պատմվում է նաև Ապիշալի (hմմտ. աբեշլացիներ) արքա Ռիշ-Ադադի մասին (Գելբ 1935, 6, ծան. 62. Դյակոնով 1959, 232, 235, ծան. 117. hմմտ. RISA, 140-141): Այս երկրները տեղայնացվում են Տիգրիսի և Վանա լճի միջև (Ի.Գելբ), կամ կասկածով՝՝Էլամում (Ի.Դյակոնով):

Կարելի է պատկերացնել, որ, անկախ իրենց տեղայնացումից, ուրումեացիների և աբեշլացիների որոշ հատվածներ արդեն Ն.Ք. III հազարամյակում անցել էին Միջագետք կամ հարակից շրջաններ և իրենց անունները թողել տեղանուններում: Ասորեստանյան աղբյուրը նշում է ուրումեացիների ներթափանցումը արևմտյան կամ հյուսիս-արևմտյան երկրներից Ն.Ք. XII դարում, և կասկ-աբեշլացիների հետ կապն էլ ցույց է տալիս նրանց սկզբնական տեղայնացումը խեթական պետության հյուսիսարևելյան շրջաններում: Մյուս կողմից, եթե իրոք *ճիշտ է հին Ուրումուի տեղայնացումը Վանա լճի և Տիգրիսի միջև*, ապա այն պարզորոշ համապատասխանում է ուրարտ. Ուրմեին: Այս հակասությունը կարող է լուծվել ցեղերի տեղաշարժերի տարբեր պատմական հնարավորությունների քննարկմամբ, բայց սույն աշխատանքի տեսակետից կարևոր են ոչ թե նրանց սկզբնական տեղայնացման և տեղաշարժերի ժամանակագրության խնդիրները, այլ հին աքադական և ուշ ասորեստանյան անվանումների նույնականությունը և նրանց հավանական կապը միևնույն էթնիկական տարրերի հետ: Հետաքրքիր է, որ հին Սուբիր և Շուբարտու անվանումները հետագայում պահպանվել էին Շուբրիա երկրանվան մեջ, իսկ Ուրմեն տեղայնացվում է այդ շրջանում (Աղձնիք, Սասունի լեռներ):

Աքադական հնագույն աղբյուրները հիշում են Արմանում տեղանունը (երկիր-քաղաք), փոխկապակցված Էբլայի (Իբլա) հետ, որի և հայերի արմեն ցեղանվան հնարավոր կապի վերաբերյալ լայնածավալ գրականություն է ստեղծվել (տես Բարսեղյան 1964. Իվանով 1983, 32-33. վերջերս՝ Մովսիսյան 1993. Մատթեոսյան 1994 և այլն): Նարամ-Սուենի արձանագրություններում հիշվում է նրա հաղթանակը Արմանումի և Իբլայի դեմ (տես RISA 138-141. UET I 75 հտն. IRSA 106, 107-108, 111): Այս երկու տեղանունների միասնական հիշատակությունը նմանվում է բուն էբլայական տեքստերում Էբլայի և Արմիի միասնական հիշատակությանը (Գարելլի 1985, 284-286), ուր նորից ի հայտ է գալիս -ն- տարրն ունեցող և չունեցող նման անվանումների որոշակի համապատասխանությունը: Ի միջի այլոց, էբլայական տեղանվանաբանության մեջ հայտնի են նաև Ար'ամիգգ(ու) և Ար'ամու անվանումները (Աստուր 1988, 553):

Որոշ հայ հետազոտողներ Արմանում-Արմին արիեստականորեն փորձում են տեղայնացնել Հայկական լեռնաշխարհում, նրան, այսպիսով, հայկական բնույթ վերագրելու համար: Պետք է նշել, որ երկրի

հայաստանյան տեղայնացումը չի կարող ապացուցել, իսկ ոչ հայաստանյանը՝ ժխտել նրա բնակչության և անվան հայկական կամ հնդեվրոպական բնույթը: Արմին և Արմանումը հայերի նախնիների հետ կապելու փորձերը խստորեն քննադատվել են Ի.Դյակոնովի կողմից, թեև հեղինակը նշում է, որ և Արմանումը, և արամեացի (ու արմեն) ուշ ցեղանունները կարող էին ծագել այս շրջանի ար(ա)մ- տարրը պարունակող հնագույն անվանումներից (Դյակոնով 1985, 336-337):

Ըստ արձանագրությունների, էբլան և Արմանումը կործանել է Նարամ-Սուենը, բայց էբլայի գրավման մասին հիշում է և Սարգոն I-ը (Ն.Ք. XXIV դար, տես IRSA 99): էբլայի արխիվի կործանումը սկզբում գիտնականները ևս վերագրում էին Նարամ-Սուենին, բայց այժմ թվագրում են ավելի վաղ (հարցի պատմությունը տես Աստուր 1988, 546, ծան. 2-4. 1992. Բեռնալ 1991, 211-213):

Աքադական տեքստերի Արմանումի և էբլայական Արմիի նույնացման հիման վրա որոշակի հետևություններ են արվել: Սակայն ներկայումս կարծիք կա, որ Նարամ-Սուենի հիշատակած Արմանումն ու էբլան պետք է տեղայնացվեն Միջագետքում, Տիգրիսից արևելք, Փոքր Զաբից հարավ, որտեղ այլ աղբյուրների համաձայն նույնպես հիշվում են այդ անուններով «քաղաքներ» (հմմտ. էբլա անվան հիշատակությունը անդրտիգրիսյան շրջաններում. մեկ այլ տեքստում՝ «էբլայից մինչև Բիտ-Նանիպ արմանացիների երկիրն է» և այլն. տես Աստուր 1992, 29 հտն. ուր հղվում են նաև նրա ավելի վաղ աշխատանքներն այդ թեմայով. այս շրջանների Արամ- և Արմանի տեղանունների մասին տես վերը):

Անկախ տեղայնացումից, ակնհայտ է որ Արմանում և Արմի անվանումներով քաղաքները գտնվել են նույնական կամ տարբեր էբլաների մոտ: Նարամ-Սուենը, հաղթելով Արմանումն ու էբլան, հիշում է միայն Արմանումի թագավորին, որին գերում է, իսկ Արմին սկզբնապես ուներ իր թագավորը, իսկ հետագայում՝ էբլայի փոխարքա: Այս քաղաքների մերձավորությունը և այսպիսի կապը շատ նման է այս աշխատանքում քննարկված «սև» և «սպիտակ» անուններով իրար հետ որպես փոխկապակցված ամբողջություններ հանդես եկող հնդեվրոպական քաղաքներին (հմմտ. Յռոմ-Ալբա), ընդ որում Արմին և Արմանումը համադրելի են հնդեվրոպական *rmo-, իսկ էբլան՝ *bhla (*bhel- «սպիտակ, բաց գույն») կամ նույնիսկ *albh- (դրափոխությամբ) նախաձևերի հետ: Յատկանշական է, որ միջագետքյան արձանագրություններից հայտնի են Eblaitu դիցուհին (անդ, 30, ծան. 34) և Armannu աստվածը (Աստուր 1967, 161, ծան. 1), որոնք պետք է կապվեն այդ քաղաքների հետ: Ընդհանրապես Պ.Մաթիեն գտնում է, որ էբլան հիմնադրվել է շումերների կողմից, իսկ ըստ Մ.Աստուրի էբլայական տարածքների որոշ տեղանուններ՝ այդ թվում և հենց էբլան և Ալիշալը (հմմտ. աբեշլացիներ), որոնք կրկնում են հին միջագետքյան անունները, Սիրիա են անցել Շումերից (Աստուր 1988, 551):

Նարամ-Սուենի գերած Արմանումի թագավորի անունը ճշտված ձևով կարդում են Ri-is Adad (IRSA 108. հմմտ. UET I 75): Յետաքրքիր է,

որ նույն անունն է կրել և Ապիշալի արդեն հիշված արքան (Միջագետքում), որը կարող է նորից ինչ-որ կապեր ցույց տալ այդ երկրների միջև: Հայերենում և Հայկական լեռնաշխարհի հին լեզուներում, ինչպես ասվել է, բառը չէր կարող սկսվել ր-ով, իսկ Ադադը ամպրոպի և փոթորկի աքադական աստվածն էր: Տեսականորեն թերևս հնարավոր է, որ այդ անունով հաղորդվեր ամպրոպի աստծու նաև այլ, այլալեզու անունը (հատկապես շումերա-խուռիական Թեշուբ), ինչպես արվել է հետագայում, բայց դա կասկածելի է, և այս անունն ամենայն հավանականությամբ սեմական է: Չնայած դրան, Էբլա, Արմի և Ապիշալ, ինչպես և միջագետքյան նման տեղանունները կարող էին գալ խորը հնությունից կամ կապվել Հայկական լեռնաշխարհի հին բնիկների հետ, որոնք Ն.Ք. III հազարամյակի սկզբում գրավել էին Սիրիան և Պաղեստինը (տես ստորև): Նարամ-Սուենից մի քանի դար հետո գրված խեթական մի արձանագրության մեջ (KBO III 13) պատմվում է Նարամ-Սուենի վրա 17 երկրների թագավորների միացյալ հարձակման մասին, որոնց թվում հիշվում է Արմանումի հետ նույնացվող Արմանիի արքայի անունը՝ Madadina (հայագիտական գրականության մեջ սովորաբար հիշվել է այս անվան Մադակինա ընթերցումը, որն ուղղվում է ըստ Ի.Գելբի): Այս անունը սուբարեական է, հմմտ. Madatina (Գելբ 1944, 103. 1956, 388):

Հաշվի առնելով բերված անվանումների կապը հնդեվրոպական *rēmo-ի և հայ. Արամի հետ, Հյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում ես կարելի է փորձել գտնել հնդեվրոպական *arg'-ի հետքերը: Տեսականորեն այս արմատի հետ համեմատելի են, օրինակ, խուռիական Առապխե քաղաք-պետության Արզուխինա երկրամասի (խուռիական ածանցով), իսկ Հյուսիսային Սիրիայում՝ Արգիա քաղաքի անունները (սրանց տեղայնացման վերաբերյալ տես օրինակ ИДВ II 76. Ավետիսյան 1984ա, 78):

Այսպիսով, Ար(ա)մ- տարրը պարունակող անվանումները հայտնի են Միջագետքում և Սիրիայում սկսած Ն.Ք. III հազարամյակի կեսերից, ապա ավելի ուշ՝ Հայկական լեռնաշխարհից, որոնք, արդեն հայկական ու վրացական ավանդությունների տվյալներով հասնում են մինչև Արևելյան Հայաստան (Արամանյակ, Արամ) և Վրաստան (Արմազի): Հայկական լեռնաշխարհի հարավի համապատասխան անվանումները (Արամու, Արամալե և այլն) ակնհայտորեն ավելի հարավային նույնական անունների ազգակիցներն են, և բացառվում է նրանց պատահական նմանությունը (հմմտ. հյուսիսմիջագետքյան, սիրիական և Հայաստանի հարավի հատկապես առասպելաբանական անվանաբանության մյուս ընդհանրությունները): Բազմաթիվ հեղինակներ, ինչպես ասվել է, Հայաստանի Արմենիա անվանումը կապված են համարում առավել վաղ հիշվող այս ձևերի հետ, և ուղղակի տրամաբանությունը դեմ է նրանց առանձնացումն իրարից:

Տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ հին Միջագետքի և Սիրիայի այս անվանումները հնդեվրոպական չեն և հետո են մտել հնդեվրոպական ու հայկական անվանաբանության մեջ: Բայց

հնդեվրոպական Արամ, Արիմ, Արմ- ձևերը ծագում են *rēmo-ից, որը միայն որոշ լեզուներում է հետագայում ստացել նախաձայն ա-ն (հմմտ. հին հնդ. Ռամա, որը չէր կարող ծագել Արամ ձևից), իսկ *rēmo-ի և *arg'-ի հակադրությունը պարզորոշ հնդեվրոպական է: Այսպիսով, հավանական է միջագետքյան և սիրիական նշված անունների ծագումը այնպիսի մի հնդեվրոպական լեզվից, որին բնորոշ էր ր-ից առաջ ա-ի հավելումը:

Հնդեվրոպական *rēmo-ն ածանցյալ կազմություն է, *rē- արմատով և *-mo- ածանցով, որը հնդեվրոպական առասպելաբանության տվյալներով իմաստավորվում է որպես «մուգ, սև», հակադրված *arg'- «սպիտակին»: Այդ հակադրությունը լավագույնս դրսևորվում է Արամալե տեղանվան, Արամու արքայանվան և Արծաշքու ու արծ- տարրը պարունակող մյուս անվանումների կապի մեջ, որը դրսևորվում է նաև ուրարտական այլ անուններում: Հայկական առասպելաբանության տվյալներն են, որ կարող են բացատրել աստվածների արքա Արամիշի հիշատակությունը: Նախաձայն ա-ի հավելումը ևս բնորոշ է հատկապես հայերենին և ծագումնաբանորեն ու տեղայնացմամբ մերձավոր հնդեվրոպական լեզուներին:

Ա.Մովսիսյանը իր մի անտիպ հոդվածում միջագետքյան Արամ-տեղանունը տեղայնացնում է Ուրարտուի հարավի Արամալե-Արմարի(յա)լի երկրում: Անկախ այս տեղայնացումից, որը հավանական չէ, պարզ է Արամալեի հայկական բնույթը, և հեղինակն էլ հիշում է, որ այստեղի տեղանունների մեծ մասը հնարավոր է ստուգաբանել հայկական հիմքերով (ըստ Ջահուկյան 1988):

Աստրեստանցյան Արամալե տեղանվան վերջին մասը կարելի է կապել ուրարտ. հոգնակիության -li ցուցիչի հետ, և այն այսպիսով կարող է իմաստավորվել որպես «Արամ(ա)ներ»: Ինչպես ասվել է, Յ.Մարկվարտը հայ. Արամ ձևը կապված էր համարում հուն. Արիմների հետ, ուր տեղի է ունեցել Զևսի և Տիփոնի մենամարտը, և այստեղ կարող էր լինել այդ առասպելական կռվի տեղայնացումներից մեկը: Եվ իրոք, Հայկի և Բելի ճակատամարտը, որը որոշակիորեն համապատասխանում է Արամի և նրա հակառակորդի, ապա և Զևսի ու Տիփոնի կռվին, տեղայնացվում է Վանա լճից արևելք, Հայոց ձորում, այսինքն այնտեղ, ուր պետք է որ գտնվեր Արամալե- Արմարիլին (Ն.Հարությունյան 1985, 31, 38): Արմարիլիում հիշվում են Ա(յ)ալե, իսկ ավելի արևմուտք՝ Այադու տեղանունները, որոնք համեմատվում են հայ ցեղանվան, և ուրեմն նաև Հայկի հետ: Հայկի զորքերի մի մասի հրամանատարն էր նրա որդի Արամանյակը, որի անունն արդեն համապատասխանում է Արամին: Զևսի և Տիփոնի առասպելի տարբերակներից մեկում, ինչպես ասվել է, Զևսի օգնականն է Կադմոսը, հայկական առասպելում՝ Հայկի նույնանուն թոռն ու օգնականը, Կադմեաց տուն մարզի, ուրարտ. և ասուր. Կադմուխի երկրի էպոնիմը: Այսպիսով ակնհայտ է Արամալեի ու Արիմների, ապա նաև հնդեվրոպական *Rēmo-ի *Arg'-ի հակառակորդի կապը: Ինչպես ասվել է, Կադմուխիի հետ էին դաշնակցել Ն.Ք. XIV դարի վերջին այստեղ

տեղաշարժված ախլամուները, որոնց հաղթել էր Ադադնիրարի I-ը (Ավետիսյան 1984, 35): Հայկի ու Բելի առասպելում Հայկը, Արամանեակը և Կադմոսը անվանական մակարդակով համապատասխանում են Այադու, Արամալե և Կադմուխի ցեղատեղանուններին, տեղայնացված հարևան տարածքներում: Սա ցույց է տալիս նաև, որ ախլամուները հենց այստեղ պետք է որ ձեռք բերեին արամեացի՝ «Արամ երկրի ցեղ» կոչումը և հաստատում նրանց ցեղանվան ու առասպելաբանական ծննդաբանության կապը Արամի առասպելի հետ:

Էբլայի անվանաբանության մեջ որոշ անուններ ենթաշերտային են, պահպանված տեղի հնագույն, ոչ սեմական լեզվից: Հատկանշական է, որ Էբլայի դիցարանը գլխավորում էին Կուրա (ենթաշերտային անուն է), Ադա (համապատասխանում է աքադական ամպրոպային Ադադին) աստվածները և Արևի աստվածուհին (սեմ. Շամաշ. տես Արկի 1992, 7): *Այս կառուցվածքը ուղղակի համընկնում է ուրարտական մեծ աստվածների եռյակին՝ Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի (համապատասխանաբար՝ գլխավոր, ամպրոպային և արևի աստվածներ), որոնք, ինչպես ասվել է, այլևայլ կապեր են դրսևորում հայկական ազգածին նահապետների կերպարների և հնդեվրոպական այլ եռյակների հետ:* Կուրա դիցանվան համար ևս հնարավոր է հնդեվրոպական և ուրարտական կապերի որոնումը (այս կապերը կլուսաբանվեն առանձին աշխատանքում):

Ըստ Ա.Մովսիսյանի, Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջաններում էր տեղայնացվում շումերական վիպական աղբյուրների Արատտա երկիրը (Մովսիսյան 1992), որի անվանումը պարզորոշ կերպով համեմատելի է Արա Գեղեցիկի անվան համար վերականգնվող *rəto- նախաձևի հետ: Հաշվի առնելով ուրարտ. Խալդիի և Արա Գեղեցիկի ֆունկցիոնալ ընդհանրությունները, այս երկիրը հնարավոր է տեղայնացնել Խալդիի պաշտամունքի կենտրոն Արդինիի շրջակայքում (Մեծ Զաբի վերին հոսանքները): Հատկանշական է, որ Արատտան կոչվել է «սուրբ օրենքների երկիր», որը կարող է հիմնավորել տեղանվան կապը տիեզերական կարգը խորհրդանշող հնդեվրոպական *ar(ə)to-ի հետ (անդ, 30-31, ծան. 6, ըստ Հ.Մարտիրոսյանի. հմմտ. նաև Արատտա և Ուրարտու անվանումների որոշակի նմանությունը. Արատտայի հնարավոր կապի մասին *ar-to- նախաձևի հետ, որի տարբերակն է *rəto-ն, տես Գամկրելիձե, Իվանով 1989, 36, ծան. 95. Արդինիի նույն արմատից ծագման վերաբերյալ՝ Զահուկյան 1986, 49-50. Ա.Պետրոսյան 1991, 105-107): Այսպիսով, Հայկական լեռնաշխարհի և Հյուսիսային Միջագետքի հարակից շրջաններում թերևս ի հայտ է գալիս հայոց մեկ այլ ազգածին նահապետի՝ Արամի որդու անվան տեղանվանական հնագույն զուգահեռը:

Միջագետքի, Սիրիայի և Հայկական լեռնաշխարհի հարակից շրջանների հնագույն բնակչության վերաբերյալ եղած ժամանակակից պատկերացումները մեծ չափով ենթադրական են և հենվում են փոքրաքանակ փաստերի վրա: Կարծում են, որ Միջագետքում մինչև շումերերենը խոսել են մեկ՝ նախատիգրիսյան (այսպես կոչված «բանանային») կամ երկու՝ նաև «նախաեփրատյան» լեզվով: Ենթաշերտային տարրն ի հայտ է գալիս հատկապես շումերական մշակութային տերմիններում: Շումերներն այստեղ հաստատվել են հավանաբար Ն.Ք. V հազարամյակի վերջերից, արևելասեմական տարրը (աքադերենի կրողները)՝ նույնպես շատ վաղուց, թերևս Ն.Ք. III հազարամյակի սկզբներից (ИДВ I 90 հտն.): Հյուսիսային Միջագետքը և Հայկական լեռնաշխարհի հարավը գոնե Ն.Ք. III հազարամյակի կեսերից բնակեցված է եղել ըստ երևույթին սուբարեական ցեղերով (Գելբ 1944, 33-34):

Ն.Ք. III հազարամյակի կեսերից հետո այստեղ տեղի են ունենում նշանակալի փոփոխություններ: Աքադական դինաստիան միավորում է Միջագետքը և նվաճում մեծ տարածքներ արևմուտքում և հյուսիսում: Ն.Ք. XXIII դարի վերջում հյուսիսից Միջագետք են ներխուժում և որոշ ժամանակ այստեղ իշխում կուտիները: Ն.Ք. III հազարամյակի վերջում Սիրիայից Միջագետք են անցնում արևմտասեմական ցեղերը (ամորեացիները) և որոշ տեղերում հաստատում իրենց դինաստիաները: Նրանց հատկապես երկրորդ ալիքը անցնում է ավելի հյուսիսային շրջաններով և հաստատվում նաև Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում (Գելբ 1961, 45. Ավետիսյան 1994, 239-240): Հյուսիսային Միջագետքում սուբարեացիների լեզուն պահպանվել էր մինչև Ն.Ք. III և II հազարամյակների սահմանը: Ն.Ք. III հազարամյակի վերջերից այստեղ են թափանցում (կարծում են Հայկական լեռնաշխարհից և ավելի հարավ-արևելք ընկած շրջաններից) խուռիական ցեղերը, որոնց ևս այդ ժամանակներից սուբարեացիներ են անվանում: Սուբարեական նախախուռիական անունները պատկանում են հիշյալ «բանանային» տիպին (Խաչիկյան 1985, 6, 132, ծան. 1. ИДВ I 239): Հետագայում խուռիները զբաղեցնում են մեծ տարածքներ Հյուսիսային Միջագետքում, Սիրիայում, Հայկական լեռնաշխարհում և ավելի արևմուտք ընկած շրջաններում: Հատկանշական է, որ Միջագետքի և Սիրիայի Արրամու և Արմանում անվանումները համարվում են սուբարեական և թերևս անհայտ ծագման (Գելբ 1956, 387. 1961, 35):

Սիրիայի հնագույն բնակչության լեզուն տեղի հին անվանումների հիման վրա համարվել է անհայտ ծագման: Սրանց հաջորդել են արևմտասեմական, ապա՝ խուռիական ցեղերը (Գելբ 1961, 40): Ավելի նոր արտահայտված այլ կարծիքի համաձայն Հյուսիսային Սիրիայի հնագույն անվանաբանությունը նույնպես սեմական է, և Սիրիան ու Պաղեստինը եղել են սեմական լեզուների ձևավորման տարածքը

(Աստուր 1988, 555):

Հայկական լեռնաշխարհից արևմուտք ընկած փոքրասիական շրջաններում տարածված է եղել խաթերենը, որը թերևս ազգակից է հյուսիսարևմտակովկասյան ժամանակակից լեզուներին (Իվանով 1985):

Հնդեվրոպական ցեղերի առաջին հիշատակությունները ևս հայտնի են Հայկական լեռնաշխարհին հարակից շրջաններից (Փոքր Ասիա, Հյուսիսային Միջագետք, Սիրիա): Կարծիք կա, որ կուտիները հնդեվրոպական (թոխարական) ցեղ են եղել (Գամկրելիձե, Իվանով 1989): Արդեն Ն.Ք. III և II *հազարամյակների սահմանից*, առաջին իսկ գրավոր տեքստերում Փոքր Ասիայում ի հայտ են գալիս անատոլիական լեզուների հետքերը, որոնք XVII դարից ավանդված են գրավոր հուշարձաններով: Քիչ ավելի ուշ, Ն.Ք. II հազարամյակի կեսերից խուռիական Միտաննի պետության իշխանավորների անուններում և այլուր բացահայտվում է արիական, թերևս՝ հնդարիական տարրը, որը երևում է նաև Բաբելոնում իշխած կասիտների որոշ անուններում:

Քննարկվող տարածքներում նախագրավոր դարաշրջանը բնորոշվում է հետևյալ հիմնական հնագիտական մշակույթներով: Ն.Ք. VI հազարամյակում Միջագետքում տարածված էր հասունյան մշակույթը, որի հաջորդ փուլն է ներկայացնում սամարյան մշակույթը: Ն.Ք. V *հազարամյակից հարավային* Միջագետքում ձևավորվում է ուբայդյան մշակույթը, որի կրողներին նույնացնում են շումերների հետ (սրանց «նախահայրենիքի» տեղայնացման հարցը բավարար լուծում չունի): Հյուսիսային Միջագետքում Ն.Ք. VI հազարամյակի վերջից հասունյան ցեղերին փոխարինում են հալաֆյան մշակույթի կրողները, որոնց հուշարձանները տարածված են նաև Հյուսիսային Սիրիայում և Հայկական լեռնաշխարհի հարավում: Հալաֆյան մշակույթը կապեր է դրսևորում փոքրասիական, ավելի հին և զարգացած Չաթալ-հյույուքի և Հաջիլարի (Ն.Ք. VII-VI *հազարամյակներ*) հետ, և կարող է դիտարկվել որպես ինչ-որ չափով նրանց շարունակությունը: Այն ըստ երևույթին ոչնչացվում կամ կլանվում է Ն.Ք. V հազարամյակի վերջում ուբայդյան մշակույթի կրողների կողմից (Մելլարտ 1982, 64 հտն., 112 հտն. 121 հտն.. ИДВ I, 66, 74-78): Տեսականորեն հնարավոր է հասունյան և հալաֆյան մշակույթները վերագրել հիշյալ նախատիգրիսյան և նախաեփրատյան լեզուների կրողներին, կամ հալաֆյանը՝ հնդեվրոպացիներին (տես ИДВ I 92. Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 891-892): Ն.Ք. IV *հազարամյակում Միջագետքում իշխում է ուրուկյան* մշակույթը, որն իր զարգացման վերջին փուլում (Ուրուկ IVA) տարածվում է Հյուսիս-արևմտյան Իրանում, Հյուսիսային Միջագետքում, Սիրիայում և Հայկական լեռնաշխարհի հարակից տարածքներում (Ն.Ք. XXXIII-XXXI դդ.): Հաջորդ փուլում հյուսիսային տարածքներում այդ մշակույթի օջախները լքվում են կամ կործանվում և նրանց փոխարինում է կուր-արաքսյան մշակույթը:

Այս աշխատանքի տեսակետից կարևոր են Հայկական լեռնաշխարհի վաղ հնագիտության տվյալները, որոնք առավել

մանրամասնորեն կքննարկվեն: Ստորև ներկայացվող տեսակետը թեև դեռևս չի հիմնավորվել մեկ ընդգրկուն աշխատանքում, բայց հիմնականում ընդունվում է վաղ հնագիտության հայ մասնագետների կողմից: Այն շարադրվում է ըստ հնագետ Պավել Ավետիսյանի, որը սիրալիր կերպով, հատուկ այս աշխատանքի համար մի փոքր վերլուծական տեքստ է ներկայացրել:

Ն.Ք. V-IV հազարամյակներում Անդրկովկասում նոր քարեդարյան շրջանից հետո ծնավորվում են էնեոլիթյան (պղնձե-քարեդարյան) նյութական մշակույթի երկու հյուսիսային և հարավային համալիրներ (համապատասխանաբար Կուրի և Արաքսի ավազաններում): Ն.Ք. IV հազարամյակի կեսից Անդրկովկասում և Հայկական լեռնաշխարհում իշխում է վաղ բրոնզեդարյան, այսպես կոչված կուր-արաքսյան մշակույթը: Վերջինիս տնտեսա-մշակութային տիպը երկրագործական-անասնապահական է, առաջատար է երկրագործությունը: Հայտնի են ստացիոնար, բազմաշերտ բնակատեղիներ, արտաքին ազդեցության հետևանքով կտրուկ փոփոխություններ չեն նկատվում: Սփռման հիմնական ձևն է մեկ խոշոր բնակավայրից ծագած արբանյակ բնակատեղիների առաջացումը: Բնութագրական է ներամփոփ, հավասարաչափ զարգացումը: Տնտեսությունը բնութագրվում է որպես «զարգացած», սակայն սոցիալական շերտավորման ցցուն արտահայտված, բևեռացված որևէ դրսևորում չի փաստվում: Զարգացման տեսակետից առավել ինտենսիվ է վերջին Ն.Ք. 3000-2500 թթ. ընդգրկող փուլը, երբ նկատվում է կուր-արաքսյան մշակույթի տարածումը իր ավանդական սահմաններից դուրս, Հյուսիս-արևմտյան Իրան և արևմուտք՝ մինչև Մալաթիա, ապա և Սիրիա ու Պաղեստին (մոտավորապես Ն.Ք. XXVIII-XXIV դդ. այսպես կոչված «խիրբերտ-կերակյան» մշակույթ, որը նախորդել է էբլայի պատմական, արդեն սեմական դարաշրջանին): Վերջին փուլում նկատելի են նաև այլ տեղաշարժեր՝ Վրաստանում հայտնվում են մեծ դամբարանաբլուրներ, մետաղագործությունը հասնում է նոր աստիճանի: Կուր-արաքսյան մշակույթի ընդարձակման ուղղությունները կարող են կապվել հումքի կարևոր աղբյուրների և մայրուղիների գրավման հետ: Այս տարածման հետևանքով միջագետքյան քաղաքակրթության իրողությունների մուտքը Հայկական լեռնաշխարհ և Փոքր Ասիա կարծես կասեցվում է: Ակտիվանում են կապերը և էթնիկական տեղաշարժերը Փոքր Ասիայի և Բալկանների միջև: Ըստ էության կուր-արաքսյան տարածքը փակել էր անմիջական հաղորդակցությունը Միջագետքի և մյուս շրջանների միջև, որը վերսկսում է նրա անկումից հետո:

Կուր-արաքսյան մշակույթին հաջորդող միջին բրոնզի առաջին և երկրորդ փուլերում պատկերը կտրուկ փոխվում է: Տնտեսա-մշակութային տիպն անասնապահական է: Բնակատեղիներ չեն փաստվում: Հանդես են գալիս տարբեր մշակութային բլոկներ կազմող տարածքային ամբողջություններ: Կորչում է զարգացման ստաբիլությունը: Տնտեսա-մշակութային տիպի կտրուկ փոփոխությունը,

տեղական մշակութային բլոկների հանդես գալը և մշակութային փոփոխությունների հաճախության աճը, բնակատեղիների լքումը (Վրաստանում նկատվում են ավերածությունների հետքեր), նոր տիպի արտադրության արգասիքների, առաջնորդի թաղման ծեսի հանդես գալը և այլ փաստեր հնարավորություն են տալիս կարծելու, որ այստեղ տեղի է ունեցել այլ ավանդույթների, տնտեսական և արտադրական այլ ստերեոտիպեր ունեցող բնակչության ներհոսք: Հնագիտական գտածոների որոշակի ձևերի և տիպաբանական զուգահեռների համեմատական վերլուծությունը մատնանշում է այս ներհոսքի (Անդրկովկաս) հավանական ելակետը՝ Հյուսիսային Սիրիային հարակից ինչ-որ տարածքներ (մինչև Փոքր Ասիա, ներառյալ Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմտյան հատվածները):

Այսպիսով, այստեղ Ն.Ք. III հազարամյակի կեսերից հետո նստակյաց, խաղաղ, զարգացած բնակչությունը փոխարինվում է ռազմական առաջնորդներով ղեկավարվող շարժուն, այլ շրջաններից ներթափանցած խմբերով: Այս երևույթն անբաժանելի է նույն դարաշրջանում Սարգոնի դինաստիայի նվաճումների և ապա՝ կուտիների, խուռիների, թերևս նաև ամորեացիների արշավանքների պատմությունից, որոնք պետք է գնահատվեն պատմական մեկ միասնական համատեքստում: Կուր-արաքսյան և հաջորդ փուլի (միջին բրոնզ) հնագիտական մշակույթների բացահայտ տարբերությունները, ասվածի հիման վրա պետք է բացատրվեն նոր ցեղախմբերի ներգաղթով:

Արևմտյան գիտության մեջ հնագիտական մշակույթների այս փոփոխությունը Հայկական լեռնաշխարհում և Անդրկովկասում վաղուց ի վեր կապվել է հնդեվրոպական ցեղերի, որոնք սովորաբար տեղայնացվել են արևմուտքում կամ Կովկասից հյուսիս, ներխուժման հետ (տես օրինակ, Բարնի 1958, 169-175. Բարնի, Լանգ, 1971, 85. Լանգ 1978, 76 և այլն): Հայ հնագետների կողմից ցուցադրվել և քննարկվել են հատկապես միջին բրոնզեդարյան «թռեղք-վանաձորյան» մշակույթի հնդեվրոպական կապերը (տես օրինակ Արեշյան 1988. Հովհաննիսյան 1988 և այլն): Վաղ բրոնզեդարից (կուր-արաքսյան մշակույթ) միջին բրոնզեդար անցման վերաբերյալ կան նաև այլ կարծիքներ՝ այդ անցումը համարվել է տեղի մշակույթի օրգանական զարգացման կամ տեղական հիմնաշերտի վրա նոր էթնիկական խմբերի ներհոսքի հետևանք (հարցի գրականությունը տես Քուշնարյովա 1993, 92-93): Պետք է նշել, որ նման երևույթներ՝ հին մշակույթների քայքայում և նորերի ձևավորում, նույն դարաշրջանում (Ն.Ք. III հազարամյակի կեսերից հետո) տեղի են ունեցել մերձսևծովյան բոլոր տարածքներում և՝ հյուսիսում և՝ հարավում (ցիրկումպոնտական գոտի), որոնք անկասկած միասնական, կամ փոխկապակցված գործընթացների հետևանք են և դժվար է այդ համատեքստում կուր-արաքսյան մշակույթի անհետացումը կապել միայն տեղական գործոնների հետ (տես օրինակ, Չերնիխ 1988, 44-45):

Ըստ Գ.Արեշյանի՝ Ն.Ք. III հազարամյակի վերջից ձևավորվում է

կասպից ծովից մինչև էգեյան ծովը տարածվող միասնական մշակութային մի մարզ (Արեշյան, ձեռագիր): Ահա այս մշակույթներն են, որոնք, գոնե մասամբ, մեծ հավանականությամբ կարող են կապվել հնդեվրոպական լեզուների կրողների հետ: Չնայած դրան, ինչպես ասվել է, Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում (Ծոփք, Մալաթիա) կուր-արքսյան մշակույթի հետ միասին վաղուց ի վեր թերևս հանդես է գալիս նաև հնդեվրոպական տարրը: Ն.Ք. III հազարամյակի սկզբում այստեղից պետք է որ կուր-արաքսյան մշակույթը ներթափանցեր Սիրիա և Պաղեստին, և նույնիսկ կարծիք կա, որ այս բնակչությունն է հետագայում Սիրիայից գաղթել հյուսիս-արևմուտք և հիմք դրել խեթական պետությանը (այսինքն եղել է հնդեվրոպական՝ խեթական-անատոլիական, տես Վուլլի 1986, 24 հտն.): Մի այլ կարծիքի համաձայն՝ հնդեվրոպական տարրի հետ է կապվում կուր-արաքսյան մշակույթի տարածումը նաև հարավ-արևելյան ուղղությամբ (Բարնի 1994): Կուր-արաքսյան մշակույթի ընդհանուր բնութագրերը (վառ արտահայտված սոցիալական շերտավորման բացակայություն, խաղաղ, երկրագործական կացութաձև և այլն) դժվար է կապել հնդեվրոպական վերականգնվող կենցաղի և գաղափարախոսության հետ: Բայց նրա մեջ վաղուց ի վեր կարող էր ներդրվել հնդեվրոպական տարրը, իր գաղափարախոսությամբ և հասարակության կառույցով, և այդ մշակույթի տարածումը հարավ-արևելք և հարավ-արևմուտք կարող էր պայմանավորված լինել ոչ թե ինչ-որ ժողովրդագրական պայթյունով, այլ հնդեվրոպական տարրին բնորոշ այդ գործոններով: Ն.Ք. III հազարամյակի կեսից հետո Անդրկովկասի տարածքում կուր-արաքսյան մշակույթը փաստորեն կործանվում է նոր ցեղերի, ըստ երևույթին հնդեվրոպացիների նոր ալիքների ներթափանցման հետևանքով, որոնց գոնե մի մասը նույնպես մինչ այդ որոշ ժամանակ պետք է որ բնակված լիներ միջագետքյան և սիրիական քաղաքակրթությունների հարևանությամբ, թեև նրանց նախնական տարածքները կարող էին լինել այլուրեք, օրինակ, արևմուտքում կամ Կովկասից հյուսիս: Պետք է ավելացնել, որ կուր-արաքսյան ենթաշերտային տարրը պետք է որ նշանակալի հետքեր թողած լիներ հայկական մշակույթում, և հնարավոր է, օրինակ, նրա հետ կապել հայերենի անհայտ ծագման հազարավոր արմատների գոնե մի մասը, հայերենի և քարթվելական լեզուների նույնատիպ քաղածայնական համակարգերը և այլն:

Քննարկելով հայոց և հին հնդեվրոպական ժողովուրդների ազգածագման և հնագույն պատմության խնդիրները, անհնար է խուսափել հնդեվրոպական «նախահայրենիքի» տեղայնացման հարցից: Այն հնդեվրոպաբանության և հնագիտության կարևոր խնդիրներից է և դեռևս բոլորի կողմից ընդունված լուծում չունի: Գիտության ժամանակակից մակարդակի համար այդ հարցը մեծ դժվարություն է ներկայացնում, որի մասին կարող են վկայել առաջարկված տեսակետների բազմազանությունը և հակասականությունը: Միայն 1960-ից հետո առաջարկված որոշ

տեղայնացումները ընդգրկում են Բալխաշ լճից մինչև Հռենոս և Բալթիկ ծովից մինչև Հայկական լեռնաշխարհի ու նույնիսկ Եգիպտոս ընկած տարածքները (տես Մելլորի 1989, 144 էջի քարտեզը): Ստորև համառոտ կերպով կքննարկվեն հին հնդեվրոպացիներին Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից շրջաններում տեղայնացնող որոշ տեսակետներ:

Թ.Գամկրելիձեն և Վ.Իվանովը՝ հնդեվրոպական լեզվի և մշակույթի վերաբերյալ ներկայումս ամենաընդգրկուն մենագրության հեղինակները, հաշվի առնելով հնդեվրոպական և միջագետքյան, առաջավորասիական և կովկասյան հին առնչությունները, լեզվական ու մշակութային բազմաթիվ իրողություններ, հնդեվրոպական նախահայրենիքը տեղայնացնում են Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից տարածքներում: Թերևս հետաքրքիր է նշել, որ այս տեսակետն առաջին անգամ առաջարկվել է դեռևս 1767-ին, հնդեվրոպաբանության նախակարապետ Ջ.Փարսոնսի կողմից, որը եվրոպայի և Ասիայի ազգակից լեզուները կապում էր Նոյի որդի Հաբեթի ժառանգների հետ (Մելլորի 1989, 10): Հետագայում ևս եղել են այդ տեղայնացման կողմնակիցներ: Ըստ Գամկրելիձեի և Վ.Իվանովի, Ն.Ք. V-IV հազարամյակներում այստեղ ի հայտ չի գալիս մի այնպիսի հնագիտական մշակույթ, որը բացահայտ կերպով հնարավոր լիներ համադրել հնդեվրոպացիների հետ, բայց և այնպես որպես այդպիսին դիտարկվում է հյուսիսմիջագետքյան հալաֆյան մշակույթը, որի կապերը Չաթալ-հյույուքի հետ թույլ են տալիս ենթադրել հնագույն հնդեվրոպական էթնոսի նախասկզբնական տեղաշարժը Փոքր Ասիայի կենտրոնական շրջաններից արևելք: Անդրկովկասի համաժամանակյա հնագիտական նյութը որոշակի ընդհանրություններ է դրսևորում Չաթալ-հյույուքի և Հալաֆի հետ: Այստեղ էնեոլիթին հաջորդած կուր-արաքսյան մշակույթն, ըստ հեղինակների, անկասկած ընդգրկել է տարբեր էթնիկական միավորումներ և խմբեր (կարծում են՝ խուռիական, քարթվելական), որոնց թվում պետք է լինեին նաև իրենց նախնական բնակության վայրից արդեն տեղաշարժված որոշ հնդեվրոպական միավորումներ: Արդեն կուր-արաքսյան մշակույթի վերջին շրջանում և հաջորդ էտապում այստեղ ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական տիպի առաջնորդի թաղման ծեսը (մարտակառքի վրա, հետագա դիակիզմամբ. տես Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 890-894): Հեղինակները չեն նշում կուր-արաքսյան դարաշրջանի վերջում տեղի ունեցած մյուս հսկայական փոփոխությունները, բայց նախորդ վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հնդեվրոպացիների հետ համադրելի այս բնակչությունը կուր-արաքսյան դարաշրջանի վերջում հանդես եկած և տեղի բարձր մշակույթը փաստորեն կործանած ցեղերն էին (գոնե ժամանակակից Հայաստանի և Վրաստանի տարածքների համար): Թ.Գամկրելիձեի և Վ.Իվանովի կարծիքը լայնորեն չի ընդունվում մասնագետների, հատկապես հնագետների կողմից: Ընդհանրապես, հեղինակները հնագետներ չեն, և մենագրության հնագիտական մասը կարող է համարվել առավել թույլը

(տես օրինակ Գիմբուտաս 1985. Չերնիխ 1988, 48 հտն. Մելլորի 1989, 182. Սաֆրոնով 1989, 24-27 և այլն):

Ք.Ռենֆրյուն հին հնդեվրոպացիներին ծագեցնում է Չաթալ-հյույուքից, որտեղ սկիզբ է դրվել երկրագործական, արտադրող տնտեսությանը: Այստեղից նրանք, դանդաղ, տնտեսական առաջխաղացման ալիքներով իբր տարածել են երկրագործական տնտեսությունը և իրենց լեզուն (Ռենֆրյու 1987): Հեղինակը քննադատում և մերժում է հնդեվրոպաբանության մեջ ընդունված բազմաթիվ տեսակետներ, բայց իր նոր մե՛կնաբանությունների մեծ մասը անընդունելի է մասնագետների համար (հնդեվրոպական միասնության ժամանակաշրջանի չափազանց վաղ թվագրումը, դանդաղ և խաղաղ տեղաշարժերի տեսությունը, որոշ ոչ հնդեվրոպական համարվող մշակույթների հնդեվրոպականացումը և այլն): 1991-ին հրատարակած մի հոդվածում Ք.Ռենֆրյուն, հենվելով սովետական գիտնականների կողմից առաջարկված նոստրատիկ լեզուների մակրոընտանիքի տեսության վրա, նոր քարեդարյան մշակույթների չորս գոտի է առանձնացնում՝ Լևանտ, Անատոլիա, Զագրոս և թերևս Թուրքմենիա, որտեղից էլ ծագել և տարածվել են նոստրատիկ ընդհանրության լեզուների կրողները (համապատասխանաբար սեմական, հնդեվրոպական, դրավիդյան և ուրալյան), իրենց հետ ծավալելով նաև երկրագործության և անասնապահության սկզբնական, նոր տնտեսական կացութաձևը (հղ. ըստ Կովեն 1994, 184 հտն. հարցի քննարկմամբ. ըստ վերջին հեղինակի, նոր քարեդարյան հեղափոխական տնտեսությունը և համապատասխան կրոնական պատկերացումներն առաջացել են սկզբնապես Լևանտում, ապա արագորեն հասել նշված տարածքները, որտեղից էլ հետագայում ծավալվել են հին աշխարհում. հնդեվրոպացիների տարածումը պետք է լիներ այս ծավալման ուշ ալիքներից մեկը):

Ըստ Վ.Սաֆրոնովի, հնդեվրոպացիների առաջին, նախնական հայրենիքն էր Փոքր Ասիան (Չաթալ-հյույուք, Ն.Ք. VII-VI հազարամյակներ), որտեղից նրանք տեղաշարժվել են Բալկաններ (Վինչա, V-IV հազարամյակներ) և ապա՝ Սլովակիա (Լենձյել և ձագարաձև գավաթների մշակույթ, IV և III հազարամյակներ): Այստեղից էլ նրանք տարածվել են մինչև իրենց բնակության պատմական շրջանները (Սաֆրոնով 1989):

Պետք է նշել, որ հեղինակների մեծ մասը, հետևելով ընդունված տեսակետին, հայերին չի համարում Հայկական լեռնաշխարհի բնիկներ, այլ համեմատաբար ուշ գաղթականներ, որոնք հիմնավորվել են տեղական խուռա-ուրարտական ենթաշերտի վրա: Եվ եթե հայերին Հայկական լեռնաշխարհ էին բերում սովորաբար Բալկաններից (հազվադեպ՝ Հյուսիսային Կովկասից), Գամկրելիձեն և Իվանովը ենթադրում են համեմատաբար փոքր, բայց նույնպես տեղաշարժ, այսինքն ներգաղթ, արևմուտքից, որտեղ մինչ այդ հաստատվել էր հունա-հայ-արիական բարբառային ընդհանրությունը, որն էլ, իր հերթին,

արևմուտք էր անցել իր նախնական՝ հնդեվրոպական տարածքներից (Գամկրելիձե, Իվանով 1984, 912-913, 968-969, ծան. 2)։

Ընդհանրապես, հնագետների շրջանում առավել տարածված է հին հնդեվրոպացիներին Կովկասից հյուսիս, Սև ու Կասպից ծովերի շրջանում և հարակից տարածքներում տեղայնացնելու տեսակետը։ Չնայած դրան, նույնիսկ հնդեվրոպական նախահայրենիքի այդ տեղադրության կողմնակիցները հնդեվրոպական տարրի թափանցումը Հայկական լեռնաշխարհ հաճախ ժամանակագրում են շատ ավելի վաղ, Ն.Ք. IV հազարամյակի կեսից (տես Գիմբուտաս 1985, 188. Վինն 1981. Բարնի 1993 և այլն. Մ.Գիմբուտասի տեսակետի քննադատությունը՝ Մելլորի 1989, 231-233)։

Այս աշխատության մեջ վերականգնված առասպելի անվանացանկի Արամ-, Արմ- տարրերով հնագույն հայտնի անվանումները տարածված են եղել Հյուսիսային Միջագետքում և հարակից շրջաններում, այսինքն՝ հալաֆյան հնագիտական մշակույթի տարածքում, և կարող էին դիտվել որպես հալաֆյան շրջանից մնացած ենթաշերտային անվանումներ։ Բայց միջագետքյան ձևերին հատուկ է նախաձայն ա-ն (հմմտ. Արամ-), որը կարող է բնորոշ լինել ոչ թե հնդեվրոպական միասնության, այլ ավելի ուշ դարաշրջանների, երբ որոշ լեզուներ ձեռք են բերել այդ հատկանիշը։ Տեսականորեն կարելի է ենթադրել, որ հնդեվրոպական ինչ-որ տարրեր մնացել են հալաֆյան մշակույթի տարածման և հարակից շրջաններում, որտեղ և այդ անունները զարգացել են տեղական, հնդեվրոպական միջավայրում։ Բայց այստեղի հին անվանաբանության մեջ դժվար է հնդեվրոպական հավաստի անունների շարքեր հայտնաբերել, որն իջեցնում է այս կարծիքի հավանականությունը։

Ինչպես ասվել է, *rēmo- անվանումով սկզբնապես պետք է որ բնորոշվեին երիտասարդ ռազմիկները, որոնք կարող էին հեռավոր արշավանքների հետևանքով իրենց անունը թողնել այլ երկրներում։ Հաշվի առնելով այն փաստը, որ սիրիական Էբլայի և Արմիի տարածքները Ն.Ք. III հազարամյակի առաջին կեսում գրավվել են կուր-արաքսյան մշակույթի կրողների կողմից և հետո միայն սեմականացվել, առավել հավանական է կարծել, որ հիշյալ անվանումները Սիրիա և Հյուսիսային Միջագետք կարող էին թափանցել կուր-արաքսյան մշակույթը յուրացրած հնդեվրոպական տարրի հետ, կամ գոնե միջնորդավորված ազդեցության արդյունք լինել։ Այս տեսակետն առավել հեշտությամբ կարող է բացատրել նախաձայն ա-ով ձևերը։ Նորից պետք է շեշտել, որ հյուսիս-միջագետքյան և սիրիական արամ-, արմ- անուններն ակնհայտորեն նույնական են և շարունակվում են Ուրարտուի հարավի անուններում (Արամալե, Արամու, Արմարիլի և այլն), որոնց փոխկապակցվածությունը արծ- տարրը պարունակող անվանումների հետ ցույց է տալիս նրանց հնդեվրոպական՝ հայկական ծագումը։ Արամ ձևը նույնպես հնդեվրոպական *rēmo-ի բնորոշ հայկական արտացոլումն է (հմմտ. հնդ. Ռամա, հուն. Արիմ և այլն)։

Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ գոնե որոշ հնդեվրոպական ցեղեր իրոք որ ինչ-որ ժամանակ սկզբնապես ապրել են կուր-արաքսյան մշակույթի կրողների հարևանությամբ, շփումներ ունեցել և յուրացրել նրանց մշակույթը: Հնդեվրոպական ցեղերի հետ համադրելի Անդրկովկասի միջին բրոնզեդարյան մշակույթներում, ինչպես ասվել է, ի հայտ է գալիս միջագետքյան ազդեցությունը, այսինքն նրանք Անդրկովկաս կարող էին անցնել Սիրիային և Հյուսիսային Միջագետքին գոնե հարևան տարածքներից: Այս դարաշրջանում են տեղի ունեցել նշանակալի իրադարձություններ՝ Սարգոնի աքադական դինաստիայի կողմից Միջագետքի միավորումը և լայնածավալ նվաճումները, կուտիների, արևմտասեմական և խուռիական ցեղերի արշավանքները, կուր-արաքսյան մշակույթի անկումը և այլն: Այս դարաշրջանում հնդեվրոպական որոշ ցեղեր կարող էին ինտենսիվորեն շփվել արդեն արևելասեմական (աքադական) և արևմտասեմական ցեղերի հետ, որի արձագանքներն են թերևս հայկական Բելի, հուն. Բելոսի և հնդ. Բալիի առասպելները: Հունա-հայ-արիական ընդհանրության, անատոլիական, թերևս՝ թոխարական, ցուցե նաև այլ հնդեվրոպական ցեղերի նախնիները այս ժամանակներում պետք է որ գտնվեին սեմական աշխարհի հարևանությամբ: Հնարավոր է, որ այս ժամանակներում է տեղի ունեցել արիական և բալկանյան ցեղերի տեղաշարժերի սկիզբն իրենց նախնական տարածքներից: Հատկանշական է, որ XVIII-XIX դարերի հայ հեղինակները (Մ.Չամչյան, Ղ.Ալիշան), ելնելով Աստվածաշնչի և Խորենացու տվյալներից, Հայկ նահապետի և հայերի գալուստը Հայաստան նույնպես թվագրել են Ն.Ք. XXV-XXII դարերով: Ասվածի հիման վրա կարևոր է Հայկական լեռնաշխարհից արևմուտք գտնվող շրջանների (Կիլիկիա, Կապադովկիա, Փոքր Հայք, Կոլխիդա) և հարակից փոքրասիական տարածքների վաղ և միջին բրոնզեդարյան հնագիտական մշակույթների համադրությունը հայաստանյան և անդրկովկասյան նյութերի հետ (իմ տեղեկություններն այդ մշակույթների վերաբերյալ սահմանափակ են և հնարավորություն չեն ընձեռում ընդհանրացումներ կատարելու):

24

Արամի առասպելը պատմական համատեքստում ներառել է տարբեր դարաշրջանների իրողություններ: Նախ, այն բաբելոնյան թագուհի Սամմուրամաթ-Շամիրամի և Ուրարտուի առաջին արքա, Ասորեստանի հակառակորդ Արամուի ժամանակների՝ Ն.Ք. IX դարի եղելությունների արձագանքն է: Մյուս կարևոր դարաշրջանը խեթական պետության անկման բախտորոշ ժամանակն է (Ն.Ք. XII դար), երբ Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում և հարավ-արևմուտքում առաջին անգամ հիշվում են Արամի և Մշակի հետ համադրելի անվանումներով ցեղերի ներխուժումները (ուրումեացիներ, մուշկեր): Մոտավորապես այդ ժամանակներից է, որ Հայկական լեռնաշխարհի

հարավ և հարակից շրջաններ տեղափոխված արևմտասեմական քոչվորները սկսում են կոչվել արամեացիներ:

Արգոնավորդների առասպելը ժամանակագրվում է «Իլիականի» հերոսներին նախորդող սերնդով (Ն.Ք. XIII դար), բայց այստեղ, ինչպես ասվել է, իրար են միահյուսվել և ավելի ուշ՝ Դիաուխիի նվաճման ու երկրամասի հունական գաղութացման և թերևս՝ Ն.Ք. II հազարամյակի առավել վաղ իրողությունները: Հնդեվրոպական *Remo-ի և խուռիական Թեշուբի բացահայտ ընդհանրությունները վկայում են այդ ցեղերի հնագույն շփումների մասին Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից տարածքներում (Ն.Ք. II հազարամյակ): Արամի անվան հետ համադրելի առաջին անվանումները հայտնի են հյուսիսային Միջագետքում և հարակից տարածքներում արդեն Ն.Ք. III հազարամյակի կեսերից, որը կարող է ցույց տալ հնդեվրոպական, այդ թվում՝ հայկական ցեղերի ներկայությունը միևնույն կամ հարևան շրջաններում: Շատ հատկանիշներով Արամին համապատասխանող Հայկի ու Բելի և Ինդրայի ու Բալիի ճակատամարտերը կարող են խորհրդանշել հնդեվրոպական և սեմական ցեղերի հին շփումները: Ի վերջո, առասպելի ծագումը հնդեվրոպական է, և, չնայած առավել հին գրավոր աղբյուրների բացակայությանը, այն կարող էր գոյություն ունենալ արդեն հնդեվրոպական միասնության դարաշրջանում, հնդեվրոպացիների տեղայնացման հնագույն վայրերում:

Առանձին պետք է նշվի, որ վերականգնված առասպելի որոշ տարբերակներում՝ հնդկական, իրանական, հայկական, կարելի է տեսնել երկու՝ բնիկ և մի այլ հնդեվրոպական լեզվի հետքեր, ընդ որում օտար տարրը կարելի է ենթադրել «մուշկական» ներդրում (հմմտ. Մշակ, Մուշիկա): Այս ցեղախումբը կարող էր լինել առասպելի հիմնական կրողը, և գաղթերի հետևանքով իր տարբերակի անվանացանկը հասցնել այլ երկրներ: Տեսականորեն հնարավոր է նաև Մշակ անունը համարել Անդրկովկասի առաջին երկրագործների՝ կուր-արաքսյան մշակույթի կրողների բնորոշիչը (հմմտ. մշակ «երկրագործ, այգու մշակ»): «Սևի» և «սպիտակի» հակադրությունը և նրանց համապատասխանությունը դուալիստական կառույց ունեցող ցեղերի մասերին տիպաբանորեն առավել արխայիկ է, քան հնդեվրոպական ցեղերի եռամաս կառույցը՝ համապատասխան դյումեզիլյան ֆունկցիաներին ու նրանց հետ համադրվող գույներին (սպիտակ, կարմիր, և որևէ մուգ գույն): Սա կարող է ցույց տալ այս առասպելի կապը առավել վաղ դարաշրջանների հետ:

Վերականգնված առասպելի տվյալները կարող են օգնել պարզելու շատ հարցեր ոչ միայն հայկական, այլև ուրիշ հնդեվրոպական ու ոչ հնդեվրոպական մշակույթներում: Ընդհանրապես, վերականգնված հնդեվրոպական առասպելը և նրա անունները նշանակալի համապատասխանություններ ունեն միջագետքյան, խուռիական, խաթական, քարթվելական և հյուսիսկովկասյան ավանդույթներում, ավելին, այդ բոլորը միասին առաջացնում են մեկ ընդհանուր, իրար

փոխկապակցված տարրերի մի այնպիսի hանգույց, որը կարող է վկայել հին հնդեվրոպացիների և մյուս թվարկված ցեղերի մեկ միասնական տարածաշրջանում բնակվելը և հնագույն չփումները: Այս առասպելը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու ոչ միայն ցեղերի էթնիկական պատմության, տիեզերքի, հասարակության կառույցի արխայիկ իմաստավորման և կրոնի հետ կապված այլևայլ հարցեր, այլև մարդկային ոգու ներքին բախումների, նրա զարգացման պատմության մի դրսևորում է, և այդպիսով նաև հոգեբանության ու հարակից կենսաբանական գիտությունների ուսումնասիրման դաշտ:

Վերևում քննարկված հարցերից բոլորը չեն, որ ունեն միարժեք պատասխաններ և բերված վերլուծությունները միայն առաջին մոտեցման արդյունք են: Բազմաթիվ խնդիրներ պահանջում են մանրամասն, բազմադիսցիպլին քննություն, որը հնարավոր չէ այս աշխատության մեջ: Խոսակցությունը նոր է սկսվում: Հայկական ավանդական պատմության տվյալները փաստորեն առաջին անգամ են ներմուծվում *հնդեվրոպական համեմատական առասպելաբանության* աղբյուրների շրջանակը և քննվում նրանց համատեքստում արդեն այդ գիտության տվյալների ու նվաճումների լույսի տակ: Չքննարկված, չբացատրված և անպատասխան մնացած շատ հարցեր կպարզեն հետագա ուսումնասիրությունները:

Summary

According to Armenian legendary history Aram, the second ethnogonic patriarch of Armenians, defeats his third adversary in Cappadoccia, in the place of Caesaria (i.e.near the mountain of Argaios), and leaves his cognat Mshak as ruler of the region. The other nations begin to call the land and the people Hay- k as Armenians by the name of Aram (Khorenatsi). In Greek sources the first ancestor of Armenians is Armenos, one of the Argonauts, who comes to Aia- Colkhis and establishes Armenia (Strabo, Justin). In Indian mythology the first Rama (Parashurama) kills Arjuna, the king of Haihayas (Mahabharata III). One of the lands, established by Rama is called Mushika (Keralotpatti). In these myths some names are comparable (Aram, Armenos, Rama; Hay-, Aia, Haihaya; Argaios, Argonaut, Arjuna; Mshak, Mushika). Thus, the names of Aram and Argaios should be connected with the Indo-European roots *rē-mo- (*rō-mọ-, *rə-mo-, *r-mo-) 'dark, black' and *arg'- 'white', 'silver', 'rapid'.

On the basis of these and many other myths the Indo-European mythologeme of 'black' and 'white' is reconstructed. Many Indo-European and non Indo-European parallels are considered, cf. Hurrian myth of the rebellion of Silver against the weather-god Teshub, Greek (P.Vidal- Naquet), Georgian (Y. Virsaladze), Basque characters of the "black hunters", Caucasian black hero (V. Ardzinba), Irish sagas of black haired Diarmaid and 'white' Finn, dark hero Cuchulain, Germanic opposition of "white" Siegfrid and "dark" Nibelungs, Greek Argus' myth etc.

The linguistic, anthropological, psychological aspects of the "black hero" are analyzed (cf. Freudian "Thanatos", Jungian "shade" etc). On the basis of the Armenian, Roman, Greek, Irish, Prussian data the Indo-European myth of "White" and " Black" cities is reconstructed. The twin brothers come from the white city and establish the black one, and the names of black cities are comparable, cf. Urme (Urart.=Sasun), Armavir, Rome, Romowe. The opposition of these cities is solved by the Indo-European formula "the third kills the tripple" (cf. Roman Horatius and Curiatius myth, the battle of 300 Spartans and Argivians, etc). The zoomorphic symbols of these black and white heroes are the boar and the dog respectively and the black hero corresponds to the Indo-European dog-killer (Hermes-Kandavles, Cuchulain, Diarmaid). This reconstructed myth has its reflections in all of

the Armenian,many Indo- European and non Indo-European epic cycles (Mahabharata, Ramayana, Iliad, Odyssey, Shahnama, Vis and Ramin, Nibelungs, Irish Sagas, Nart epics, etc). In some traditions the names of feminine characters of the "black and white" myth are comparable too, cf. Caucasian Satana, Indian Satyavati (*sn̥t-).

In many aspects the first Armenian ethnogonic patriarch Hayk coincides with Aram. Hayk is the Armenian name of the planet Mars, the constellations of Orion and Pleiades. He is the epic transformation of the war and thunder god and his name is derived from Indo-European *poti- 'lord, husband', cf. Armenian (dialect) hay 'husband'. Thus, the system of indigenous Indo-European deities has survived in the characters of the Armenian ethnogonic patriarchs.

The names of Mshak and Mushika are considered by the Armenian and Indian scholars to be connected with the Phrygian ethnonym mushk-. This ethnonym is the Eastern cognat of the ethno-toponym Mysia, which is derived from Indo-European root *mūs- 'mouse' (V. Toporov). The names and characters of Colchian heroes Aietes and Medea could be considered as Indo-European (cf. Indic Yayati and Madhavi, Irish Eochoid and Medb). Argonauts were known as Minyans, and some names of the kings of Urartu are comparable with the nomenclature of the Argonaut's myth (Aramu, Minua, Argishti,cf. Armenos, Minyas, Argo). Thus, the kings of Urartu could be of Indo-European, probably Phrigian origin.

The names comparable with the names of Aram's myth circle are known from Egyptian legendary history (Armais - Danaos, who becomes the first king of Argos), Basque toponyms (Aram-Mushkia). The myth of Aram's victory is compared with the combat of Zeus and Typhon, localized in Arimoi (J. Markwart). This combat is considered the ethnogonic myth of Arameians. In the Bible the names of Aram and Moshek, the ancestors of Arameians, are identical with the names of Aram and Mshak, Rama and Mushika. The Arameians acquired their ethnonym in the South of the Armenian Highlands (XIII C. BC). The ethno-toponyms with the element Ar(a)m- are known in the Northern Mesopotamia, Syria, Southern Armenia since the second half of the III millenium BC. These names are preserved in the onomastics of Urartu, where many interconnected names with the elements Ar(a)m - and Arṣ- (= arc-, the Armenian reflection of Indo-European *arg'-) are known (e.g. Armuna-Arṣabia, Arme, Urme-Arṣania, etc: the capital city of Aramu, the first king of Urartu was called Arṣasku =Archesh <*Arg'esko-).

These names which reflect the nomenclature of the reconstructed Indo-European myth are inseparable from the corresponding Mesopotamian and Syrian ancient toponyms. They might be connected with the Indo-European tribes, which could have been settled in these territories and adjacent regions at least since the second half of the III millenium BC.

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

ԱՀ = «Ազգագրական հանդես»
ԼՀԳ = «Լրաբեր հասարակական գիտությունների»
ՀժՊ = Հայ ժողովրդի պատմություն. h. I, Երևան, 1971
ՀժՊՔ = Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա. I, Երևան, 1981
ՊԲՀ = «Պատմա-բանասիրական հանդես»
АВИИУ = Дьяконов И.М. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту. ВДИ, 1951. 2-4.
ВДИ = «Вестник древней истории»
ГНСМ = Грузинские народные сказки и мифы. Тбилиси, 1985.
ИСИЭ = Исландские саги. Ирландский эпос (Библиотека всемирной литературы). М., 1973.
ИДВ = История Древнего Востока. тт. I-II, М., 1983-1988.
ИДМ = История Древнего Мира. тт. I-II, М., 1989.
МНМ = Мифы народов мира. тт. I-II, М., 1980-1982.
ПБК = Похищение быка из Куальгне. (пер. Т.А.Михайловой и С.В.Шкунаева). М., 1985.
ПНС = Приключения нарта Саскрывы и его девяностодевяти братьев. I изд., М., 1962, II изд. Сухуми,1988.
ПЮС = Песни южных славян (Библиотека всемирной литературы). М., 1976.
СМОМПК = Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. вып. XVIII отд. III, Тифлис, 1894.
СН = Сказание о нартах (IV изд.). Цхинвал, 1981.
УКН = Меликишвили Г.А. Урартские клинообразные надписи. М., 1960.
ANET = Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (II ed.). Princeton, 1969.
CAD = The Assyrian Dictionary. Vol. 1, Part II, Chicago, Glukstadt, 1968.
EAC = The Encyclopedia Of Ancient Civilizations (ed. by A.Cotterel), L. 1980.
IRSA = E.Sollberger, J.K.Kupper. Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes. P. 1971.
KBO = Keilschrifttexten aus Bogazkoy.
KUB = Keilschrifturkunden aus Bogazkoy.
NPN = Gelb I.Y., Purves P.M., Mackoe A.L. Nuzi Personal Names. Chicago, 1944.
RGTC = Repertoire geographique des textes cuneiformes. B. VI, IX. Wiesbaden, 1978, 1981.

RISA = The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad. New Haven, 1929.
RLA I = Reallexikon des Assyriologie. B. I, Leipzig, 1928.
UET I = Ur Excavations. Texts I

ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

Ագաթանգեղոս = Ագաթանգեղայ պատմութիւն հայոց. աշխատութեամբ Գ.Տէր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանցի. Տփղիս 1909
Աշխարհացույց = Երեմյան Ս.Տ. Հայաստանն ըստ «Աշխարհացույց»-ի. Երևան 1963
Ապոլոդորոս = Аполлодор. Мифологическая библиотека (изд. подготовил Б.Г.Борухович). Л. 1972
Ապոլոնիոս Ռոդոսացի = Аполлоний Родосский. Аргонавтика (перевод, введение и примечания Г.Ф.Церетели). Тбилиси 1964
Աստվածաշունչ = Վիեննա 1957: Hebrew-English Old Testament. L. 1971
Ավագ էդդա = Старшая Эдда. (пер. А.И.Корсуна). М. -Л. 1963
Ավեստա = Le Zend Avesta (tr. par J.Darmsteter) vv. I-II. P. 1882
Գիլգամեշ = Эпос о Гильгамеше (пер. И.М.Дьяконова). М. -Л. 1961
Գուրգանի. Վիս և Ռամին = Гургани Ф. Вис и Рамин (пер. С.Лапкина). М. 1963
Դիոդորոս Սիկիլիացի = Պատմական գրադարան (հատվածներ). Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 14. Երևան 1985
Եզնիկ Կողբացի = Եզնըկայ վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց. Թիֆլիս 1914
Եզոպոս=Եզոպոսի առակները. Երևան 1972
Եվսեբիոս = Եվսեբի Պամփիլեայ Կեսարացւոյ ժամանակականք երկմասնեայ. Վենետիկ 1818
Էվլիյա Չելեբի (Չըլեբի) = Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրությունը. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 4. Երևան 1967
Թովմա Արծրունի = Թովմա Արծրունի և Անանուն. Պատմութիւն Արծրունեաց տան. աշխատութեամբ Վ.Վարդանյանի. Երևան 1985
Легенда о Тристане и Изольде. М. 1976
Լեոնտի Մրովելի (Մրովելի) = Леонтий Мровели. Жизнь картлийских царей. М. 1979
Խորենացի = Մովսիսի Խորենացւոյ պատմութիւն հայոց. աշխատութեամբ Մ.Աբեղյանի և Ս.Հարությունյանի. Տփղիս 1913 (=Երևան 1991)

Կրտսեր էդդա = Снорри С. Младшая Эдда (пер. О.Смирницкой). Л. 1970
Յեսիոդոս = Թեոգոնիա. Աշխատանքներ և օրեր (թարգմ. Ա.Թոփչյանի) Անտիկ, միջնադարյան, վերածննդի գրականություն. Երևան 1990
Յերոդոտոս = Յերոդոտոս. Պատմություն ինը գրքից (թարգմ. Ս.Կրկյաշարյանի). 1990
Յոմերոս = Իլիական (թարգմ. Յ.Յամբարձումյանի). Երևան 1955. Ոդիսական (թարգմ. Ս.Գրքաշարյանի). Երևան 1957
Յոմերոսյան հիմներ = Гомеровы гимны // Эллинские поэты (в пер. В.В.Вересаева). М. 1963
Յովհան Մամիկոնյան. Տարոնի պատմություն (թարգմ. Վ.Վարդանյանի). Երևան 1989
Յովսեպոս Փլավիոս = Ընդդեմ Ապիոնի. Յրեական հնախոսություն (հատվածներ. թարգմ. Ս.Կրկյաշարյանի) // Օտար աղբյուրները Յայաստանի և հայերի մասին 9. Երևան 1976. The Life and Works of Flavius Josephus (trans. by W.Winston). N.Y. 1974
Յուստինոս = Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога "Historiae Philipicae" // ВДИ 1954, 2-4. 1955. 1
Մահաբհարատա = Махабхарата. кн. I-VIII. М. 1950-1990
Նիբելունգներ = Песнь о Нибелунгах (Библиотека всемирной литературы. пер. Ю.Коренеева). М. 1975
Նիկոլայոս Դամասկոցի = Николай Дамасский. История. Фрагменты // ВДИ 1960. 3
Շիրակացի = Անանիա Շիրակացի. Տիեզերագիտություն և տոմար (աշխատությամբ Ա.Աբրահամյանի). Երևան 1940
Պավսանիաս = Павсаний. Описание Эллады. тт. I-II (пер. С.Кондратьева). М. -Л. 1938-1940
Պինդարոս. Ներբողներ (թարգմ. Ա.Թոփչյանի). Երևան 1992
Պլատոն. Պետություն = Платон. Государство // Платон. Сочинения в трех томах. т. 3, часть 1. М. 1971
Պլուտարքոս. Յռոմեական հարցեր. Յունական հարցեր = Плутарх. Застольные беседы. Л. 1990. Ռոմուլոս. Ալեքսանդր // Плутарх. Избранные жизнеописания. т. I, II. М. 1990
Ռամայանա = Ramayana. By Subramaniam K. Bombay 1983
Ռիգվեդա = Ригведа: Избранные гимны (пер., комментарий т. Я.Елизаренковой). М. 1972. 2. Ригведа. Мандалы I-IV (пер. Т.Я.Елизаренковой). М. 1989. The Hymns of Rgveda (trans. and commentary by Ralph T.H.Griffith). Delhi 1974
Սասնա ծռեր. հh. Ա-Գ. Երևան 1936-1979
Սեբեոս = Սեբեոսի եպիսկոպոսի պատմութիւն (աշխատությամբ Ս.Մալխասյանի). Երևան 1939

Ստրաբոն = Страбон. География. Л. 1964
Վերգիլիոս. Էնեական = Вергилий. Энеида (Библиотека всемирной литературы. пер. С.Шерова). М. 1971
Վիդուկինդ = Видукинд. Деяния саксов // Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков. М. 1972
Տիտոս Լիվիոս (Լիվիոս) I = Тит Ливий. История Рима от основания города. т.1. М. 1989
Տակիտոս. Գերմանիա = Тацит. Германия // Древние германцы. М. 1937
Փավստոս Բուզանդ = Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ պատմութիւն հայոց (թարգմ. և ծան. Ս.Մալխասյանի). Երևան 1987
Քսենոփոն. Անաբասիս (թարգմ. Ս.Կրկաշարյանի). Երևան 1970
Օվիդիոս. «Կերպարանափոխություններ» = Метаморфозы // Овидий. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии (пер.С.В.Шервинского). М. 1983
Ֆիրդուսի. Շահնամե = Фирдуси Шахнаме. тт. I-VI, М. 1957-1989. Սիավուշ (թարգմ. Ս.Ումառյանի). Երևան 1962

ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբաև I-IV = Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. -Л. 1958-1986
Աբեղյան Ա-Է = Աբեղյան Մ.Խ. Երկեր. հհ. Ա-Ը. Երևան, 1966-1985
Աբրահամյան 1974 = Աբրահամյան Ռ.Ա. Հայաստանում հնդկական գաղթօջախի գոյության հարցի շուրջը // Հայագիտական հետազոտություններ. Երևան
Աբրահամյան, Դեմիրխանյան 1985 = Абраамян Л.А., Демирханян А.Р. Мифологема близнецов и мировое древо. ՊԲՀ 1985. 4
Ագեևա 1990 = Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. М.
Ադոնց 1908 = Адонц Н.А. Армения в эпоху Юстиниана. СПб. (=Ереван 1971)
Ադոնց 1948 = Ադոնց Ն. Հին հայոց աշխարհայացքը // Պատմական ուսումնասիրություններ. Փարիզ
Ադոնց 1972 = Ադոնց Ն. Հայաստանի պատմություն. Երևան
Ալիշան 1985 = Ալիշան Ղ. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց. Վենետիկ
Ահյան 1985 = Ահյան Ս. «Սասնա ծռեր» էպոսը և հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաները. ՊԲՀ 1985. 1
Աղայան I = Աղայան Է.Բ. Արդի հայերենի բացատրական բառարան.

h. I. Երևան 1976
Աճառյան I-IV = Աճառյան Հ.Հ. Հայերեն արմատական բառարան. hh. I-IV. Երևան, 1971-1979
Անդրեև 1990 = Андреев Ю.В. Поэзия мифа и проза истории. Л.
Աստուր 1967 = Astour M. Hellenosemitica. Leiden
Աստուր 1988 = Astour M. Toponymy of Ebla and Ethnohistory of Northern Syria: A Preliminary Survey // Journal of American Oriental Society. 108. 4. 1988
Աստուր 1992 = Astour M. The Date of the Destruction of Palace G at Ebla // Bibliotheca Mesopotamica. Vol.25. Malibu
Ավդալբեգյան 1969 = Ավդալբեգյան Թ.Հ. Հայագիտական հետազոտություններ. Երևան
Ավետիսյան 1984 = Аветисян Г.М. Ранние сведения о распространении арамейских племен по Северной Месопотамии и Армянскому Нагорью // ՊԲՀ 1984. 3
Ավետիսյան 1984ա = Аветисян Г.М. Государство Митанни. Ереван
Ավետիսյան 1994 = Ավետիսյան Հ.Մ. Հնագույն էթնիկական տեղաշարժերը և Հայկական լեռնաշխարհը մ.թ.ա. III-I հազարամյակներում. ՊԲՀ 1994. 1-2
Արեշյան 1988 = Арешян Г.Е. Индоевропейский сюжет в мифологии населения междуречья Куры и Аракса II тысячилетия до н.э.. ВДИ 1988. 4
Արեշյան 1992 = Areshian G. Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development. // Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics. Delmar, N.Y. 1992
Արեշյան (ձեռագիր) = Арешян Г.Е. Связи Культур Армянского Нагорья и центральной части Южного Кавказа с Передней Азией и Эгеидей в триалетскую эпоху
Արկի 1993 = Archi A. Substrate: Some Remarks on the Formation of the West Hurrian Pantheon //Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in the Honor of S.Alp. Ankara
Արձինբա 1985 = Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М.
Արձինբա 1988 = Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокудьтурные связи. М.
Բայուն, Օրյոլ 1988 = Баюн Л.С., Орел В.Э. Язык фригийских надписей как исторический источник. ВДИ 1988. 1, 4
Բայուն, Օրյոլ 1989 = Баюн Л.С., Орел В.Э. фригийско-анатолийские языковые отношения // Палеобалканстика и античность. М.
Բարխուդարյան 1960 = Бархударян С. Урартское происхождение армянского нахарарского рода Арцруни // Исследования

по истории культуры народов Востока. М. -Л.
Բարնի 1958 = Burney Ch. Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age // Anatolian Studies. Vol. VIII L.
Բարնի 1993 = Burney Ch. Arslantepe as a Gateway to the Highlands: A Note on Periods VIA-VID // Between the Rivers and Over the Mountains. Rome
Բարնի 1993ա = Burney Ch. The God Haldi and the Urartian State // Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbours. Ankara
Բարնի 1994 = Burney Ch. Contact and Conflict in North-Western Iran // Iranica Antiqua. Vol.29. Gent
Բարնի, Լանգ 1971 = Burney Ch., Lang D. The Peoples of the Hills. Ancient Ararat and Caucasus. L.
Բարսեղյան 1964 = Բարսեղյան Լ.Ա. Դիտողություններ Արմանի, Արմե և Ուրմե երկրների մասին // ՊԲՀ 1964. 2
Բարսեղյան 1985 = Բարսեղյան Լ.Ա. Հայ ժողովրդի ծագման ու կազմավորման ընթացքի պարբերացման և ժամանակագրության հարցի շուրջը // Հայաստանի ազգագրության պետական թանգարան. Հայաստանի բնակչության հասարակական կենցաղի և հոգևոր մշակույթի պրոբլեմների ուսումնասիրությանը նվիրված գիտական նստաշրջան. Թեզիսներ
Բեռն 1959 = Bern E. The Mythology of Dark and Fair: Psychiatric Use of Folklore // Journal of American Folklore. Vol.72
Բեռնալ 1991 = Bernal M. Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol.II. New Jersey
Բեյլի 1934-1937 = Baily H.W. Iranian Studies V // Bulletin of the School of Oriental Studies. V. VIII
Բեյլի 1967 = Baily H.W. Saka Ssandramata // Festschrift fur Wilhelm Eilers. Wiesbaden
Բենվենիստ 1995 = Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.
Բյորկեր-Կլեն 1989 = Borker-Klahn. Mons Argaius und Papanạ, "Die Berge" // Ancient Anatolia and Near East. Ankara
Բոբոխյան Ա. (ձեռագիր) = Ծոփքը միջին բրոնզի դարաշրջանում (դիպլոմային աշխատանք)
Բոլտունովա 1949 = Болтунова А.И. К вопросу об Армази. ВДИ 1949. 2
Բրագինսկայա 1976 = Брагинская Н.В. Примечания к "Римским вопросам" Плутарха. ВДИ 1976. 3
Բրագինսկի 1956 = Брагинский И.С. Очерки из истории таджикской литературы. Сталинабад
Բրագինսկի 1963 = "О самой безнравственной" поэме и ее смысле (предисловие к кн. Вис и Рамин). М.

Գագոշիձե 1979 = Гагошидзе Ю.М. Самадло (археологические раскопки). Тбилиси
Գամկրելիձե, Իվանով 1984 = Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси
Գամկրելիձե, Իվանով 1989 = Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Первые индоевропейцы в истории: предки тохар в древней Передней Азии // ВДИ 1989. 1
Գարելլի 1985 = Гарелли П. Замечания по топонимике из архивов Эблы // Древняя Эбла. М.
Գելբ 1935 = Gelb I.J. Inscriptions from Alishar and Vicinity. Chicago
Գելբ 1944 = Gelb I.J. Hurrians and Subarians. Chicago
Գելբ 1956 = Gelb I.J. New Light on Hurrians and Subarians // Study orientalici in onore di Giorgio Levi della Vida. Vol.I. Roma
Գելբ 1961 = Gelb I.J. The Early History of the West Semitic Peoples // Journal of Cuneiform Studies. Vol.XV.1
Գեորգիև 1958 = Георгиев В.И. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М.
Գերնի 1948 = Gerney O.R. Mita of Pahhuwa // Annals of Archeology and Anthropology. University of Liverpool. XXVIII 1948
Գերնի 1987 = Герни О.Р. Хетты. М.
Գերստայն 1974 = Gerstein M.R. Germanic Warg: the Outlaw as Wervolf // Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley, Los Angeles, L.
Գիմբուտաս 1985 = Gimbutas M. Primary and Secondary Homeland of the Indo-Europeans: Comments on the Gamkrelidze-Ivanov Articles // Journal of Indo-European Studies. 1985. Vol.13. 1-2
Գինդին 1967 = Гиндин Л.А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова. М.
Գինդին 1977 = Гиндин Л.А. Миф о поединке и мифология Аполлона (на материале I-III гомеровских гимнов) // Славянское и балканское языкознание: античная балканистика и сравнительная грамматика. М.
Գինդին 1981 = Гиндин Л.А. Ономастика восточных балкан. София
Գինդին 1983 = Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои. М.
Գիորգաձե 1961 = Гиоргадзе Г.Г. К вопросу о локализации и языковой структуре каскских этнических и географических названий // Переднеазиатский сборник. Вып. I. М.
Գիորգաձե 1987 = Гиоргадзе Г.Г. К вопросу о обозначении “серебра” в хеттских клинописных текстах // ВДИ 1987. 3
Գորդեզիանի 1972 = Гордезиани Р.В. Айа в древнейших греческих источниках // Античность и современность. М.
Գորդեզիանի 1972 = Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса.

Тбилиси
Գրանտովսկի 1962 = Грантовский Э.А. Иранские имена из приурмийского района в IX-VIIIвв. до н.э. // Древний мир. М.
Գրանտովսկի, Ռաևսկի 1984 = Грантовский Э.А., Раевский Д.С. Об ираноязычном и "индоарийском" населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М.
Գրեյվս 1992 = Грейвс Р. Мифы древней Греции. М.
Գուտնով 1989 = Гутнов Ф.Х. Генеалогические предания осетин как исторический источник. Орджоникидзе
Գուրևիչ 1979 = Гуревич А.Я. "Эдда" и сага. М.
Դալգատ 1972 = Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М.
Դեգլին 1976 = Деглин В.Л. Ассиметрия мозга // "Курьер Юнеско". 1976 февр.
Դիկշիտ 1960 = Дикшит С.К. Введение в археологию. М.
Դյակոնով 1959 = Дьяконов И.М. Общественный государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М.
Դյակոնով 1968 = Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Ереван
Դյակոնով 1980 = Дьяконов И.М. Фригийский язык // Древние языки Малой Азии. М.
Դյակոնով 1981 = Дьяконов И.М. Малая Азия и Армения около 600г. до н.э. и северные походы вавилонских царей // ВДИ 1981. 2
Դյակոնով 1982 = Дьяконов И.М. О прародине носителей индоевропейских диалектов. I-II // ВДИ 1982. 3-4
Դյակոնով 1983 = Дьяконов И.М. К вопросу о символе Халди // Древний Восток 4. Ереван
Դյակոնով 1988 = Дьяконов И.М. О некоторых направлениях в урартском языкознании и новых урартских текстах // Древний Восток 5, Ереван
Դյակոնով 1988ա = Дьяконов И.М. Жертвоприношения в Тейшебаини // Кавказско-ближневосточный сборник. Тб.
Դյակոնով 1990 = Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.
Դյակոնով 1992 = Diakonoff I.M. First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia // Annal of Armenian Linguistics. V.13. 1992
Դյակոնով, Ստարոստին 1988 = Дьяконов И.М., Старостин С.А. Хуррито-урартские и восточно-кавказские языки // Древний Восток: этнокультурные связи. М.

Դյումեզիլ 1938 = Dumezil G. Jeunesse, eternite, aube: linguistique et mythologie comparee indo-europeennes // Annales d'Histoire Economique et Sociale 10
Դյումեզիլ 1947 = Dumezil G. Tarpeia. P.
Դյումեզիլ 1970 = Dumezil G. The Destiny of the Warrior. Chicago, L.
Դյումեզիլ 1970 I-II = Dumezil G. Archaic Roman Religion. Baltimore. L.
Դյումեզիլ 1974 = Dumezil G. "Le Borgne" and "Le Manchot": The State of the Problem // Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley, Los Angeles, L. 1974
Դյումեզիլ 1976 = Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.
Դյումեզիլ I-III = Dumezil G. Mythe et epopee. P. (III edition, 1982)
Դյումեզիլ 1986 = Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.
Դյումեզիլ 1990 = Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М.
Դյումեզիլ 1992 = Dumezil G. Mythes et dieux indo-europeens. Textes reunis et presentes par Herve Coutau-Begarie. P.
Դովատուր, Կալիոստով, Շիշովա = Доватур А.И., Каллиостов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в "Истории" Геродота. М. 1982
Դովգյալո 1976 = Довгяло Г.И. Данные хетского текста Телепинуса (§ 10-12) и соответсвующая им параллель у Геродота (§ 7-13) // XIV международная конференция Eirene. Тезисы докладов. Ереван
Դովգյալո 1980 = Довгяло Г.И. Становление идеологии раннеклассового общества. Минск
Էլիադե 1975 = Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. N.Y.
Էլիադե 1987 = Элиаде М. Космос и история. М.
Էռնու, Մեյե 1932 = Ernout A., Meillet A. Dictionaire etymologique de la langue latine. P
Թայլոր 1989 = Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.
Թերներ 1983 = Тернер В. Символ и ритуал. М.
Թյուրո-Դանժեն 1911 = Thureau-Dangin. Une inscription de Naram-Sin // Revue d'Assyriologie. VIII 1911. IV
Ինալ-իփա 1977 = Инал-ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми
Ինգլիզյան 1947 = Ինգլիզյան Վ. Յայաստանը սուրբ գրքի մեջ. Վիեննա
Իվանով 1964 = Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания // Проблемы индоевропейского языкознания. М.
Իվանով 1969 = Иванов В.В. Заметки по типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. т.IV, 1969. Тарту

Իվանով 1969ա = Иванов В.В. Использование для этимологических сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках // Этимология 1967. М.
Իվանով 1973 = Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология 1971. М.
Իվանով 1975 = Иванов В.В. История семантического поля слов означающих дар и обмен в славянском // Славянское и балканское языкознание. М.
Իվանով 1975ա = Иванов В.В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. т.34. 1975
Իվանով 1976 = Иванов В.В. К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям // Балканский лингвистический сборник. М.
Իվանով 1977 = Иванов В.В. Древнебалканский и общеиндоевропейский миф о герое-убийце пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели: структура балканского текста. М.
Իվանով 1977ա = Луна упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Перевод, комментарии и предисловие В.В.Иванова. М.
Իվանով 1981 = Иванов В.В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии) // Балто-славянские исследования 1980. М.
Իվանով 1982 = Иванов В.В. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов // Этимология 1980. М.
Իվանով 1983 = Иванов В.В. История славянских и балканских названий металлов. М.
Իվանով 1983ա = Иванов В.В. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну // ՊԲՀ 1983. 4
Իվանով 1985 = Иванов В.В. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М.
Իվանով 1986 = Иванов В.В. О мифологических основах латышских дойн // Балто-славянские исследования 1984. М.
Իվանով 1988 = Иванов В.В. Древневосточные связи этрускского языка // Древний Восток: этнокультурные связи. М.
Իվանով 1994 = Иванов В.В. Бессознательное, функциональная ассиметрия, язык и творчество (к постановке вопроса) // Бессознательное: многообразие видения. Новочеркасск
Իվանով, Տոպորով 1974 = Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.
Իվանով, Տոպորով 1975 = Иванов В.В., Топоров В.Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных

текстах // Типологические исследования по фольклору. М.
Իվանով, Տոպորով 1976 = Иванов В.В., Топоров В.Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.
Իվանով, Տոպորով 1979 = Иванов В.В., Топоров В.Н. К вопросу о происхождении этнонима "валахи" // Этническая история восточных романцев. М.
Իվանով, Տոպորով 1983 = Иванов В.В., Топоров В.Н. К проблеме лтш. Юмис и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования 1982. М.
Իրմշեր 1989 = Словарь античности (составители Ирмшер Й. и Роне Й.). М.
Լանգ 1978 = Lang D.M. Armenia: Cradle of Civilization (II ed.). L.
Լարոշ 1985 = Laroche E. Toponymes hittites ou pre-hittites dans la Turquie moderne // Hethitica VI
Լեո I = Լեո. Երկերի ժողովածու հ. 1. Երևան 1966
Լըկուտո 1991 = Lecouteux C.Petit dictionaire de mythologie allemande. P.
Լիթլտոն 1970 = Littleton S.C. Is the Kingship in Heaven Theme Indo-European? // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia
Լիթլտոն 1970ա = Littleton S.C. The Kingship in Heaven Theme // Myth and Law Among the Indo-Europeans. Berk.
Լիթլտոն 1982 = Littleton S.C. The New Comperative Mythology (III ed.) Berk. Los Angeles. L.
Լինկոլն 1975 = Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation // History of Religion. 1975. 15
Լինկոլն 1981 = Lincoln B. Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion. Berkeley, Los Angeles
Լինկոլն 1991 = Lincoln B. Death, War, and Sacrifice. Chicago, L.
Լոսև 1957 = Лосев А.Ф. Античная мифология. М.
Լևի 1964 = Lewy H. Political Organization of Asia Minor // Orientalia, Vol. 33, f.2-3
Խազարաձե 1984 = Խազարաձե Ն.Վ. Հին Վրաստանի պատմության էթնո-քաղաքական պրոբլեմներ (մոտիվներ). Թբիլիսի 1984 (վրացերեն, ռուս. և անգլ. ամփոփումներով)
Խաչատրյան 1971 = Хачатрян В.Н. Восточные провинции Хеттской империи. Ереван
Խաչիկյան 1985 = Хачикян М.Л. Хурритский и урартский языки. Ереван
Կազանսկի 1989 = Казанский Н.Н. К этимодогии теонима Гера //

Палеобалканистика и античность. М.
Կարագյոզյան 1976 = Карагезян О.О. Локализация урартского царского города Арзашку. ԼՀԳ 1976. 5
Կարագյոզյան 1981 = Карагезян О.О. Фракийцы на юго-западе Армянского Нагорья. ՊԲՀ 1981. 1
Կարպենկո 1985 = Карпенко Ю.А. Названия звездного неба. М.
Կարստ 1930 = Karst J. Geschichte der Armenischen Philologie. 1930
Կիֆիշին 1965 = Кифишин А.Г. Географические воззрения древних шумеров при патеси Гудеа (2162-2137гг.) // Палестинский сборник. 13 (76)
Կլեյն 1990 = Клейн Л.С. Данайская Илиада (К характеристике источников и формирования гомеровского эпоса) // ВДИ 1990. 1
Կլիմով 1964 = Климов Г.А. Этимологический словарь картвельских языков. М.
Կյույպեր 1986 = Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М.
Կոսամբի 1968 = Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. М.
Կովեն 1994 = Cauvin J. Naissance des divinites. Naissance de l'agriculture. P.
Կրահե 1962 = Krahe H. Die Struktur der alt-europaischen Hydronymie. Wiesbaden
Կրամեր 1977 = Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифология древнего мира. М.
Հակոբյան, Մելիք-Բախշյան, Բարսեղյան I-II = Հակոբյան Թ.Խ., Մելիք-Բախշյան Ս.Տ., Բարսեղյան Հ.Խ. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան. Երևան 1986-1988
Հայմպել 1987 = Heimpel W. The Natural History of the Tigris According to the Sumerian Literary Composition Lugal // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 46. 1987. 4
Հարությունյան Ն. 1985 = Арутюнян Н.В. Топонимика Урарту. Ереван
Հարությունյան Ս. 1977 = Հարությունյան Ս.Բ. Հայ ժողովրդական վեպը (կուլտուր-պատմական ակնարկ) // Սասնա ծռեր. Երևան
Հարությունյան Ս. 1981 = Հարությունյան Ս.Բ. Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում». ԼՀԳ 1981. 1
Հարությունյան Ս. 1982 = Հարությունյան Ս.Բ. Հին անատոլիական մի ասավածության անվան և պաշտամունքի հիշատակները հայոց մեջ // Հնագիտական և ազգագրական ինստիտուտի գիտական նստաշրջան. Թեզիսներ. Երևան
Հարությունյան Ս. 1987 = Հարությունյան Ս.Բ. Հնդեվրոպական տաղաչափության մի քանի առանձնահատկությունների

դրսևորումները հայ հին բանաստեղծության մեջ. ՊԲՀ 1987. 4
Հարությունյան Ս. 1989 = Հարությունյան Ս.Բ. Մի դրվագ հայ առասպելաբանությունից. ՊԲՀ 1989. 1
Հարությունյան Ս. 1996 = Հարությունյան Ս.Բ. Խմբագրի կողմից // Բասկյան ավանդազրույցներ. Երևան
Հարությունյան Ս. (ձեռագիր) Հայ առասպելաբանությունը
Հարությունյան, Բարթիկյան 1975 = Հարությունյան Ս.Բ., Բարթիկյան Հ.Մ. Սասնա Ծռերի արձագանքները «Շարաֆ-Նամեում» // ՊԲՀ 1975. 2
Հեննիգ 1961 = Хенниг Р. Неведомые страны. М.
Հմայակյան 1990 = Հմայակյան Ս.Գ. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան
Հմայակյան 1990ա = Амаякян С.Г. Варуна-Ахурамазда и Уарубаине-Багмашту // Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей. Ереван
Հմայակյան 1991 = Հմայակյան Ս.Գ. Վանի թագավորության լուսնաստվածը Երեմիա Մեղրեցու բառարանում // Հայրենի եզերք. 1991. 8
Հմայակյան 1992 = Հմայակյան Ս.Գ. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում // ՊԲՀ 1992. 1
Հմայակյան 1994 = Հմայակյան Ս.Գ. Իշպուինե և Մինուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի գոյացումը // Հնագիտական և ազգագրական ինստիտուտի գիտական նստաշրջան. Թեզիսներ. Երևան
Հյոֆլեր 1959 = Höffler O. Siegfried, Arminius und die Symbolik // Festschrift fur F.R. Schroder. Heidelberg
Հյուբշման 1990 = Հյուբշման Հ. Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Երևան
Հոյսլեր 1960 = Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибеpлунгах. М.
Հովհաննիսյան 1988 = Оганесян В.Э. Серебряный кубок из Карашамба. ՊԲՀ 1988. 4
Հոֆներ 1988 = Hoffner H.A. The Song of Silver—A Member of the Kumarbi Cicle of "Songs" // Documentum Asiae Minoris Antiquae. Wiesbaden
Հոֆներ 1991 = Hittite Myths (trans. by H.A.Hoffner). Atlanta
Ղանալանյան 1969 = Ղանալանյան Ա.Տ. Ավանդապատում. Երևան
Ղափանցյան 1944 = Ղափանցյան Գ. Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը. Երևան
Ղափանցյան I-II = Капанцян Г.А. Историко-лингвистические работы.

Ереван 1956-1975
Մազետտի 1978 = Мазетти К. Вопросы лидийской хронологии // ВДИ 1978. 2
Մալխասյան 1944 = Մալխասյան Ս. Հայերենի բացատրական բառարան. հ. III, Երևան
Մակկուին 1983 = Маккуин Дж.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М.
Մամիեվա 1964 = Мамиева Н.К. Образ Сатаны в публикациях осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе
Մայրհոֆեր 1953-1968 = Mayrhofer M. Kurzgefastes etymologisches Worterbuch des Altindischen. 1-20
Մանանդյան I,V = Մանանդյան Հ. Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության. հհ. Ա,Ե. Երևան 1944, 1984
Մասոն 1987 = Masson O. Les fragments du poete Hipponax. N.Y., L.
Մատթեոսյան 1994 = Մատթեոսյան Վ. Սեպագիր աղբյուրներու Արման երկիրը // Հանդես ամսօրյա
Մատիկյան 1930 = Մատիկյան Ա. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա
Մարկվարտ 1919 = Markwart J. Die Enstehung und Wiederherstellung der Armenischer Nation. Potsdam
Մարկվարտ 1928 = Markwart J. Le berceau des Armeniens // Revue des etudes armeniennes. t.VIII f.2
Մատյե 1956 = Матье И.Э. Древнеегипетские мифы. М-Л.
Մեժլումյան 1990 = Межлумян С.К. Формы хозяйства и географическая среда // Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей
Մեժլումյան 1991 = Մեժլումյան Ս.Մ. Ձիու ընտանեցման հնարավորությունը Հայկական Լեռնաշխարհում // Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական նստաշրջան. զեկուցումների թեզիսներ. Երևան
Մելետինսկի 1994 = Мелетинский Е.М. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Бессознательное. Многообразие видения. Новочеркасск
Մելիքիշվիլի 1954 = Меликишвили Г.А. Наири-Урарту. Тбилиси
Մելիքիշվիլի 1959 = Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси
Մելիքիշվիլի 1962 = Меликишвили Г.А. Кулха // Древний мир. М.
Մելիքիշվիլի 1979 = Меликишвили Г.А. К чтению одного места в летописи Урартского царя Аргишти I // Переднеазиатский сборник. М.
Մելիք-Օհանջանյան 1964 = Մելիք-Օհանջանյան Կ.Ա. Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը // ՊԲՀ 1964. 4

Մելլարտ 1982 = Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М.
Մելլինկ 1962 = Moshek // The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol.3 Nashville. N.Y.
Մելլինկ 1965 = Mellink M.Y. Mita, Mushki and Phrygians // Anadolu Arastimalari. Istanbul
Մելլորի 1989 = Mallory J.P. In Search of the Indo-Europeans. Language. Archaeology and Myth. L.
Մնացականյան 1976 = Մնացականյան Ա.Շ. «Թուխ մանուկ» հուշարձանների մասին // ՊԲՀ 1976. 2
Մնացականյան 1981 = Մնացականյան Ա.Շ. Վարազի մոտիվը հայ դիցաբանության և արվեստի մեջ // Հայ արվեստին նվիրված միջազգային երկրորդ սիմպոզիում. Երևան
Մոիսեևա 1984 = Моисеева Т.А. Мидас как символ богатства в античной традиции // ВДИ 1984. 4
Մոիսեևա 1985 = Моисеева Т.А. К интерпретации историко-географических представлений о Фригии в гомеровском эпосе // ВДИ 1985. 3
Մոիսեևա 1986 = Моисеева Т.А. К вопросу о характере фригийского государства в VIII - начале VII века до н.э. // ВДИ 1986. 3
Մոնիե-Վիլիամս 1979 = Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford
Մովսիսյան 1992 = Մովսիսյան Ա. Հնագույն պետությունը Հայաստանում. Արատտա. Երևան
Մովսիսյան 1993 = Մովսիսյան Ա. Արմանի-Արմի երկիրն ըստ աքադական և էբլայական աղբյուրների // Հայկական հայագիտական հանդես. XIII. Բեյրութ
Մովսիսյան 1997 = Մովսիսյան Ա. Բարեպաշտ արքաների աշխարհակալությունը. Երևան
Մորո 1994 = Moreau A. Le mythe de Jason et Medee. P.
Յակոբսոն 1969 = Jakobson R. Slavic God Veles and His Indo-European Cognats // Studi Lingvistici in onore di Vittorio Pisani. Brescia
Յակոբսոն 1970 = Якобсон Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. т.V, М.
Յայլենկո 1990 = Яйленко В. П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М.
Յանկովսկայա 1968 = Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР (сост. Янковская Н.Б.). М.
Յանկովսկայա 1994 = Янковская Н.Б. Черная богиня хурритов // Эрмитажные чтения памяти Б.Б.Пиотровского. СПб.
Յունգ 1991 = Юнг К.Г. Архетип и символ. М.

Նեմիրովսկի 1983 = Немировский А.И. Этруски: от мифа к истории. М.

Նիկոլաև, Ստրախով 1987 = Николаев С.Л., Страхов А.Б. К названию бога громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования 1985. М.

Նիկոնով 1980 = Никонов В.А. География названий Млечного пути // Ономастика Востока. М.

Նոյ 1988 = Das Hurritische. Eine altorientalische Sprache in neuem Licht // Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenhaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz

Շանտրեն I-IV = Chantrain P. Dictionaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots. P. 1968-1980

Շիֆման 1987 = Шифман И.Ш. Культура древнего Угарита (XIV-XIIIвв.). М.

Շարաշիձե 1986 = Charachidzé G. Prometee ou le Caucase. P.

Շլերաթ 1954 = Schlerath B. Hund bei Den Indogermanen // Paideuma 1954. 6

Շլերաթ 1963 = Schlerath B. Rta und Satya in Rgveda // Труды 25-ого международного конгресса востоковедов (М.1960). М.

Շրադեր 1903 = Schrader E. Die Keilinschriften und das Alte Testa ment. 3. Berlin

Շրյոդեր 1960 = Schröder F.R. Sigfrids Tod // Germanisch-romanische Monatschrift. B.41

Շտայներ 1981 = Steiner I. Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millenium B.C. // Journal of Indo-European Studies. Vol.9. 1981. 1-2

Չատտերջի 1977 = Чаттерджи С.К. Введение в индоарийское языкознание. М.

Չիքովանի 1966 = Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М.

Չերնիխ 1988 = Черных Е.Н. Циркумпотийская провинция и древнейшие индоевропейцы // Древний Восток: этнокультурные связи. М.

Պանչանան 1965 = Պանչանան Սահա. Հինդի գաղութ Հայաստանում // ՊԲՀ 1965. 2

Պաչուլիա 1986 = Пачулиа В.П. Падение Анакопии. М.

Պետրոսյան Ա. 1984 = Պետրոսյան Ա.Ե. 1. Հնդեվրոպական անթրոպային առասպելի կերպարների վերականգնումը Հայաստանում, 2. Նախահայերենի կրողների տեղայնացման հարցի շուրջը // Երիտասարդ լեզվաբանների 4-րդ կոնֆերանս. Զեկուցումների դրույթներ. Երևան

Պետրոսյան Ա. 1986 = Պետրոսյան Ա.Ե. Հայ ցեղանունը որպես

հանրության հասարակական կառուցվածքի տեղին // Երիտասարդ լեզվաբանների 5-րդ կոնֆերանս. Զեկուցումների դրույթներ. Երևան
Պետրոսյան Ա. 1986ա = Петросян А.Е. Об индоевропейских истоках образа святого Карапета-покровителя музыкантов // Конференция "Проблемы генезиса и специфики ранних форм музыкальной культуры". Тезисы докладов. Ереван
Պետրոսյան Ա. 1987 = Петросян А.Е. Отражение индоевропейского корня *uel- в армянской мифологии // ԼՀԳ 1987. 1
Պետրոսյան Ա. 1987ա = Պետրոսյան Ա.Ե. Հայկի և Բելի առասպելի վերլուծության փորձ // Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական նստաշրջան. Զեկուցումների դրույթներ. Երևան
Պետրոսյան Ա. 1988 = Պետրոսյան Ա.Ե. Արարատյան դաշտի դիցանունակիր տեղանունները // Երիտասարդ լեզվաբանների 6-րդ կոնֆերանս. Զեկուցումների դրույթներ. Երևան
Պետրոսյան Ա. 1988 1-2 = Պետրոսյան Ա.Ե. 1. Структура урартского, древнейшего армянского и индоевропейских пантеонов в свете данных языкознания и этнографии. 2. Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալները Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ // Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Երիտասարդ գիտնականների 8-րդ կոնֆերանս. Զեկուցումների դրույթներ
Պետրոսյան Ա. 1990 = Петросян А.Е. Армянские этнонимы в свете мифологических данных // Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей. Ереван
Պետրոսյան Ա. 1991 = Петросян А.Е. Армянские этнонимы, древнеармянская модель мира и вопрос локализации древнейших армянских племен // Բանբեր Երևանի համալսարանի. 1991. 2
Պետրոսյան Ա. 1991ա = Պետրոսյան Ա.Ե. «Արևելյան մուշքերի» էթնիկական պատկանելության խնդիրը // Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական նստաշրջան. Զեկուցումների դրույթներ. Երևան
Պետրոսյան Ա. 1991բ = Պետրոսյան Ա.Ե. Ավանդությունը Հայաստանի նախահայկական բնակչության մասին // Նավասարդ 1991. 112-113
Պետրոսյան Ա. 1991գ = Петросян А.Е. Самосозвание армян и вопрос локализации носителей протоармянского языка // ԼՀԳ 1991. 5

Պետրոսյան Ա. 1992 = Պետրոսյան Ա.Ե. Նորից տեղանվան վերլուծության փորձ // Անի. 1992. 3-4
Պետրոսյան Է. 1989 = Петросян Э.Х. Ритуально-мифологическая и театрально-зрелищная система армян (опыт реконструкции). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Ереван
Պետրոսյան Հ. (ձեռագիր) Սուրբ լեռը
Պետրոսյան Ս. 1979 = Պետրոսյան Ս.Գ. Հին Մարաստանի տարածքի երրորդ էթնիկական տարրի մասին // ՊԲՀ 1979. 4
Պետրոսյան Ս. 1982 = Պետրոսյան Ս.Գ. «Շիրակայ ամբարք»-ի շուրջը // ԼՀԳ 1982. 8
Պետրոսյան Ս. 1991 = Պետրոսյան Ս.Գ. Երկգույն-երկհարկ տիեզերքի մասին առասպելաբանական պատկերացումը Հայկական լեռնաշխարհում // ԼՀԳ 1991. 2
Պիոտրովսկի 1944 = Пиотровский Б.Б. Урарту. Ереван
Պիոտրովսկի 1959 = Пиотровский Б.Б. Ванское царство. М.
Պոլ 1965 = Pohl A. Kurze Bemerkungen zu den Ortsnamen der Tafel Wendler 22 // AA 1965.B.2
Պոկոռնի I-II = Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Worterbuch. Bern, Munchen. 1959-1969
Պուհվել 1969 = Puhvel J. "Meadow of the Otherworld" in Indo-European Tradition // Պուհվել 1981
Պուհվել 1970 = Puhvel J. Aspects of Equine Functionality // Myth and Law among the Indo-Europeans. Berkeley, Los Angeles
Պուհվել 1974 = Puhvel J. Indo-European Structure of the Baltic Pantheon // Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley. Los Angeles. L.
Պուհվել 1975 = Puhvel J. Remus et Frater // Պուհվել 1981
Պուհվել 1978 = Puhvel J. Mitra as an Indo-European Divinity // Պուհվել 1981
Պուհվել 1981 = Puhvel J. Analecta Indoeuropaea. Insbruck 1981
Պուհվել I-III = Puhvel J. Hittite Etymological Dictionary (Trends in Linguistics). Berlin, N.Y. 1984-1991
Պուհվել 1987 = Puhvel J. Comparative Mythology. Baltimore, L.
Պուհվել 1989 = Puhvel J. Hittite Regal Titles: Hattic or Indo-European? // The Journal of Indo-European Studies. Vol.17. 1989. 3-4
Պուհվել 1992 = Puhvel J. Names and Numbers of the Pleiad // Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau
Ջահուկյան 1964 = Джаукян Г.Б. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван
Ջահուկյան 1967 = Джаукян Г.Б. Взаимоотношения индоевропейских, хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван
Ջահուկյան 1970 = Ջահուկյան Գ.Բ. Հայերենը և հին հնդեվրոպական

լեզուները. Երևան
Ջահուկյան 1976 = Ջահուկյան Գ.Բ. Հայաստանի լեզվի հնդեվրոպական ծագման վարկածը // ՊԲՀ 1976. 1
Ջահուկյան 1981 = Ջահուկյան Գ.Բ. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները // ՊԲՀ 1981. 3
Ջահուկյան 1982 = Джаукян Г.Б. Сравнительная грамматика армянского языка. Ереван
Ջահուկյան 1986 = Ջահուկյան Գ.Բ. Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում // ՊԲՀ 1986. 1
Ջահուկյան 1987 = Ջահուկյան Գ.Բ. Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան
Ջահուկյան 1988 = Ջահուկյան Գ.Բ. Ուրարտերենը և հայերենը // Առաքելյան Բ.Ն., Ջահուկյան Գ.Բ., Սարգսյան Գ.Խ. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան
Ջահուկյան 1988 I-II = Джаукян Г.Б. О соотношении хайасского и армянского языков // ՊԲՀ 1988. 1-2
Ջահուկյան 1992 = Ջահուկյան Գ.Բ. Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի մասին // ՊԲՀ 1992. 1
Ջահուկյան 1994 = Ջահուկյան Գ.Բ. Հին հայերենի վերջածանցների ծագումը // ՊԲՀ 1994. 1-2
Ջահուկյան 1994ա = Ջահուկյան Գ.Բ. Հայ-բասկյան առնչությունների մասին // Արաքս, 1994. 2
Ջանաշիա 1960 = Джанашиа И.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми
Ջիհանյան 1991 = Ջիհանյան Վ.Գ. Հայկական լեռնաշխարհի ջրանունները // Հայոց լեզվի պատմության հարցեր 3. Երևան
Ռեդեր 1965 = Редер Д.Г. Мифы и легенды древнего Двуречья. М.
Ռենֆրյու 1987 = Renfrew C. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. L.
Սալակայա 1966 = Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси
Սախարով 1991 = Сахаров П.Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М.
Սարաջևա 1986 = Сараджева Л.А. Армяно-славянские лексико-семантические параллели. Ереван
Սարգսյան Գ. 1988 = Սարգսյան Գ.Խ. Ուրարտական տերությունը և հայերը // Առաքելյան Բ.Ն., Ջահուկյան Գ.Բ., Սարգսյան Գ.Խ. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան
Սարգսյան Գ. 1992 = Սարգսյան Գ.Խ. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները // ՊԲՀ 1992. 2-3
Սարգսյան Դ. 1988 = Саркисян Д.Н. Страна Шубрия. Ереван

Սարգսյան Դ. 1991 = Սարգսյան Դ.Ն. Ուրարտացիներ, ալարոդներ, արմեններ հարցի մասին // ՊԲՀ 1991. 1
Սարգսյան Վ. 1994 = Սարգսյան Վ.Գ. Հայ-բասկյան ցեղակցության հարցը տեղանվանական տվյալների լույսով // Արարս, 1994. 2
Սարգսյան Վ. 1995 = Սարգսյան Վ.Գ. Բասկերի էթնիկական անունները // Արարս, 1995. 1
Սարգսյան Վ. 1996 = Բասկյան ավանդազրույցներ (թարգմ. Վ.Սարգսյանի). Երևան
Սաֆրոնով 1989 = Сафронов В.А. Индоевропейские прародины. Горький
Սերով 1990 = Серов Н.В. Хроматизм мифа. Л.
Սմիռնով 1961 = Смирнов А.А. Древнеирландский эпос // Древнеирландские саги. М.
Ստարոստին 1988 = Старостин С.А. Индоевропейские и северокавказские изоглоссы // Древний Восток: этнокультурные связи. М.
Սրվանձտյան I-II = Սրվանձտյան Գ. Երկեր. Երևան 1978-1982
Վայս 1952 = Wais K. Ullikummi, Hrungnir, Armilus und Verwandte // Edda, Skalden, Saga. Festschrift F. Genzmer. Heidelberg
Վան դեն Բորն 1963 = Van den Born A. Encyclopedic Dictionary of the Bible. N.Y. Toronto. L.
Վեռնան 1971 = Vernan J.-P. Mythe et pensee chez les Grecs: Etudes de psychologie historique. vv.I-II (II edition). P.
Վեռնան 1981 = Vernan J.-P. The Union with Metis and Sovereignty of Heaven // Myth, Religion and Society. L.N.Y.
Վերեշ 1991 = Veres P. The Ethnogenesis and Ethnic History of the Hungarian People // Occasional Papers in Anthropology 5. Budapest
Վիան 1960 = Vian F. Le myhte de Typhee et le probleme de ses origines orientales // Elements orientaux dans la religion grecoque ancienne. P.
Վիան 1960ա = Vian F. La triade des rois d'Orchomene: Eteocles, Phlegyas, Minyas // Hommages a Georges Dumezil. Collection Latomus. vol.45. Brussels
Վիդալ-Նակե 1986 = Vidal-Naquet P. The Black Hunter. Baltimore
Վիդալ-Նակե 1989 = Видаль-Наке П. Возвращение к Черному Охотнику // ВДИ 1989. 4
Վիլհելմ 1992 = Вильхельм Г. Древний народ хурриты. М.
Վինն 1981 = Winn Sh.M.M. Burial Evidence and the Kurgan Culture in Eastern Anatolia C. 3000 B.C.: An Interpretation // Journal of Indo-European Studies. Vol.9, 1981. 1-2
Վիրսալաձե 1973 = Вирсаладзе Е.Б. Грузинские народные предания и легенды. М. 1973

Վիրսալաձե 1976 = Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М.
Վուլլի 1986 = Вулли Л. Забытое царство. М.
Տեր-Ղևոնդյան 1971 = Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայերի ծագման զրույցի արաբական տարբերակը // Բանբեր Երևանի համալսարանի. 1971. 1
Տեր-Ղևոնդյան 1978 = Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Աղջիկ Տարոնի զրույցը XII դարի արաբական աղբյուրներում // ՊԲՀ 1978. 3
Տեր-Մկրտչյան 1979 = Տեր-Մկրտչյան Գ.Ա. Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Երևան
Տիշլեր I = Tischler J. Hethithsches etymologisches Glossar. Lief. 1. Insbruck
Տիրացյան 1970 = Տիրացյան Գ.Ա. Անաքասիսը և Հայաստանը // Քսենոփոն. Անաբասիս. Երևան
Տյոմկին, Էրման 1985 = Темкин Е.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии (III издание). М.
Տոբար 1970 = Tovar A. The Basque Language and the Indo-European Spread to the West // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia
Տոպորով 1972 = Топоров В.Н. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. М.
Տոպորով 1975 = Топоров В.Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными близневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. М.
Տոպորով 1976 = Топоров В.Н. К фракийско-балканским языковым параллелям II // Балканский лингвистический сборник. М.
Տոպորով 1976բ = Топоров В.Н. Хеттск. Puruliia лат. Parilia, Palilia и их балканские истоки // Балканский лингвистический сборник. М.
Տոպորով 1976գ = Топоров В.Н. К древним балканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М.
Տոպորով 1977 = Топоров В.Н Mousai "Музы": соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание: античная балканистика. М.
Տոպորով 1977ա = Топоров В.Н. О структуре царя Эдипа Софокла // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточно-славянские параллели: Структура балканского текста. М.
Տոպորով 1977բ = Топоров В.Н. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции // ՊԲՀ 1977. 3

Տոպորով 1980 = Топоров В.Н. Vilnius, Vilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М.
Տոպորով 1985 = Топоров В.Н. Хетт. -лув. Kamrusepa: мифологический образ // Древняя Анатолия. М.
Տոպորով 1985ա = Топоров В.Н. Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Kamrusepa // Этимология 1983. М.
Տոպորով 1988 = Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.
Տոպորով 1988ա = Топоров В.Н. Фракийский всадник в свете реконструкции // Международный симпозиум "Античная балканистика 6". Тезисы докладов. М.
Տոպորով 1990 = Топоров В.Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духрвной культуры: погребальный обряд. М.
Տրուբաչով 1981 = Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. // Этимология 1979. М. 1981
Տրուբաչով 1981ա = Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. Источники. Интерпретация. Реконструкция // Вопросы языкознания. 1981. 2
Տրուբաչով 1985 = Трубачев О.Н. Indoarica в Северном *Причерноморье. Этимологии // Этимология 1982. М.* 1985
Տուրչանինով 1971 = Турчанинов Г.Ф. Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л.
Ցիմբուրսկի 1987 = Цымбурский В.Л. Беллерофонт и Беллер (реминисценция древнебалканского мифа в греческой традиции) // Античная балканистика 1987. М.
Ուորդ 1968 = Ward D.J. The Divine Twins: an Indo-European Myth in Germanic Tradition. Berkeley. Los Angeles
Ուորդ 1970 = Ward D.J. The Separate Function of the Indo-European Divine Twins // Myth and Law among the Indo-Europeans. Berkeley, Los Angeles
Փերիխանյան 1993 = Периханян А.Г. Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка. Часть I. Ереван
Փիլիպոսյան, Քամալյան 1997 = Փիլիպոսյան Ա.Ս., Քամալյան Հ.Ս. Շումերա-աքադական տիեզերաստեղծ էնկի-Հայա աստծո և հայոց ազգածին Հայկ նահապետի համադրության փորձ // Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական նստաշրջան. Թեզիսներ. Երևան
Քոսյան 1991 = Քոսյան Ա.Վ. Էրնիկական տեղաշարժերը Փոքր Ասիայում և Հայկական լեռնաշխարհում մ.թ.ա. XII դարում // ՊԲՀ 1991. 1

Քոսյան 1994 = Косян А.В. Лувийские царства Малой Азии и прилегающих областей в XII-VIIIвв. до н.э. (по иероглифическим лувийским источникам). Ереван
Քոսյան 1996 = Քոսյան Ա.Վ. «Արևելյան» և «արևմտյան» մուշկերի խնդիրը // ՊԲՀ 1996. 1-2
Քոսյան 1997 = Քոսյան Ա.Վ. Իսուվան (Ծոփքը) մ.թ.ա. XIII-XIIդարերում // ՊԲՀ 1997. 1
Քուշնարյովա 1993 = Кушнарева К.Х. Южный Кавказ в IX-II тысячилетиях до н.э. СПб
O'Կալլագան 1948 = O'Callaghan R.T. Aram Naharaim: a Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millenium B.C. Roma
Օտտեն 1969 = Otten H. Sprachliche Stellung und Datierung des Maduwatta Textes. Studien zu Bogazkoy Texten. Wiesbaden
Օրյոլ 1988 = Орел В.Э. О некоторых славянских и индоевропейских названиях деревьев // Этимология 1985. М.
Օրյոլ 1990 = Орел В.Э. Античная балканистика. М. 1987 (Критика) // ВДИ 1990. 1
Ֆասմեր I-IV = Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М. 1986-1987
Ֆինկելշտայն 1955 = Subartu and Subarians in Old Babylonian Sources // Journal of Cuneiform Studies. Vol.IX 1955. 1
Ֆոնտենրոուզ 1959 = Fontenrose J. Pithon. A Study of Delphic Myth and Its Origins. Berkeley. Los Angeles
Ֆոնտենրոուզ 1960 = Fontenrose J. The Cult Myth of Pyrrus at Delphi. Berkeley. Los Angeles
Ֆոնտենրոուզ 1981 = Fontenrose J. Orion: the Myth of the Hunter and the Huntress. Berkeley. Los Angeles
Ֆրեզեր 1985 = Ֆրեզեր Ջ. Ոսկե ճյուղը. Երևան
Ֆրիս դե 1952 = Vries J. de. La valeur religeuse du mot germanique Irmin // Cahiers du Sud. 314. 1952
Ֆրիսկ I-II = Frisk H. Griechishes etymologisches Worterbuch. Heidelberg 1973
Ֆրոյդ 1989 = Фрейд З. Психология бессознательного. М.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Արմեն ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ
ծնվել է 1948 թ.,
բանասիրական գիտությունների թեկնածու
ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի աշխատակից

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԱՐԱՄԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ԽՆԴԻՐԸ

Armen PETROSYAN

THE MYTH OF ARAM IN THE CONTEXT OF INDO-EUROPEAN MITHOLOGY AND THE PROBLEM OF ARMENIAN ETHNOGENESIS

Армен ПЕТРОСЯН

МИФ ОБ АРАМЕ В КОНТЕКСТЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ И ВОПРОС ЭТНОГЕНЕЗА АРМЯН

Ծավալը՝ 13 տպ. մամուլ   Տպաքանակը՝ 500

«ՎԱՆ ԱՐՅԱՆ» հրատարակչատուն ՍՊԸ

Ջ. Ռասելի «հայագիտական» հնարանքները. Պատմաբանասիրական հանդես 2000, հ. 3, 241-257: http://hpj.asj-oa.am/4677/

Ջ. ՌԱՍԵԼԻ «ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ» ՀՆԱՐԱՆՔՆԵՐԸ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

1997 թ. ԱՄՆ-ում անգլերենով լույս է տեսել «Հայ ժողովուրդը հնից մինչև նոր ժամանակները» երկհատոր աշխատությունը[1], որտեղ առաջին անգամ արևմտյան, մեծ մասամբ ամերիկահայ, հեղինակների ուժերով ներկայացված է հայոց ողջ պատմությունը: Հայ ժողովրդի ձևավորման, նախապատմության, Ուրարտուի պատմության ու մշակույթի և հայերենի հնդեվրոպական ակունքների վերաբերյալ «Հայ ժողովրդի ձևավորումը» կոչվող բաժնի հեղինակն է ամերիկյան հայագետ, Հարվարդի համալսարանի հայագիտական ուսումնասիրությունների պրոֆեսոր Ջեյմս Ռասելը: Մեր ասելիքը վերաբերում է հենց այդ բաժնին և Ռասելի մի քանի այլ գործերի:

Սովորաբար գրախոսության մեջ քննարկվում են աշխատության ուժեղ և թույլ կողմերը, արժանիքներն ու թերությունները, գնահատվում նոր մտքերը և այլն: Բայց այս համեմատաբար ոչ ծավալուն տեքստը (էջ 19-35) լի է այնպիսի կեղծ գիտական մտքերով և արտառոց սխալներով, որ նման մոտեցումն անհնար ու անիմաստ է:

Ստորև ուղղակի նշվում են դրանցից մի քանիսը:

էջ 25: «Խեթերեն (Hittite) կամ խաթերեն (Hattic) լեզուն պատկանել է հնդեվրոպական լեզուների արևմտյան ճյուղին»: Իրականում խաթերենը նույնական չէ խեթերենի հետ և, առավել ևս, հնդեվրոպական լեզու էլ չէ: Խաթերը (անգլ. Hattians) Փոքր Ասիայի հնադույն բնիկներն էին, ոչ ճշգրիտ կերպով երբեմն նաև «նախախեթեր» կոչված, որոնք մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին ձուլվեցին հնդեվրոպական խեթերի (Hittites) մեջ, իրենց անվանումը թողնելով նրանց ու նրանց ժառանգներին: Խաթերեն լեզուն ավանդված է մի շարք կրոնական և ծիսական տեքստերով, ընդորում, խեթերեն այն կոչվել է hattili, և խաթերեն տարբերակվել խեթերենից, որը կոչվել է na/isili կամ nesumnili:

էջ 27: «Ուրարտուն, առաջնորդված Արամու արքայի կողմից, տարածքներ է նվաճել Մեդիայից»: Այստեղ հեղինակը շփոթում է Ուրարտուի պատմական Արամու արքային, որը ոչ մի կապ չի ունեցել Մեդիայի հետ և հայկական ազգածին ավանդության նահապետ Արամին, որն, ըստ Խորենացու, հաղթել է մեդացի Նյուքար Մադեսին:

էջ 27: «Ն.Ք. ութերորդ դարում Թեյշեբաինի (հայ. Կարմիր բլուր) և Էրեբունի (Արին բերդ) ամրոց-քաղաքները հիմնադրվեցին ներկայիս Երևանի տեղում Արգիշտի Երկրորդ արքայի կողմից: Նրա հաջորդ Ռուսա Երկրորդը կենտրոնացավ ուրարտական իշխանությունն արևմուտքում

---

1 The Armenian People from Ancient to Modern Times (ed. by R. Hovannisian). Vol. 1–2. New York, 1997.

ամրացնելու վրա»: Իրականում Էրեբունին հիմնել է Արգիշտի Առաջինը, իսկ Թեյշեբաինիի կառուցման մասին ուղղակի տվյալներ չկան. կարելի է ենթադրել, որ այն ևս կառուցել է Արգիշտի Առաջինը կամ թերևս Ռուսա Երկրորդը, նրանից մոտ մեկ դար հետո: Արգիշտի Առաջինին հաջորդել է նրա որդի Սարդուրի Երկրորդը:

էջ 30: Ժողովրդական պատկերացումներում «Վանա լճի փոթորիկները բացատրվել են որպես Վահագն (իրան. Վերեթրագնա) աստծու և վիշապներ կոչվող ընդծովյա օձերի կռիվ»: Իրականում, ըստ Գ. Սրվանձտյանի հաղորդած «Վանա պառավներուն մեկ վեպի», հազար տարեկան դարձած հսկա վիշապին հրեշտակները շղթաներով քաշում են վեր, մինչև արևը մոխրացնում է նրան: Ընդ որում, ըստ մի հին աղբյուրի, փոթորիկը վիշապ հանել է կոչվում՝, իսկ վիշապին քաշում են և՛ ցամաքից, և՛ լճից, և մի պատկերացման համաձայն վիշապն ապրում է Վանա լճի հատակում[3]: Մնացածը՝ Վահագնը, Վանա լճի փոթորիկը և այլն, հեղինակի երևակայության արդյունքն է: Իհարկե, Վահագնը հայտնի է որպես վիշապաքաղ, և որոշ աղբյուրների համաձայն նա արևի աստված է եղել, որը թերևս հնարավորություն է ընձեռում որոշ վերակազմությունների, բայց հարցն այն է, որ հեղինակն այս մտակառուցումը վերագրում է ժողովրդին[4]:

էջ 30: «Արծրունի դինաստիայի [...] անվանումը կարող է ծագել ուրարտ. արծիբինի-ից (արծիվ): [...] Մի լեգենդում ասվում է, որ Արծրունիների նախնին երեխա հասակում լքվել է, բայց փրկվել արծվի կողմից, որն իր բնում սնուցել է երեխային»: Իրականում Arşibini-ն Ուրարտուի Մենուա արքայի ձիու անունն էր, որը, ելնելով հին հայ. արծուի բառի հետ ունեցած նմանությունից, մեկնաբանվում է որպես «արծիվ»: Ինչևէ, հայ. արծիվ բառի ծագումը բնիկ հայկական է, ինչպես լավագույնս ցույց է տվել Ռասելի հարվարդյան գործընկեր Ք. Ուոտկինսը Արտաշես արքայի վեպում արծուի սրաթև բանաստեղծական բանաձևի համեմատական վերլուծությամբ[5]:

Խորենացին մի տեղ (Բ, է) Արծրունիների առնչությամբ ասում է, որ մի զրույցի համաձայն «Թռչունը հովանի է եղել թալկացած պատանուն»: Խորենացու հաղորդման քննությունը հիմք է տալիս որոշակի վերակազմության՝ թռչունը պիտի որ արծիվ լիներ, պատանին պիտի որ Արծ-

2 Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց. Վենետիկ, 1895, էջ 66, ծան. 1:

3 Գ. Ս ր վ ա ն ձ տ յ ա ն. Երկեր. հ. 1. Երևան, 1978, էջ 69-70:

4 Ըստ Ռասելի մի հոդվածի (Grace From Van. A Micro-Historiola.– *Journal of the Society of Armenian Studies*, 1994, 7, p. 44), Խորենացին իբր հաղորդում է, որ «իբր հանկարծակի փոթորիկներ են բարձրանում Վանա լճում, դա այն պատճառով է, որ Վահագնը խորքերից քարշ է տալիս հրեշին արևի դիմաց նետելու համար»: Այս զարմանալի հնարանքը հիշվում է նրա նաև այլ աշխատություններում:

5 C. W a t k i n s. How to Kill a Dragon. New York and Oxford, 1995, p. 71. Պետք է նշել, որ ի հակադրություն Ուոտկինսի, որը, հետևելով Լամբերտերիին, Մինուայի ձիու անունը համարում է հնդկական, այսինքն կապում է արդեն մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակում անհետացած միտաննիական արիացիների լեզվի հետ, այդ անունը պետք է մեկնաբանվի հայերեն, քանի որ ուրարտ. š–ն համապատասխանում է միայն հայ. ծ-ին, իսկ նույնարմատ հնդիրանական ձևերն ունեն ջ և զ հնչյունները, որոնք սեպագրում կստադարձվեին z-ով:

րունիների նախնին լիներ[6], բայց այստեղ ևս գիտական վարկածի, այն էլ սխալ, շարադրանքը ներկայացվում է որպես ժողովրդական ավանդություն (պատանու լքման ու սնուցման մասին ասվածը հեղինակի հնարանքն է, որը, հաշվի առնելով նրա իրանագիտական հետաքրքրությունները, հավանաբար փոխ է առնված «Շահնամեում» Ռուստամի հոր՝ Զալի պատմությունից):

էջ 32: Հայկական ավանդության մեջ Տիր Կաթինը «Հարգագողի հետք» է կոչվում, որովհետև «հայկական Վահագն աստվածը, հավանաբար՝ Հայկի փոխարինողը, մի ցուրտ գիշեր կրակի կպչան (kindling) է գողացել իր ժողովրդի համար հզոր Բելի երկնային փայտի պահեստարանից» (from the heavenly woodshed of the mighty Bel): Իրականում, ըստ Անանիա Շիրակացու բերած լեգենդի, Վահագնը մի խիստ ձմեռ հարդ է գողացել Բարշամից, և իր մի աշխատանքում հեղինակը միանգամայն ճիշտ կերպով հղել ու թարգմանել է այդ լեգենդը[7]: Ցուրտ գիշերը, կրակի կպչանը, փայտի պահեսար, իր ժողովրդին լուսավորելու Վահագնի ձգտումը և հզոր Բելը (Հայկ Նահապետի հակառակորդը) հեղինակի հետագա մտավարժությունների արգասիքներ են միայն:

Այսօրինակ սխալների թվարկումը կարելի է շարունակել, բայց բավարարվենք այսքանով: Այժմ՝ հայոց ազգածագման մասին հեղինակի մտքերի վերաբերյալ: Բաժինը շարադրված է ըստ ռուս գիտնական Ի. Դյակոնովի 1968 թ. մենագրության (անգլ. թարգմ. 1984)[8], որն, իհարկե, հայոց նախապատմության միարժեք աղբյուր չէ: Այդ խնդրով զբաղվող իրազեկ գիտնականները չեն կիսել և չեն կիսում Դյակոնովի կարծիքը, և նա մենակ էր իր տեսակետում: Այսպիսի միակողմանի մոտեցումն անընդունելի է հայ ժողովրդի պատմությունը ներկայացնող գրքի համար, այն էլ գրված ոչ մասնագետի կողմից: Ընդ որում, շարադրանքն ընթանում է առանց Դյակոնովին հղելու՝ կարծես մասնագետ հեղինակն իր սեփական մտքերն է արտահայտում:

Հայոց ազգածագման դյակոնովյան վարկածի համաձայն, նախահայերեն լեզվի կրողները նույնացվում են մ.թ.ա. XII դարի ասորեստանյան աղբյուրներում հիշվող մուշկի/ու ցեղի հետ, որոնք Հայաստան են գաղթել իբր Բալկաններից և սկսել կոչվել կործանված խեթերի ցեղանվան մի ածանցյալ ձևով (ըստ XIX. դարի վերջին առաջ քաշված Պ. Ենսենի տեսակետի):

Իրազեկ մասնագետների շրջանում անհամեմատ ավելի լայնորեն տարածված հայասական վարկածի համաձայն, հայերի ցեղանունը կապված է խեթական աղբյուրներում Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմուտքում մ.թ.ա. XIV–XIII դարերում հիշվող Hayasa (անվանված նաև Azzi) թագավորության անվան հետ: Ընդ որում, չի բացառվում այդ թագավորության մեջ հայկական տարրի գոյությունը, այսինքն հայերի լեզվական նախնիները կարող էին Հայաստանում լինել շատ ավելի վաղ ժա-

---

6 *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. Հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 384-385:*

7 J. R u s s e l l. Zoroastrianism in Armenia. Cambridge (MA). London 1987, p. 170.

8 И. Д ь я к о н о в. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968; I. D i a k o n o f f. The Pre-history of the Armenian People. Delmar, New York, 1984.

մանակներից: Ռասելի համար, որն իր անհամար աշխատություններում փորձել է ցույց տալ, որ հայկական մշակույթում ոչինչ ծագումով հայկական չէ (տե՛ս ստորև), օրդանապես անընդունելի է Հայաստանում հայերի համեմատաբար հին արմատների մասին միտքը, և նա այս վարկածը ներկայացնում է որպես հայերի կողմից ստեղծված մի ինչ-որ նացիոնալիստական հնարանք:

Ռասելի արտադրանքը, ինչպես կտեսնենք, կանխակալ և անընդունելի է նաև Դյակոնովի դրույթների համատեքստում: Ըստ Դյակոնովի տեսության ռասելյան մատուցման, նախահայ-մուշկերը եկել են Թրակիայից. նրանց ցեղանունը «աղբյուրն է [...] Կապադովկիայի մայրաքաղաքի Մազակա անվան» (էջ 25): Իրականում, ըստ մ.թ. առաջին դարի հեղինակ Հովսեպոս Փլավիոսի, Կապադովկիայի մայրաքաղաքի անունը կապված է մեսքենների ցեղի, իսկ ըստ Խորենացու՝ Արամ նահապետի կուսակալ Մշակի անունների հետ: Մեսքեն և Մշակ անունները, բայց ոչ Մազակա (հայ. Մաժակ/ք) տեղանունը ժամանակակից գիտնականները համապատասխանեցնում են մ.թ.ա. XII դարի սեպագիր մուշկ- ձևին: Իսկ Դյակոնովն, ընդհակառակը, նշել է Մազակա < մուշկ տիպի երկուհազարամյա ստուգաբանությունների անհուսալի լինելը[9]. ըստ նրա, ցեղանունն ավելի շուտ կարող է կապվել Մուշ քաղաքանվան հետ[10]:

Իր ունակությունների սահմաններում շարունակելով հետևել Դյակոնովին (ըստ Ենսեն-Տաշյան-Դյակոնովի վարկածի), Ռասելը հայ ցեղանվան նախաձևը վերականգնում է որպես *hatiyos, իբրև «խաթ» (Hattian) նշանակությամբ, հետո նշում, որ այսպիսով, հայերը վերցրել են խեթական (Hittite) մեծ ազգի ու կայսրության անվանումը (էջ 22), իսկ մի այլ տեղ՝ որ փռյուգական և հայկական բնակչությունը մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսին կամ XIII դարում անցել է Անատոլիա, և հայերի նախնիներն այստեղ վերցրել են խաթ (Hattian) ժողովրդի (որի պետության միջով անցել են իրենք) անվանումը (էջ 24): Անհավատալի է, բայց փաստ՝ ինչպես տեսանք, Հայաստանի ու Փոքր Ասիայի հին պատմության ու մշակույթի մասին գրող հեղինակը չի տարբերակում խաթ և խեթ տերմինները:

Ահա թե ինչպես է շարադրված հայոց ազգածագման հայասական տեսակետը: «Շատ տարիներ առաջ դասական տեսությանը (այսինքն՝ հայոց փռյուգական ծագման վարկածին – Ա. Պ.) մարտահրավեր է նետվել հայ գիտնականների կողմից, ովքեր հայ բառի ծագումը տեսնում էին Հայասա տարածաշրջանի անվան մեջ, հյուսիսային Հայաստանում, և դիտում հայերին որպես տարածաշրջանի բնիկ բնակչություն: Որոշ ուսյալ ոչ հայեր վերջին տարիներին քննադատել են դասական տեսությունը որպես ամբողջություն: Նրանք հայերենը չեն համարում խուռա-ուրարտական լեզու, բայց համարում են այն ըստ էության բնիկ Անատոլիայում...»: Այնուհետև մի քանի խոսք է ասվում հնդեվրոպական նախահայրենիքի «ռեֆիզիոնիստական» տեսության մասին (սա իրարից չտարբերակված և ա-

9 I. D i a k o n o f f. The Pre-History… p. 132, n. 13.

10 И. Д ь я к о н о в. Предыстория... 223; I. D i a k o n o f f. The Pre-History… 195, n. 87.

ռանց անունների հիշվող Գամկրելիձե-Իվանովի և Ռենֆրյուի տեսակետների անվանումն է), որը «ժխտվում է մեծամասնության կողմից» (էջ 26):

Գիտական տեսակետից կոռեկտ կլիներ նշել, որ Հայասան մ.թ.ա. XIV–XIII դարերի խեթական աղբյուրներում հիշվում է որպես իրենց կայսրության հետ երբեմն հաջողությամբ պատերազմող մի թագավորություն, և ոչ լոկ տարածաշրջան (ընդ որում, խեթական Սուպպիլուլիումա արքան իր քրոջը կնության էր տվել Հայասայի արքա Հուգգանային), բայց հեղինակը խուսափել է այդ փաստերը հաղորդելուց, ըստ երևույթին «հայկական ազգայնականությանը» տուրք չտալու համար: Հին հնդեվրոպացիների նախահայրենիքի անատոլիական տեղադրության «ռևիզիոնիստական» վարկածն էլ առաջ է քաշվել ոչ թե վերջին ժամանակներս, և ոչ նույնիսկ XX դարում (այդ մասին կարելի էր կարդալ, օրինակ, հնդեվրոպական հնագիտության վերաբերյալ Ջ. Մելորիի աշխատության մեջ, որն ի միջի այլոց, հղվում է բաժնի դրականության ցանկում)[11]*:*

Հակառակ Ռասելի կարծիքի, հայոց ազգածագման հայասական վարկածը միայն հայ գիտնականների կողմից չի ստեղծվել: Հաշվի առնելով Հայք և Հայասա երկրների տարածքային գոնե մասնակի համընկումը և անվանումների պարզորոշ համադրելիությունը, զարմանալի բան կլիներ, եթե այդ տեսակետը չծագեր Հայասայի վերաբերյալ խեթական նորահայտ արձանագրություններին ծանոթացող տարբեր մասնագետների մոտ: Եվ իրոք, 1920-ականների կեսերից մինչև 30-ականների սկիզբը այս տեսակետը համարյա միաժամանակ առաջարկել են Ն. Մարտիրոսյանը (1924), Կ. Ռոաը (1927), Գ. Ղափանցյանը (1931), Պ. Կրեչմերը (1932) և Ա. Խաչատրյանը (1933): Հետագայում այս վարկածը, որն ընդգրկուն ձևով ներկայացվել է Գ. Ղափանցյանի մենագրության մեջ[12]*, արժանացել է լայն ճանաչման*[13]*: Այս տեսակետի կողմնակիցներ են, հարցին իրազեկ ժամանակակից նշանավոր գիտնականներից, օրինակ, Դ. Ջահուկյանը և Վ. Իվանովը*[14]*: Ընդհանրապես, հարցին տեղյակ ժամանակակից նշանավոր մասնագետներից այդ տեսակետը չէր ընդունում միայն Դյակոնովը:*

Գիտության վերջին բացահայտումները ևս խոսում են ընդդեմ դյակոնովյան վարկածի: Ստորև ներկայացվում է միայն մեկ մեջբերում, որը ցույց է տալիս, թե որքան անընդունելի է համարվում Դյակոնովի տե-

---

11 *Ի միջի այլոց, հնդեվրոպական նախահայրենիքի մ.թ.ա. հինգերորդ և չորրորդ հազարամյակներում տեղայնացումն այլուրեք չի ժխտում հայերի լեզվական նախնիների տեղայնացումը Հայաստանում, սեսնք չորրորդ կամ երրորդ հազարամյակից (օրինակ, Մ. Գիմբուտասը, որն այդ նախահայրենիքը տեղայնացնում էր բոլորովին էլ ոչ Հայաստանի մերձակայքում, հնդեվրոպացիների հայտնվելը Հայաստանում ժամանակագրում էր մ.թ.ա. չորրորդ հազարամյակի կեսերով):*

12 Г. К а п а н ц я н. Хайаса — колыбель армян. Ереван 1948.

13 *Տե՛ս, օրինակ,* Г. Д ж а у к я н. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964, с. 9—10, *հարցի գրականությամբ:*

14 *Տե՛ս, օրինակ* Г. Д ж а у к я н. О соотношении хайасского и армянского языков.— ИФЖ, *1988, №1,* с. *60-79; №2,* с. 68-88, *հարցի պատմությամբ.* В. И в а н о в. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну.— ИФЖ, 1983, №4, с. 30-33; Т. Г а м к р е л и д з е, В. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси 1984, с. 913 (*այս աշխատությունը հրատարակվել է նաև անգլերեն).*

ստւթյունը նաև ոչ հայկական և հույժ գիտական որոշ շրջանակներում: Ըստ Վ. Իվանովի, հնագույն Ha(y)a անվանաբանական տարրի վերաբերյալ նոր բացահայտումները (իսկ այն հանդես է գալիս տարածաշրջանի հնագույն անվանաբանության մեջ արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից, ընդ որում, երբեմն կապված Armen և Azzi ցեղա-տեղանունների հետ համադրելի անունների հետ) «հաստատում են Գ. Ա. Ղափանցյանի եզրակացությունները և Ի. Մ. Դյակոնովի կառույցների լիակատար սխալականությունը»[15]: Ավելին, ըստ հնագիտության տվյալների, Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում մ.թ.ա. XII դարում հայտնված նոր մշակույթի կրողները, որոնց կարելի է նույնացնել ասորեստանյան աղբյուրների մուշկերի ու նրանց հետ հիշված մյուս ցեղերի հետ, գաղթել են ոչ թե Բալկաններից, այլ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսից, որը փաստորեն ժխտում է XII դարի բալկանյան գաղթի վարկածը՝ Դյակոնովի տեսության հիմնական դրույթը[16]:

Ինչ վերաբերում է հայագիտությանն առնչվող արևմտյան հեղինակներին, նրանք միայն կարող են հղել կամ համակիր լինել այդ հանրահայտ երկու կարծիքներից որևէ մեկին, քանի որ նոր տեսակետներ, կամ գոնե փաստեր, կռվաններ ու հատուկ վերլուծություններ, ի տարբերություն, ասենք, Ի. Դյակոնովի, Գ. Ջահուկյանի կամ Վ. Իվանովի, դեռևս ի վիճակի չեն ներկայացնելու (հաշվի առնելով ներկա վիճակը, իրոք դժվար է պատկերացնել թե արևմուտքում հայագիտության հետ առնչվող ինչ որ մեկը հանկարծ, ասենք, մի նոր կարևոր սեպագիր աղբյուր կմտցնի շրջանառության մեջ, կամ հանդես կգա նոր, գիտականորեն հիմնավորված անկախ կարծիքով կամ վերլուծությամբ): Այն, ինչ վերջերս արվել է այդ ուղղությամբ արևմուտքում, դա միայն Ի. Դյակոնովի գրքի անգլերեն թարգմանությունից քաղված տեղեկությունների հիման վրա ոմանց արտահայտած մտքերն են:

Հայ ժողովրդի ագդածագումը, նախապատմությունը, կազմավորումը և Ուրարտուի ողջ պատմությունը միավորված են վերը նշված 17 էջում: Դա բացարձակապես բավարար չէ, եթե նույնիսկ հաշվի չառնենք, որ այդ էջերն անհասկանալի և անիմաստ կերպով հեղեղված են հեղինակի կասկածելի մտքերով, ինքնահնար լեգենդներով, տեսությունների անլուրջ շարադրանքով, լեզվաբանական մարզանքներով և այլն: Ուղղակի զարմանալի է՝ «Բիայնիլի-Ուրարտուի պատմությունը» գլխին հատկացված է մեկ ու կես էջ (26-28), այն էլ, բառիս բուն իմաստով, մի քանի նախադասություն, այդ թվում՝ Արամուի ու Արգիշտի երկրորդի մասին հիշված զարմանալի մտքերը, մնացածում խոսվում է գործի հետ կապ չունեցող այլևայլ հարցերից՝ Ստրաբոնից, լեգենդար Պարույր Սկայորդուց, Աստվածաշնչից,

15 В. И в а н о в. Выделение разных хронологических слоев..., с. 30, ком. 31.

16 *Ա. Ք ո ս յ ա ն. «Արևելյան» և «արևմտյան» մուշկերի խնդիրը.– ՊԲՀ, 1996, 1-2, 214-218.* A. K o s s i a n. The Mushki Problem Reconsidered – *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* XXXIX/2, 1997, 260-262. *Ն ո ւ յ ն ի՝ Մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը. Երևան 1999, էջ 162 և հտն., հարցի գրականությամբ (այս խնդիրները վաղուց ի վեր արծարծվում են թուրք և արևմտյան հնագետների աշխատություններում):*

Կյուրոսի ու Տիգրանի լեգենդներից և Ռասելին այնքան հոգեհարազատ հին իրանական ցեղերից:

Միանգամայն անլուրջ ձևով է ներկայացված նաև «Բիայնիլի-Ուրարտուի մշակույթը» (էջ 26-31), ուր, օրինակ, մի ամբողջ էջ անհարկի խոսվում է Ն. Ադոնցի հետևությամբ անասալիական համարվող, այսինքն Ուրարտուի հետ կապ չունեցող, Տորք Անգեղի մասին:

Հետաքրքիր է նաև բաժնի դրականության ցանկը: Չկան հղված, օրինակ, հայ ժողովրդի պատմության ակադեմիական հրատարակությունը, ապա և Մարկվարտի, Ադոնցի, Երեմյանի, Ղափանցյանի, Մելիքիշվիլու, Գամկրելիձեի և Իվանովի հիմնարար աշխատությունները, բայց դրա փոխարեն աչքի են զարնում Ռասելի՝ հայոց ազգածագման խնդրի և Ուրարտուի պատմության հետ, մեղմ ասած, հեռավոր առնչություն ունեցող վեց հոդվածները[17] (ընդհանրապես, ողջ երկհատորյակի դրականության լայնածավալ ցանկում մի քանի հայաստանցի հեղինակ է հիշվում):

Ռասելի շարադրանքն սկսվում է այնպես, ինչպես օրինակ հայերի մասին իր ակնարկներն էր սկսում Ա. Մեյեն XX դարասկզբին՝ «հայերի վերաբերյալ պատմական առաջին հիշատակությունն ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. 518 թ. Պարսից Աքեմենյան արքա Դարեհ առաջինի բեհիսթունյան ժայռափոր արձանագրության մեջ» (էջ 19)[18]: Բաժնի վերջին հատվածը (էջ 34-35) վերնագրված է «Հայաստանի պատմական դարաշրջանի սկիզբը», որից կարելի է գլխի ընկնել, որ ըստ հեղինակի այդ դարաշրջանը Հայաստանում սկսվում է Ուրարտուի անկումից հետո: Հպանցիկ նշենք, որ շատ ջրեր են հոսել Մեյեի ժամանակներից, և որ Հայաստանի հին պատմության հենց ուրարտական դարաշրջանն է լավագույնս պատմականորեն ներկայացված մեծաքանակ սեպագիր արձանագրություններով: Այսպիսով, թեև Դյակոնովի հետևությամբ այնուամենայնիվ հիշվում է, որ հայերն «անվիճելիորեն» ներկա էին Հայաստանում մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի վերջից (էջ 26), բայց և այնպես հայոց պատմության սկիզբը հանդեցվում է մ.թ.ա. VI դարին, երբ առաջին անգամ ի հայտ է գալիս հին պրսկ. Armina տերմինը:

---

17 Ահա դրանց վերնագրերը՝ «Զրադաշտական խնդիրներ Հայաստանում. Միհր և Վահագն», «Նախաքրիստոնեական հայ կրոնը», «Միստիկի մի ծննդյան տոն Հայաստանում», «Հովհաննես Թլկուրանցին և հայ միջնադարյան քնարական ավանդույթը», «Զրադաշտականությունը Հայաստանում», «Արհեստը և միթրայիզմը վերաքննարկված»:

18 Տե՛ս, օրինակ, Ա. Մ ե յ ե. Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Երևան 1978, 514, 518 Իրականում Արմինա և արմեն ձևերը Հայաստանի բնակիչներին օտարների կողմից արվող անվանումներ են (ալլոնիմ): Այսպիսով, թեև եվրոպական լեզվով հարթ է հնչում, որ «արմենների» մասին առաջին տեղեկությունը կապվում է մ.թ.ա. հին պրսկ. Արմինա (իրականում նաև հուն. արմեն) ձևի հետ, բայց փաստորեն դա այնքան էլ միարժեք չէ: Ի միջի այլոց, Բեհիսթունի «արմինացիների» վերաբերյալ հնարավոր են նաև այլ կարծիքներ, իսկ ընդհանրապես, ըստ բազմաթիվ գիտնականների, այդ թվում և Մարկվարտի ու Դյակոնովի, արմեն ցեղանվան հիմքում ընկած է Սասունի շրջանի հնագույն Արմե ցեղա-տեղանունը, ավանդված ուրարտական տեքստերում (այս տեսակետը նշված է նաև Ռասելի հեղինակած բաժնում): Վերջինս էլ պետք է կապվի արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի հնագույն սեպագիր աղբյուրներից հայտնի, Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և հարակից շրջաններում տարածված Ար(ա)մ- անվանաբանական տարրը պարունակող բազմաթիվ անվանումների հետ. տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997, էջ 162 և հռն.:

Գրքի խմբագիր Ռ. Հովհաննիսյանն իր ներածական խոսքում նույնպես գրում է, որ Հայաստանի նախաքրիստոնեական պատմությունը տևել է ավելի քան հազար տարի (էջ VII), այսինքն, սկսվում է Ուրարտուի անկումից հետո: Ավելի առաջ է դնում հայոց պատմության հետուրարտական փուլերի գլուխների հեղինակ Ն. Գարսոյանը, ըստ որի Ուրարտուի անկումից հետո պարսիկների դրաված հողերի (Հայաստանի) բնակչության մեջ հայերը «նոր եկած» (newly come) մի տարր էին (էջ 40):

Այս առթիվ ստորև ներկայացվում են երկու մեջբերում Ռասելի և նրա համահեղինակների համապատասխան գիտելիքների աղբյուր Ի. Դյակոնովից: «Երկար ժամանակ գիտնականների ընդհանուր կարծիքն էր, որ հայերը և հայերեն լեզուն հայտնվել են լեռնաշխարհում (Հայկական–Ա. Պ.) այն ժամանակ, երբ Արմենիա տերմինն է վկայվել առաջին անգամ, այսինքն մ.թ.ա. VI դարում, և հայոց պատմությունը պետք է սկսվի այս դարաշրջանից: Այս տեսակետը պետք է համարվի միամիտ և բոլորովին ոչ բավարար»[19]: Ապա և՝ «ես և նրանք, ովքեր պաշտպանում են իմ տեսակետը, հայերին համարում ենք և՛ նախահայերի, և՛ Հայկական լեռնաշխարհի մեծ մշակույթների ստեղծողների սերունդներ և մշակութային ժառանգներ: Այդպիսի ժառանգությամբ ամեն մի ժողովուրդ չէ, որ կարող է հպարտանալ և չափազանց մեծ չռայլություն է դրանից հրաժարվելը»[20]:

Իր աշխատություններում, տպված ի միջի այլոց նաև անգլերեն, Դյակոնովը ցույց է տվել, որ, ասենք, այնպիսի մի էական լեզվական միավոր, ինչպես e a «և» շաղկապը ուրարտերենում փոխառված է հայերենից, այսինքն հայերը շփման մեջ են գտնվել ուրարտերենի կրողների հետ Ուրարտուի կազմավորումից ակնհայտորեն ավելի վաղ, ըստ իր կարծիքի մ.թ.ա. XII դարից, իսկ Ուրարտուում կազմել են երկրի ռազմական դասը[21]:

Իսկ ի՞նչ փաստերի, ի՞նչ դատողությունների հիման վրա են հիշյալ հեղինակները, որոնք հայոց ազգածագման խնդրում կարծես որոշել են հետևել Դյակոնովին, այս հարցում, ի հակադրություն Դյակոնովի, կարծում, որ Հայաստանի պատմությունն սկսվում է մ.թ.ա. VI դարում, Ուրարտուի կործանումից հետո: Մի՞թե նոր փաստեր են հայտնաբերվել: Իհարկե ոչ: Հատկանշական է, որ հայերն էլ, որ նորեկներ են համարվում Հայաստանում մ.թ.ա. XII դարում, ըստ նույն գրքի հաջորդ հատվածի, նորեկներ էին նաև մ.թ.ա. VI դարում: Նույն տրամաբանությամբ հայերը կարող են նորեկներ համարվել և՛ մ.թ. VI դարում, և՛ հիմա:

Այս առթիվ գրքի հեղինակներին պետք է ասել հետևյալը: Եթե դուք, հետևելով Դյակոնովին, հարցը ներկայացնում եք այնպես, որ հայերենի նախնական կրողները մի ոչ այնքան մեծաթիվ գանգված էին ներկայացնում մ.թ.ա XII դարում, որոնք հետագայում կարողացան իրենց միա-

---

19 I. D i a k o n o f f. The Pre-History… p. 104.

20 И. Д ь я к о н о в. К праистории армянского языка.– ИФЖ, 1983, №4, с. 178. Տե՛ս և The Pre-History… p. 129.

21 I. D i a k o n o f f. First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia.–Annual of Armenian Linguistics. Vol. 13, 1992, p. 52-53. Ուրարտերենում և Ուրարտուի անվանաբանության մեջ այլ բազմաթիվ հայկական տարրերի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Ուրարտերենը և հայերենը. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 1988, էջ 148-161, և նույն հեղինակի այլ աշխատություններն այդ թեմայով:

ձուլել Հայկական լեռնաշխարհի նախնական ողջ բնակչությունը, կամ այլևայլ պատճառներով չեք ընդունում նույնիսկ Դյակոնովի կարծիքն ու Հայերի գալուստը վերագրում եք մ.թ.ա. VI դարին, ապա, այդ տրամաբանությամբ, շարունակելով հետևել կամ չհետևել Դյակոնովին, պետք է ընդունենք, որ Հայերը, հիմնականում, տեղի հնադույն ժողովուրդների, և հատկապես Ուրարտուի ժառանգներն են: Այդ դեպքում հայ ժողովրդի պատմությունը ներկայանում է որպես Ուրարտուի պատմության շարունակությունը և Հայոց պատմության վերաբերյալ գրքում Ուրարտուի պատմությունը և մշակույթը պետք է ներկայացվի լիարժեք կերպով: Ավելին, ըստ բոլոր լուրջ ուսումնասիրողների, այդ թվում և Դյակոնովի, Հայոց պատմության մեջ պետք է ներկայացնել նաև Հայաստանի տարածքի նախաուրարտական ցեղային կազմավորումները, դա է օբեկտիվ իրականությունը, որը բացարձակապես կապ չունի ազգայնականության հետ:

Բայց, եթե Հայոց պատմության գրքում Ուրարտուին նվիրվում է մի քանի էջ միայն, այն էլ իրական, հանրահայտ պատմական փաստերի փոխարեն ներկայացված լեգենդներով, ապա դրանով շեշտվում է, որ Հայերը Ուրարտուի ո՛չ կենսաբանական, ո՛չ մշակութային ժառանգները չեն: Ապա ովքե՞ր են: Բալկաններից եկած մի խումբ բարբարոսնե՞ր, որոնք ոչ թե ժառանգեցին, այլ կործանեցին տեղի մշակույթը ոչինչ չստեղծելով (չէ՞ որ ըստ Ռասելի և նրա համախոհների, ողջ հայ մշակույթը յուրացված է իրանականից, թե՛ս ստորև): Այս մոտեցումն արդեն համահունչ է թուրքական պաշտոնական հակահայ քարոզչությանը: Այն, նույնիսկ անկախ իր գիտականության աստիճանից, ուղղակի հայագիտական էլ չէ:

Ջ. Ռասելը հեղինակ է նաև բազում հայագիտական հոդվածների և մի մենագրության «Զրադաշտականությունը Հայաստանում»[22]: Այդ բոլոր աշխատություններում կարմիր թելի նման անցնում է մեկ և միայն մեկ միտք: Քննարկվող ամբողջ հայկական նյութը, և ի վերջո ողջ հայ մշակույթը, որոշ սեմական, խուռա-ուրարտական և անատոլիական ներառումներով, ծագում է իրանականից և գժգույն արտացոլումն է իրանականի: Այս ծայրահեղ մոտեցման հարցում Ռասելն, իհարկե, պարտական է իր ուսուցիչ, ամերիկյան ժամանակակից հայագիտության հիմնադիր Նինա Գարսոյանին, որի աշխատությունները չեն կարող քննարկվել այս հոդվածի սահմաններում: Հընթացս նշենք, որ խնդրո առարկա գրքի գլուխների նշանակալի մասը գրված է Գարսոյանի և նրա աշակերտների կողմից (ինքը՝ Գարսոյանը դրել է վեց գլուխ):

Բացարձակապես անիմաստ է ներկա հրապարակման մեջ լրջորեն քննարկել Ռասելի զարմանալի մտքերն ու «գյուտերը», ուղղված հայկական իրականության մեջ ամենուր եղած ու չեղած իրանական տարրի ինքնանպատակ որոնումներին՝ Նրա պանիրանական մոտեցումը հասնում է անհեթեթության: Օրինակ, եթե քննվում են, ասենք, արծվի, շան, վարազի, արևի, հերոսի գերբնական ծննդի վերաբերյալ հայ ժողովրդական պատկերացումները, միանգամից որպես դրանց միակ աղբյուր են հռչակվում ինչոր իրանական նախօրինակներ: Ընդ որում, իրանական պատկերացումը կարող է միայն հեռավոր նմանություն ունենալ կամ չունենալ հայկակա-

22 J. R u s s e l l. Zoroastrianism in Armenia.

նի հետ, կամ նույնիսկ գոյություն չունենալ. միևնույն է, բանաձևը գտնված է՝ ամեն ինչ պետք է հանգեցվի իրանական իրական կամ ենթադրյալ նախահիմքերի[23]:

Ակնհայտ է, որ ոչ թե պետք է մերժել հայերի (ապա և կովկասյան, սլավոնական, թուրքական և այլ ժողովուրդների) վրա իրանական մշակույթի նշանակալի ազդեցության փաստը, որին անդրադարձել ու անդրադառնում են բազմաթիվ գիտնականներ, այդ թվում և բոլոր ականավոր հայագետները, այլ հասկանալ ամեն ինչ իրանականին հանգեցնելու մեթոդական անընդունելիությունը: Ի վերջո, պետք է չափի զգացում ունենալ՝ Ռասելի հայագիտական համարվող աշխատանքները, նույնիսկ անկախ գիտականության աստիճանից, փաստորեն պանիրանական մարզանքներ են միայն:

Այսպիսի հեղինակին քննադատելիս լավագույն մոտեցումը նրա աշխատություններում անիրազեկության և սխալների ցուցադրումն է, որը և կբացահայտի նրա կարծիքների ու կոնցեպցիաների իսկական արժեքը: Ստորև կխոսվի մի քանի նման սխալների մասին:

Ռասելը հաճախ է անդրադառնում Վահագն աստծուն (նրա հոդվածների մի նշանակալի մասն առնչվում է հայոց նախաքրիստոնեական կրոնին, որի գծով և նա մասնագետ է համարվում): Ահա սխալների օրինակներ այդ թեմայով գրված նրա միայն մի հոդվածից[24]. 1. Հայոց դիցարանը ներառել է նաև «սիրիական Բարշամինին [...] նույնացված Արամազդի հետ», 2. «Տակիտոսը պատմում է մեզ, որ Արտաշես առաջինը [...] միավորել էր Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր ժողովուրդներին մեկ թագի և լեզվի ներքո», 3. «Վահագնի երգի» նախավերջին տողն անգլերեն թարգմանված է՝ «նա կրակե բեղեր ուներ» (he had fire moustaches), ընդ որում երկու տեղ, այսինքն դա վրիպակ չէ: Այդ առթիվ պետք է ասել, որ՝ 1. Բարշամինը Հայաստանում չի նույնացվել Արամազդի հետ, այլ հիշվում է որպես առանձին աստված, 2. Արտաշես Առաջինի վերաբերյալ այդ տեղեկությունը գալիս է ոչ թե Տակիտոսից, այլ Ստրաբոնից, 3. Վահագնը «բոց ունէր մօրուս», որը Ռասելը համարյա թե ճիշտ թարգմանել է մի այլ տեղ (fiery beard «կրակե մորուք»[25]):

Մեր հեղինակը վերջին տարիներին անընդհատ անդրադառնում է «Սասնա Ծռերին» և հատկապես Փոքր Մհերի կերպարին: Ահա մի միտք այդ ելույթներից մեկից, որը ցույց է տալիս, որ նա չի էլ կարդացել հայկական էպոսը, կամ, լավագույն դեպքում, ինչպես և ազգածագման ու ուրարտագիտության վերաբերյալ աշխատությունները, ժամանակին աչքի է անցկացրել ու մոռացել է այն: Նա գտնում է, որ Միթրա-Միհրի (= Մհեր) «ցուլ զոհաբերելու ասպեկտը չի արտացոլվել էպոսում»[26]: Իրականում այդ մոտիվը շատ պարզ պահպանվել է Մեծ Մհերի կողմից Աև եզին սպա-

23 Ibid. passim. Նույնը և հեղինակի այլ աշխատություններում:

24 J. R u s s e l l. Carmina Vahagni. – *Acta Antiqua* (Budapest), 32, fasc. 3-4. (1989), pp. 317–330.

25 J. R u s s e l l. Zoroastrianism..., p. 197. *Ավելի ճիշտ կլիներ՝ flame he had for beard.*

26 J. R u s s e l l. The Ancient Sources of the Epic of Sasun. Lecture at the Armenian Library and Museum of America. Watertown, MA, Jan. 24, 1995, p. 4.

նելու դրվագում, որը կարելի էր կարդալ «Սասնա Ծռերի» բազում պատումներում, համահավաք տեքստում և Ռասելի մայրենի լեզվով եղած երկու՝ Շալյանի ու Սյուրմելյանի թարգմանություններում[27]:

«Սասնա Ծռերի» վերաբերյալ Ռասելի մոտեցումը լավագույնս բացահայտվում է նրա, ըստ իս, գռեհիկ մի համեմատությամբ՝ թե այն իր մեջ «զուգորդել է տարրածին՝ իրանական և սեմական ասպեկտներ [...] այնպես հարմոնիկ լսելու համար, որքան իսրաեյական (մե՛որավ բե-պիտա կոչված — Ա. Պ.) բուտերբրոտն է կուլ տալու համար»[28]*: Ճաշակին, իհարկե, ընկեր չկա, բայց «Սասնա Ծռերն» ակնհայտորեն ուրիշ տարրեր էլ է պարունակում, արժանի նշվելու այդ խոհանոցային համեմատության մեջ: Չէ՞ որ վաղուց ի վեր հրապարակվում են աշխատություններ նվիրված հայկական էպոսի բնիկ հայկական՝ հնդեվրոպական*[29] *և հինարևելյան, օրինակ, խուռա-ուրարտական*[30] *արմատներին, էլ չխոսենք կովկասյան ակնհայտ զուգահեռների մասին: Հետաքրքիր է, որ իր որոշ աշխատություններում մեր հեղինակը խուռիական, իհարկե արդեն վաղուց գտնված*[31]*, կապեր է փնտրում էպոսում:*

Ռասելը հատկապես անտեղյակ է ուրարտագիտության բնագավառին, որին շատ է սիրում տեղի-անտեղի անդրադառնալ: Ամենուր, նաև Հայոց ազգածագմանը նվիրված իր բաժնում (էջ 30) և էպոսի վերաբերյալ գործերում, Վանա ժայռի «Մհերի դուռը», հնում՝ «Խալդիի դարպասը» չգիտես ինչու ներկայացվում է որպես «աստծու դարպասներ»[32]*, որն արդեն բացառում է Փոքր Մհերի կերպարի ճիշտ մեկնաբանությունը: Ուրարտական տեքստերի ոչ մի հրատարակության մեջ «Խալդիի դարպասը» որպես ինչ-որ վերացական «աստծու դարպաս» չի թարգմանվել, այսինքն հեղինակն ուղղակի անտեղյակ է ուրարտական տեքստերին:*

Մեր հեղինակը չգիտե նաև, որ Հայաստանի հնագույն պատմության ասպարեզում իր միակ հեղինակություն Ի. Դյակոնովը ցույց է տվել, որ Մհերը, որը մտնում է «Խալգիի դարպասից» ներս ու պետք է դուրս գա այնտեղից, այսպիսով, նույնանում է Խալդիի հետ՝ նրա վիպականացած

27 *David of Sasoun: the Armenian Folk Epic in Four Cycles (ed. tr. Shalian A. K.). Athens, Ohio, 1964, p. 129. Daredevils of Sasoon: the Armenian Traditional Epic by Leon Surmelian. London, 1964, 88.*

28 J. R u s s e l l. *Me'orav be-Pita*: Iran and Israel in the Armenian Epic of Sasun. *Irano-Judaica Conference* IV. The Hebrew University, Jerusalem. July 3-6, 1994.

29 *Տե՛ս, օրինակ, Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. Հ. Ա, էջ 414. Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Վիշապամարտը «Սասնա Ծռերում».— «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1981, 11, էջ 65-85. Ս. Ա հ յ ա ն. «Սասնա Ծռեր» էպոսը և հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաները.— ՊԲՀ, 1985, № 1, էջ 32-46.* G. D u m é z i l. Le roman des jumeaux. Paris. *1994, p. 121 seq. Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները. Երևան, 1997, հարցի պատմությամբ:*

30 *Տես հատկապես* И. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди.— Древний Восток, 4. Ереван. 1983, с. 190-194.

31 *Փոքր Մհերի կերպարի կովկասյան զուգահեռների՝ քարից (վերա)ծնվող հերոսի խուռիական և հինանատոլիական կապերի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ* В. А р д з и н б а. Нартский сюжет о рождении героя из камня.— Древняя Анатолия. М., 1985, с. 157 сл.

32 J. R u s s e l l. Zoroastrianism..., p. 29, 272. I d e m. The Ancient sources of the Epic of Sasun, p. 5.

հաջորդն է, և ունի, այսպիսով, տեղական հնագույն. նախաիրանական դարաշրջանից եկող արմատներ[33], իսկ իր միջին իրանական անունը ձեռք է բերել հետագայում: Բայց դա նրան չի խանգարել գրելու բաղում հոդվածներ այս հարցերի շուրջը, այդ թվում մեկը՝ նույնիսկ ընդհանրացնող բնույթի[34], որտեղ կրկնվում է նույն սխալը:

Ըստ Ռասելի, ուրարտական մեծ աստվածների եռյակի մաս են կազմել Խալդին՝ աստվածների հայրը, որին իբր ձիեր, եղներ ու ոչխարներ են զոհաբերել. և Արդինին՝ արևի աստվածը[35]: Իրականում ոչ մի տեղեկություն չկա թե Խալդին աստվածների հայրն է, և նրան զոհաբերել են ուլեր (և ոչ ձիեր), եզներ ու ոչխարներ: Ուրարտական արևի աստծու անունն էլ Շիվինի է, իսկ Արդինին այդ աստծու անվան բազում տասնամյակներ առաջ մերժված ձևն է: Այնուհետև, նա ամենուր նշում է, որ Վանի ուրարտական Տուշպա անունը կապված է Թեյշեբա աստծու անվանը[36]: Սա ևս տասնամյակներ առաջ մերժված տեսակետ է. և Տուշպան, ամենայն հավանականությամբ, պետք է կապվի Շիվինիի կնոջ՝ Տուշպուեա դիցուհու հետ[37]:

Հեղինակի ուրարտագիտական այս հնացած տեղեկությունների աղբյուրը Ն. Ադոնցի «Հայաստանի պատմություն» մենագրությունն է: Ինչ վերաբերում է Խալդիի հանելուկային ձիերին, ապա գրքի ֆրանսերեն բնագրում վրիպակ կա, chevreaux*-ի (ուլեր) փոխարեն տպվել է* chevraux*, որը հայերեն թարգմանիչն ընկալել է որպես* chevaux *(ձիեր), բայց մի քանի տող հետո արդեն նշվում են Խալդիի ուլերը[38]: Մեր հեղինակը չի էլ նկատել այդ հակասությունը և չի էլ մտածել բացել ուրարտական արձանագրությունների Սեյսի, Քյոնիգի կամ Մելիքիշվիլու հրատարակությունները:*

Իսկ ի՞նչ է ասել քննադատական միտքը: Հայաստանյան գիտության մեջ «Հայ ժողովուրդը հնից մինչև նոր ժամանակները» ամերիկյան երկհատորյակը արդեն բացասական դնահատականի է արժանացել Ա. Այվազյանի կողմից: Կոնկրետ Ռասելի հեղինակած հոդվածում քննադատվել է Հայաստանը թուրքական տերմինով որպես Արևելյան Անատոլիա ներկայացնելը, հայերին միարժեք կերպով եկվոր ժողովուրդ համարելը, Հայաստան որպես մի տարածք միայն հիշելը և հայերի ազգածագման հայասական վարկածի փաստորեն մոռացության մատնելը[39]:

33 И. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди.

34 J. R u s s e l l. On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism.– *Studies in Mithraism*, Rome.

35 J. R u s s e l l. Zoroastrianism..., p. 28.

36 *Տե՛ս, օրինակ,* ibid, p. 362. J. R u s s e l l. Zoroastrian problems in Armenia: Mihr and Vahagn. Classical Armenian Culture. Influences and Creativity (ed. Th. Samuelian).– *University of Pennssylvania Armenian Texts and Studies.* Vol. 4, p. 3. I d e m. On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism.

37 *Տե՛ս, օրինակ,* Г. М е л и к и ш в и л и. Урартские клинообразные надписи. М., 1960, с. 443. *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 46:*

38 N. A d o n t z. Histoire d'Armenie. Paris, 1946, p. 223. *Ն. Ադոնց. Հայաստանի պատմություն. Երևան, 1972, էջ 225:*

39 *Ա. Ա յ վ ա զ յ ա ն. Հայաստանի պատմության լուսաբանումը ամերիկյան պատմագիտության մեջ. քննական տեսություն. Երևան 1998, էջ 223-227:*

Հայտնի են Ռ. Հովհաննիսյանի մի շարք ելույթները Ա. Այվազյանի բանավոր ու գրավոր քննադատության վերաբերյալ: Հարցը ներկայացվում է այսպես՝ Հայաստանցի որոշ պատմաբաններ ուզում են հայերին համարել Հայաստանի բնիկներ, մինչդեռ հայերի ազգածագման վերաբերյալ կան տարբեր տեսակետներ. ամերիկյան գիտնականներն էլ կաշկանդված չեն պարտադրված կարծիքներով և իր գործն է այդ տեսակետները ներկայացնելը[40]*:*

Քննադատությունը, առնվազն ակադեմիական շրջանակներում, բոլորովին էլ դեմ չի հայերի ծագման վերաբերյալ տարբեր դիտական տեսակետների ներկայացմանը: Բայց խնդրո առարկա դրքում, այն էլ վերին աստիճանի անլուրջ կերպով, ներկայացված է փաստորեն միայն մեկ՝ Դյակոնովի տեսակետը, իսկ անհամեմատելիորեն ավելի լայն տարածված հայասական վարկածը հիշվում է որպես միայն հայերի կողմից առաջ քաշված ինչ-որ ոչ դիտական մի բան, այն էլ հնդեվրոպական նախահայրենիքի շատ կասկածելի «ռևիզիոնիստական» տեսակետների անկապ շարադրանքի համատեքստում: Այսպիսով, քննադատությունն ուղղված է ընդհակառակը, գրքի կողմնակալության, մեկ տեսակետի վրա անհարկի հիմնվելու, ապա և հեղինակի, որին չէր կարելի այդպիսի հոդված հանձնարարել, անիրազեկության դեմ[41]*: Արժե նշել նաև, որ իր հարցազրույցներից մեկում Ռ. Հովհաննիսյանը շատ ճիշտ կերպով նկատում է, թե այն 20 տարում, որ տևել է այս գրքի հեղինակների հետ իր աշխատանքը, նա ինքը կարող էր նման մի գիրք (և կարելի է կարծել, շատ ավելի լավը) հինգ անգամ սկզբից մինչև վերջ գրած լինել*[42]*:*

Արևմուտքում մեզ հայտնի է միայն լեզվաբան Ջոն Գրեպինի դրական կարծիքը նշված երկհատորյակի մասին: Ջ. Գրեպինը Ռասելին քննադատում է միայն Դյակոնովի գաղափարներից չափից ավելի կառչելու համար[43]*: Խաթերենի և խեթերենի նույնացումը չնչելը թողնելով մասնագետ լեզվաբանի խղճին, ավելացնենք, որ սեփական հնարանքներն ու մտակառուցումները որպես ընդունված պատմական փաստեր և ժողովրդական լեգենդներ ներկայացնելն ու քննարկելն իրոք արտառոց երևույթ է, և կողմնակի ընթերցողի մտքով երբեք չի անցնի կասկածի ենթարկել Հարվարդի պրոֆեսորի տեղեկություններն ու վերլուծությունները:*

---

40 R. H o v a n n i s i a n. Unresolved Issues in Twentieth Century Armenian History.– *Contemporary Caucasus Newsletter. The Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies 7.* Winter 1998-1999, p. 18. *Տե՛ս և նրա հարցազրույցները «Իրավունք» շաբաթաթերթի 1999-ի № 27, 35 և «Հայացք Երևանից» հանդեսի 1999-ի № 15 համարներում (էջ 14-16):*

41 *Այստեղ անհրաժեշտ է ասել հետևյալը: 1991 թվականի աշնանը, Լոս Անջելեսում Ռիչարդ Հովհաննիսյանը ինձ և Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի այն ժամանակվա տնօրենի տեղակալ Գ. Արեշյանին հանձնեց Ռասելի այս աշխատության նախնական տարբերակը կարծիք հայտնելու համար: Ես գրավոր կարծիք ներկայացրեցի, որի սևագիրը, Ռասելի ձեռագրի հետ, պահվում է ինձ մոտ: Ցավով արձանագրում եմ, որ նշված սխալները և վրիպակները չեն ուղղվել. դրանց մի մասն ուղղակի դուրս է մնացել հոդվածի կրճատման հետևանքով: Գ. Արեշյանը նույնպես կարծիք էր տվել, որտեղ, օրինակ, նշել էր Վահագնի ու Բելի անհեթեթ դրվագը: Ինձ անհասկանալի է մնում այս կարծիքները հաշվի չառնելը:*

42 *«Հայացք Երևանից», 1999, № 15, էջ 16:*

43 J. G r e p p i n. Booknotes.– *Annual of Armenian Linguistics.* Vol. 18, 1997, pp. 79–80.

Վերը քննարկված օրինակներից երևում է Ռասելի ոչ միայն անտեղյակությունը, այլև կանխակալությունը: Միայն մեկ պարբերության մեջ, խեթական հզոր կայսրության հետ հաջողությամբ պատերազմող Հայասայի թագավորությունը որպես միայն մի չժամանակագրված տարածաշրջան հիշելը, ապա հայաստական տեսության անանուն հայ հեղինակները և «ոչ հայ ուսյալները», որոնք, ի հակադրություն այսպիսով ակնարկվող «հայ անունների» (հայաստական տեսության «ոչ գիտական կողմնակիցների», գրված էր հոդվածի ձեռագրում) հայերենը խուռա-ուրարտական լեզու չեն համարում, պարզորոշ բացահայտում են հեղինակի հայոց պատմության և հայաստանյան գիտության նսեմացման միտումը: Իսկ ամենուրեք դրսևորվող արտառոց սխալները, որոնք պայմանավորված են ոչ միայն անտեղյակությամբ, այլև անպատասխանատու վերաբերմունքով, արհամարհանքի ամենավառ վկայություններ են (հայոց պատմության ռասելյան հատվածում հանդիպող որոշ սխալ տեղեկություններ ժամանակին միանգամայն ճիշտ են ներկայացվել նրա իսկ նախորդ աշխատություններում, այսինքն այդ բաժինը գրելիս նա չի էլ մտածել մեկ անգամ ևս նայել իր հաղորդած տեղեկությունների աղբյուրները, այլ հենվել է իր վատ հիշողության վրա):

Նույնը վերաբերում է հայկական մշակույթում իրանական տարրի դերի գերագնահատմանը, որը հայագիտությունը հանիրավի վերածում է իրանագիտության մի երկրորդական բնագավառի: Առաջ, եվրոպակենտրոն, ապա և փաշիստական աշխարհայացքների ժամանակներում, արևմտյան գիտնականները իրենց քիմքին հարմար սանդղակներով էին գնահատում այլ մշակույթները, գրում, թե այսինչ կամ այնինչ ժողովուրդներն իրենց մշակույթի բարձրագույն դրսևորումներով պարտական են եվրոպական, կամ գոնե «արիական» հնդիրանական հանճարի ներթափանցմանը: Բայց անցել են այդ ժամանակները, և ներկայումս ոչ ոք, հատկապես ԱՄՆ-ում, չի հանդգնի այդ նսեմացնող կամ անբարյացակամ ոճով գնահատել ոչ մի ժողովրդի մշակույթ[44]:

---

44 Հայոց ազգածագման վերաբերյալ նույնքան անընդունելի կերպով խոսվում է, օրինակ, 1983-ին տպված և 1996-ին վերահրատարակված Transcaucasia, Nationalism, and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia (Ann Arbor) գրքում, որի խմբագիրն է Ն. Գարսոյանի աշակերտներից Ռ. Սյունին, իսկ հեղինակներից շատերը նույն դպրոցի ներկայացուցիչներ (Ռ. Հովհաննիսյանի խմբագրած գրքի համահեղինակներ): Այստեղ, ներածական փոքրիկ խոսքի հեղինակը, ըստ երևույթին Սյունին ինքը, ի թիվս այլ հարցերի, համառոտ կերպով անդրադառնում է նաև Անդրկովկասի ժողովուրդների ազգածագման խնդրին: Պարզվում է, որ նախավրացիները ձևավորել են Դիաուխի ցեղային միությունը մոտավորապես մ.թ.ա. XII դարում. հայերի ազգածագման խնդիրը մնում է մթին, բայց հիմնականում ընդունվում է, որ նրանք անցել են «արևելյան Անատոլիայի լեռնային բարձրավանդակը» մոտավորապես մ.թ.ա. VI դարում, երբ ուրարտական «թագավորությունը» կործանվեց (էջ 3. նույնիսկ ոչ հայկական լինելով էլ իր դարաշրջանի «գերտերություն» Ուրարտուն Սյունիի անբարյացակամ հայացքի տակ լոկ չակերտավոր թագավորություն է): Իրականում Դիաուխի ցեղա-տեղանունն առաջին անգամ ի հայտ է գալիս ուրարտական Մինուա արքայի (մոտ 810-786 մ.թ.ա.) մի արձանագրության մեջ: Այդ երկիրն, իր տարածքով համապատասխանում է Նախկին Հայասայի կենտրոնական շրջանին: Շատ գիտնականներ, բայց ոչ բոլորը, Դիաուխին համապատասխանեցնում են Ասորեստանի արքա Թիգլաթպալասար առաջինի (1116-1090 թթ. մ.թ.ա.) կողմից հիշվող Նաիրի երկրներից մեկին՝ Դայաենիին: Մ.թ.ա. XII դարի ինքնահնար Դիաուխին անառարկելիորեն վրացական համարելն ուղղակի ծիծաղելի է (ըստ Սիլիքիչվիլու, օրինակ, այդ երկիրը խուռիական էր) այն փաստի համատեքստում, որ այդ նույն երկրամասի մ.թ.ա. XIV–XIII դարերի իրական, ոչ հիպոթետիկ Հայասա անվանումը (The Pre-History..., p. 66) ու նրա նույնության հասնող նմանությունը հայ ցեղանվան հետ նույնիսկ չի հիշվում:

Հագվագյուտ բացառություններից մեկը հայագիտությունն է, որտեղ որոշ ուսումնասիրողներ ողջ հին հայկական իրականությունն ու մշակույթը փաստորեն քննում են որպես միայն իրանական հետազոտությունների և իրանական վերակազմությունների դաշտ (Գարսոյան, Ռասել): Այս դարմանալի մոտեցումը սկզբունքորեն բացառում է հայկական մշակույթում ծագումով հայկական գոնե մի շերտի գոյությունը, ամեն դեպքում այդ ուղղությամբ ոչ մի էական բան չի ասվում[45]:

Չնայած դրան, ԱՄՆ-ի հայկական շրջանակներում Ռասելը շրջապատված է երկրպագուներով, որոնք չեն կարող գնահատել նրա գիտամանկավարժական գործունեությունը, այլ սրտաշարժվում են նրա հայերենի իմացությունից, որպես հայանպաստ գնահատվող տարաբնույթ ելույթներից՝ Ուրարտուից մինչև Նորանկախ Հայաստան և ցեղասպանությունից մինչև «Սասնա Ծռեր», Հարվարդի պրոֆեսորի լուսապսակից ու մենտորական ապլոմբից: Նա այսպես կոչված «մաշտոցյան պրոֆեսոր» է, ամերիկյան ամենագիտակ համարվող հայագետ, և հայերի կողմից պարբերաբար արժանանում է պատվավոր կոչումների ու պարգևների[46]:

Ռասելն ու նրա նմանները, ապրելով աշխարհի գիտական կենտրոններում, հսկայական հնարավորություններ ունեն չփվելու անընդհատ դարգացող գիտության հետ, հետևորդներ ստեղծելու, տպագրվելու, և իրենց կարծիքները պարտադրելու աշխարհին: Հայագիտությունից ստացվող նրանց եկամուտները հարյուրավոր անգամներ գերազանցում են մեր գիտաշխատողների աշխատավարձերը և համագրելի են մեր գիտահետազոտական ինստիտուտների բյուջեների հետ, ընդ որում նրանք, «հայագիտությունը զարգացնելու» համար, նշանակալի չափով ֆինանսավորվում են սփյուռքահայ շրջանակների կողմից: Աշխարհի գիտական և ոչ միայն գիտական հրատարակությունները հեղեղած նրանց «գիտական» արտադրանքը, որը մինչև վերջերս լրջորեն չէր քննադատվել[47], իշխում է Արևմուտքում և պատկերացում ձևավորում հայոց պատմության ու մշակույթի վերաբերյալ:

Անցած դարաշրջանում հայագիտությունը ԽՍՀՄ-ում, ապա՝ անկախ Հայաստանում և Արևմուտքում զարգացել է իրարից անկախ հուներով, և նրանց միջև փոխադարձ կապը միանգամայն անբավարար է եղել:

---

45 Այս համատեքստում հատկանշական է Ռասելի մի կուրյոզային ելույթը, որտեղ, ի պատասխան ուրարտական հիերոգլիֆների վերծանման փորձի մասին հաղորդագրության, նա կայծակնային արագությամբ հայտարարեց, թե ուրարտական սեպագրի հայերեն ընթերցումը «բունիաթովականություն» է: Հայերի՝ Հայաստանում հին արմատների վերաբերյալ նույնիսկ վարկածը հունից հանել է մեր հեղինակին, ե. նա պահի տակ չի էլ ընկալել սեպագրի և հիերոգլիֆի տարբերությունը: Ուշադրության արժանի է նաև այն հանգամանքը, որ նա, այսպիսով, ԱՄՆ-ում հանդես է գալիս որպես հայկական իրականության բոլոր հարցերի գծով միջնորդ-փորձագետ:

46 Օրինակ, վերջերս նա ստացել է «Ջեկ Քոլիգյան» մրցանակ՝ ի գնահատանք «հայկական ուսումնասիրություններին և մշակույթին բերած նրա մեծագույն նպաստի և աչքի ընկնող ձեռքբերումների» և Հայկական ուսումնասիրությունների և հետազոտությունների ազգային ասոցիացիայի «ցկյանս անդամակցության պատվավոր կոչում», (տե՛ս «Ազգ» օրաթերթ, 15 դեկտեմբերի 1999, էջ 7):

47 Այդ ուղղությամբ տես հատկապես Ա. Ա յ վ ա զ յ ա ն. Հայաստանի պատմության լուսաբանումը..., ապա նաև՝ V. N e r s i s s i a n. The Art of the Interpreter: A Review Essay.– Journal of the Society for Armenian Studies 9 (1999), pp. 125-134, որտեղ քննադատվում են Ժ.-Պ. Մահեի և Ռ. Թոմսոնի խմբագրությամբ 1999-ին հրատարակված Ն. Գարսոյանին նվիրված ժողովածուի՝ Ռասելի, Թոմսոնի և այլոց գործերը:

Միայն դրանով կարող է բացատրվել Ռասելի, որպես երևույթի ձևավորումը: Խաթերենն ու խեթերենն իրարից չտարբերակող, սեփական հնարանքները որպես ժողովրդական ավանդություններ, իսկ հայագիտությունը որպես իրանագիտական վարժությունների դաշտ ներկայացնող հեղինակը, որն իր աշխատությունների համար ոչ թե քննադատվել, այլ խնկարկվել է Սփյուռքում, այնքան վստահ է իրեն զգում, որ բացարձակ անգիտության մեջ է մեղադրում հայ գիտնականներին (հիշենք հայերենը խուռա-ուրարտական չհամարող «ոչ հայ ուսյալներին»):

Այս հոդվածը նպատակ չի հետապնդում հայաստանցիների համար ստեղծել հակառակորդի չակերտավոր ամերիկյան «հայագետի» հավաքական մի կերպար: Մեր նպատակներն այլ են՝ 1. հակագիտական մոտեցումներն ու սխալներն, ի վերջո, գոնե սլիտի քննադատվեն, իսկ քննադատությունը կարող է սթափեցնել, 2. հայաստանյան հանրությունը պետք է տեղյակ լինի արևմտյան հայագիտության զարգացումներին, 3. հենց Արևմուտքում և ԱՄՆ-ում չահագրգիռ (հատկապես հայկական) շրջանակները պետք է տեղյակ լինեն, թե ինչ մակարդակի վրա է գտնվում ինքն իրեն իբրև միջազգային ստանդարտներին համապատասխան երևույթ մատուցող ամերիկյան հայագիտությունն ու նրա դրոշակակիրը, 4. վերջապես, հարկավոր է մեկընդմիշտ հաշվի նստել այն իրողության հետ, որ հայագիտության մարզի լուրջ հետազոտությունները խոր և լայնածավալ ընդգրկմամբ կատարվել և կատարվում են Հայաստանում:

Այս քննարկումն ամենայն սրությամբ ցույց է տալիս, որ ներկայումս, Ի. Դյակոնովի գրքի հրատարակությունից ավելի քան երեսուն տարի անց, ուղղակի անհրաժեշտ է ունենալ մի նոր ակադեմիական գիրք նվիրված հայոց ազգածագման և նախապատմության խնդիրներին, գրված գիտության արդի տվյալների լույսի ներքո, որը կհրատարակվի նաև անգլերեն և առավել դիտական հուն կտեղափոխի այդ հարցի շուրջ եղած հրապարակումներն ու բանավեճերը: Վերջին տասնամյակներում կուտակված նոր ինֆորմացիան և Հայաստանի գիտական ներուժը բավարար են որակական առաջընթաց ապահովելու այդ գործում կազմակերպչական որոշ օժանդակության դեպքում, միանգամայն հնարավոր է ամենամոտ ապագայում պատրաստել նման մի հրատարակություն:

"АРМЕНОВЕДЧЕСКИЕ" ИЗМЫШЛЕНИЯ ДЖ. РАССЕЛЛА

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Резюме

В статье критикуются написанный Дж. Расселлом раздел о предыстории армянского народа в недавно опубликованной в США "The Armenian People from Ancient to Modern Times (ed. by R. Hovannisian)" (Нью Йорк, 1997), а также разные его работы по различным областям арменоведения. В этих работах автор, в силу своей некомпетентности и несерьезного отношения к предмету, приводит

и анализирует многочисленные лингвистические, исторические и мифологические "факты", которые не имеют ничего общего с реальностью (например, он не отличает хаттов от хеттов, армянского бога Арамазда отождествляет с сирийским Баршамином, бога Вахагна представляет соперником вавилонского тирана Бела и т.д.). Эти странные выдумки, нелепые ошибки и псевдонаучный анализ сочетаются с презрительным отношением к ученым Армении и их трудам.

J. RUSSELL'S "ARMENOLOGICAL" FABRICATIONS

ARMEN PETROSYAN

Summary

The article presents a criticism of J. Russell's chapter on the formation of the Armenian nation in the recently published "The Armenian People From Ancient to Modern Times" (New York, 1997) and some other his works on various areas of Armenology. Due to his incompetence and a facetious treatment of the subject the author adduces and analyzes numerous linguistic, historical and mythological "facts", which have no resemblance to the realities (e.g. the Hattians and Hittites are not distinguished; the Armenian god Aramazd is regarded as identified with the Syriac Barshamin; the god Vahagn is considered the adversary of the Babylonian tyrant Bel, etc.). These strange fabrications, ridiculous errors and pseudoscientific analysis are combined with a contemptuous attitude to the scholars of Armenia and their works.

Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան 2001, էջ157-169

ԱՐԱ ԳԵՂԵՑԻԿ ԵՎ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳԻՍ
ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾՆ ՈՒ ՆՐԱ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՀԵՏՆՈՐԴԸ

Արմեն Պետրոսյան

ՎԵՐԱԾՆՎՈՂ «ՍՊԻՏԱԿ ՀԵՐՈՍԸ»

Արդեն Ա. Մատիկյանը, Ն. Ադոնցը և Գ. Ղափանցյանն անդրադարձել են Սուրբ Սարգսի՝ Արա Գեղեցիկի քրիստոնեացած տարբերակը լինելու խնդրին[1]: Այն արծարծվել է նաև մեր կողմից, ընդ որում նշվել է, որ որպես սպիտակ ձիավոր և շիկահեր պատկերացվող զորավար սուրբ Սարգիսը[2] հնդեվրոպական «սևի և սպիտակի առասպելի» համատեքստում համադրելի է հակադրության սպիտակ կողմը ներկայացնող հերոսի հետ[3]:

Արա Գեղեցիկը հայոց 7-րդ նահապետն էր Հայկից հետո, որը չի կատարում Ասորեստանի թագուհու պահանջը՝ ամուսնանալ իր հետ և զոհվում է նրա զորքի դեմ ճակատամարտում: Նրա դիակը Շամիրամը դնում է «ի վերնատանն ապարանից» որպեսզի արալեզ-առլեզները՝ շնից սերված համարվող առասպելական կենդանիներ (Եզնիկ Ա, իդ), իջնեն ու վերակենդանացնեն նրան (Խորենացի Ա, ժե. Սեբեոս Ա):

Առասպելական հերոսի զոհվելու վայրը հաճախ առնչվում է հերոսի անվան կամ մի կարևոր հատկանիշի հետ: Արան, ըստ լեգենդի, զոհվում է Արայի լեռան փեշերին գտնվող Արզնի գյուղի մոտ[4], իսկ հեքիաթի համաձայն՝ Խլաթում[5]: Արզնիի հին անունն էր Արծնի, իսկ Խլաթը գտնվում էր Արծկեի գավառի արևմուտքում[6]: Այստեղ ի հայտ է գալիս «սպիտակ հերոսի» հնդեվրոպական կոչումը՝ **arg'*- «փայլուն, սպիտակ», հմմտ. *արծաթ*:

Արայի ավանդությունը դեռևս Մ. Էմինը համադրել է Պլատոնի բերած մի առասպելի հետ, ըստ որի, պամփյուլիացի մի քաջ զինվոր՝ Արմենիոսի որդի Էրը զոհվում է մարտում, բայց հետո վերակենդանանում է ու պատմում իր տեսածն անդրաշխարհում: Արմենիոս անունը համադրելի է *արմեն* ցեղանվանը, և Արմենիոսի որդի Էրը՝ Արամի որդի Արային (ըստ Խորենացու, *արմեն* ցեղանունը ծագում է Արամի անունից): Հետաքրքիր է, որ որոշ հունական աղբյուրներում այս Էրը զարմանալիորեն նույնացվել է Զրադաշտի հետ[7]: Ներկա քննարկման համատեքստում կարևոր է, որ Զրադաշտի տոհմական անունն էր Սպիտամա (Ավեստ.), Սպիտամ (միջին պրսկ.), այսինքն՝ «Սպիտակավուն» (ըստ *Բունդահիշնի*, Սպիտամը Զրադաշտի մի հեռավոր նախնին էր): Ակնհայտ է, որ նոր կրոնի հիմնադիրը, որպես անբիծ արդարության մարմնավորում, պետք է որ առնչվեր «սպիտակ» հատկանիշի հետ, իսկ մեռնող ու հառնող աստված/հերոսը կրկնվում է նաև նոր կրոնների այլ սկզբնավորողների կերպարներում:

Հին հայոց վիպական համակարգում ամենանշանավոր սպիտակ ձիավոր զորավարը Մուշեղ սպարապետն էր, որի պատկերը, իր գերված կանանոցն անվնաս

---

[1] Ա.Մատիկյան. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա 1930, 153-170. Ն.Ադոնց. Հին հայոց աշխարհահայցքը. *Պատմական ուսումնասիրություններ.* Պարիս 1948, 289-292. Գ.Ղափանցյան. Արա Գեղեցկի պաշտամունքը. Երևան 1944, 63-68:

[2] Տես օրինակ Գ.Սրվանձտյան. Երկեր. հ. 1. Երևան 1978, 558. Մ.Աբեղյան. Երկեր. հ. է. Երևան 1975, 81:

[3] Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան 1997, 42-43:

[4] Ա.Ղանալանյան. Ավանդապատում. Երևան 1969, 166-167:

[5] *Ազգագրական հանդես* 9. Թիֆլիս 1902, 159:

[6] Թ.Հակոբյան, Ս.Մելիք-Բախշյան, Հ.Բարսեղյան. Հայաստանի և հարակի շրջանների տեղանունների բառարան. հ. 1. Երևան 1986, 435, 449:

[7] Տես հատկապես Ա.Մատիկյան. նշ աշխ. 1930, 258-274:

ազատելու համար, իր գավաթի վրա նկարել է տալիս պարսից Շապուհ արքան, խմելիս ասելով՝ «ճերմակածին գինի արբցէ»: Երբ Մուշեղը սպանվում է, մարդիկ նրա դիակը դնում են մի աշտարակի տանիքին, ասելով՝ «վասն զի այր քաջ էր, առլեզք իջանեն և յարուցանեն զդա» (Փավստոս Բուզանդ Ե, բ. Ե, լզ): Սա միակ նման դեպքն է Արայից հետո, ուստի «ճերմակածի» Մուշեղ սպարապետը պետք է դիտվի որպես Արայի կերպարի մի ուշ տարբերակը:

Հունական որոշ միջնադարյան աղբյուրների համաձայն՝ Սարգիս անունով հայ վարդապետը մի ուղեկցորդ և ավետաբեր շուն ուներ, Արցիվուրիոն անունով, որին կերան գայլերը, և հայերը պաս սահմանեցին այդ առթիվ (առաջավորաց պաս): Լեգենդի ռումինական տարբերակում հայ ավագերեցի Արցիվուրցի շունն օգնում է իր տիրոջը դուրս գալ անտառից, որից հետո էլ սահմանվում է սուրբ Սարգսի պասը[8]: Այս պատմությունները, որոնք պետք է որ ձևավորված լինեին հայկական պատկերացումների հիման վրա, համադրելի են Խորենացու (Բ, լզ) հաղորդած այն լեգենդի հետ, ըստ որի մանուկ Սանատրուկ արքային ու նրա դայակին ձյունաբուքի ժամանակ փրկել է աստվածների կողմից ուղարկված մի «նորահրաշ» սպիտակ կենդանի՝ այն է թե սպիտակ շուն[9]: Ընդ որում, հայկական հավատալիքներում հենց Սուրբ Սարգիսն է հանդես գալիս մի կողմից ձյունաբուք ու փոթորիկ առաջացնողի, իսկ մյուսից՝ ճանապարհորդներին բուքի ժամանակ փրկողի դերում[10]:

Առասպելաբանական համատեքստում փրկությունը ձյունաբուքից և անտառում կորչելուց համադրելի են մահվան աշխարհից հերոսի վերադարձի հետ, և «նորահրաշ» ու «արցիվուրցի» շները, փրկելով Սանատրուկին ու ավագերեցին, համապատասխանում են Արային վերակենդանացնող, այսինքն անդրաշխարհից հետ բերող «շնից սերված» արալեզ-առլեզներին:

Հիշյալ *արցիվուրիոն, արցիվուրցի* անունները կապված են հայոց Սուրբ Սարգսի օրվան նախորդող պասի *առաջավորաց* անվանը, բայց թե ինչու է վերջինս այդպես կոչվում, հիմնավոր բացատրություն չունի: Հաշվի առնելով փրկիչ սպիտակ շան նույնականությունը արցիվուրցիի հետ, պետք է կարծել, որ այդ բոլոր անունները ծագում են նախնական **արծաւոր* ձևից, «սպիտակավոր» իմաստով (հմմտ. *կարմրավոր, ծիրանավոր*), որը հետագայում, *արծ*- «սպիտակ» արմատի կորստից հետո վերաիմաստավորվել է որպես «առաջավոր»: Սուրբ Սարգսի նախաքրիստոնեական «սպիտակ» նախորդի ու նրա հրաշալի սպիտակ շան ավանդությունն է, որ սկիզբ է դրել մի կողմից առաջավորաց պասի ծագման, իսկ մյուս կողմից, այլադավան դիրքերից՝ *Արցիվուր*- շան լեգենդներին: Ի միջի այլոց, առաջավորաց պասը լուծվում է փոխինձով, և սուրբ Սարգսի հետ կապված ծեսերում կարևոր դեր են կատարում հացահատիկից պատրաստված կերակուրները, որը նույնպես մատնանշում է Արա Գեղեցիկի տիպի հացահատիկային աստվածությունների պաշտամունքը:

Հայ ավանդության մեջ հնդեվրոպական **arg'*- արմատը «սև հերոսի» հակառակորդի առնչությամբ, հանդես է գալիս նաև *արգ*- ձևավորմամբ, որը պետք է համարել փոխառություն մի ինչ որ արևմտահնդեվրոպական «կենտում» տիպի լեզվից, հմմտ. «սև ձիավոր» Արտաշես արքայի հակառակորդի Արգավան կամ Արգամ անունը[11]: Հայոց առաջին «սև հերոս» Արամը հաղթում է իր հրեշավոր հակառակորդին

---

[8] Անդ, 157-168, աղբյուրների մանրամասն հղմամբ: Տես և Ն.Ադոնց. նշ. աշխ. 289-292. Գ.Ղափանցյան. նշ. աշխ. 61-68:

[9] Խորենացու ճշգրտումը սպիտակ շան վերաբերյալ հաստատում է մի ժողովրդական ավանդությամբ, ըստ որի Սանատրուկն ու իր շունը բուժվել են Աղբակա ջրի Կաքնաղբյուրում, տես Ղանալանյան, նշ. աշխ. 106:

[10] Տես օրինակ Մ.Աբեղյան. նշ. աշխ. 79. Ա.Ղանալանյան. նշ. աշխ. 67-68:

[11] Արգաւան անվան *արգ*- տարրի իրանական մեկնաբանությունը միանգամայն կամայական է: Հատկանշական է, որ իրանական վիպական ավանդության մեջ այս հերոսին

Կապադովկիայում, Կեսարիա քաղաքի տեղում (Խորենացի Ա, ժբ), այսինքն Արգեոս լեռան մոտ, որի անունը կապվում է հիշյալ *arg’- արմատի հետ[12]: Արգեոսը Փոքր Ասիայի ամենաբարձր և ամենասրբացված լեռն էր՝ նրան որպես աստծու պաշտում էին կապադովկացիները: Խեթական ժամանակներից ի վեր այդ լեռը եղել է տեղական ամպրոպի և փոթորկի աստծու մի կարևոր սրբավայր, իսկ հիերոգլիֆային լուվերեն մի արձանագրության մեջ հիշվում է այդ «լեռան աստվածը»: Հելլենիզմի դարաշրջանում այստեղ պաշտվել է Զևս Հորկիոսը «Երդման Զևսը»:[13]

Սուրբ Սարգսի մի պատմական նախատիպը կեսարացի զորավար էր, որը հավատի համար նահատակվում է Պարսկաստանում: Հաշվի առնելով բերված փաստերը, կարելի է ենթադրել, որ հայոց մեջ սուրբ Սարգիսը որոշ չափով մարմնավորել է Կապադովկիան և նրա առասպելաբանական սիմվոլը՝ աստվածացված Արգեոս լեռը կամ լեռան աստծուն: Կերպարի այդպիսի զարգացման համար էական է թվում հերոսի Սարգիս՝ հուն. Սերգիոս անունը, որը կարող է ընկալվել որպես Արգեոսի անագրամ: Ընդ որում, սուրբ Սարգիսը հայոց մեջ հանդես է գալիս որպես «հողմի ոգի» (Մ. Աբեղյան, տես ստորև), որով նորից հիշեցնում է Արգեոսի հնագույն փոթորկի աստծուն: Հատկանշական է, որ կեսարացի մեծագույն սրբի՝ Գրիգոր Լուսավորչի ժողովրդական կերպարը ևս քրիստոնեացած ժառանգն է Արա Գեղեցիկի և համապատասխան «մեռնող և հառնող աստվածությունների»[14] (հմմտ. և «սպիտակ» ու «լուսավոր» հատկանիշների համադրելիությունը):

«Սևի և սպիտակի առասպելի» տարբեր դրսևորումներում այդ գույներով խորհրդանշվող հերոսները հաճախ հանդես են գալիս որպես իրար հակադրված երկվորյակ եղբայրներ[15]: «Սասնա Ծռերի» Սանասարը և Բաղդասարը ևս կարող են դիտվել այդ համատեքստում, ընդ որում նրանց մենամարտի պատմությունն էլ նման առասպելների մի տիպիկ օրինակ է (այստեղ Սանասարը «սև հերոսն» է)[16]:

Համապատասխանաբար, Բաղդասարը կարող էր կապվել «սպիտակի» հետ: Հատկանշական է, որ էպոսի ավարտին Փոքր Մհերը Բաղդադում, Բաղդասարի գերեզմանի վրա սուրբ Սարգսին նվիրված եկեղեցի է կանգնեցնում: Սա ցույց է տալիս, Բաղդասարի, սուրբ Սարգսի և Փոքր Մհերի կերպարների ծագումնաբանական որոշակի ընդհանրությունները[17]: Ընդ որում, կարելի է ասել որ այս դրվագում «սպիտակ» սուրբ Սարգիսը որոշ առումով նույնիսկ նույնացվել է Բաղդասարին (հմմտ. նաև սուրբ Սարգսին էպոսում «ծուռ» կոչելը, որը բնորոշ է հատկապես *դալու* «գիժ» Բաղդասարին):

ԵՐԿՆԱՅԻՆ ՃԱՆԱՊԱՐՀԸ ԵՎ ՀՈՂՄԻ ՈԳԻՆ

Հին հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանում «սպիտակ» հատկանիշով բնորոշվող առասպելական կերպարի մի դրսևորումն էր Բարշամին աստվածը, որը կոչվում է «սպիտակափառ» (Ագաթանգեղոս 784), և որի պատկերը «ի փղոսկրէ և ի բիւրեղէ կազմեալ էր արծաթով» (Խորենացի Բ, ժդ): Բարշամինը հայոց հարավային հարևան արևմտասեմական ցեղերի մեծ աստվածն էր (Բաալ Շամին «երկնքի տեր»), որը հայոց մեջ հանդես է գալիս նաև կրճատված Բարշամ անունով: Ազգածին

համապատասխանում է անվան ոչ իրանական սկզբնամասով Արըջատասպա-Արջասպը, տես Ա.Պետրոսյան. նշ. աշխ. 56-58, 114, 118:

[12] E.Laroche.Toponymes hittites ou pre-hittites dans la Turquie moderne. *Hethitica* VI. 1985, 88-89:

[13] Տես օրինակ, M. Börker-Klähn. Mons Argaius und Papana “Die Berge.” *Anatolia and the Ancient Near East. Festschrift T. Özgüç.* Ankara 1989, 243-45. Ա.Պետրոսյան. նշ. աշխ. 13:

[14] Ն.Ադոնց. նշ. աշխ. 268 հտն. Գ.Ղափանցյան. նշ. աշխ. 61-63::

[15] Ա.Պետրոսյան. նշ. աշխ. 38, 52:

[16] Ա.Պետրոսյան. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները. Երևան 1997, 20-23:

[17] Հմմտ. Մ.Աբեղյան. Երկեր. հ. Ա, 432:

ավանդության մեջ Արամ նահապետը հաղթում է Բարշամին, որին իբր «արութեան բազում գործոց» պատճառով աստվածացնում են ասորիները (Խորենացի Ա, ժդ):

Անանիա Շիրակացու ավանդած մի լեգենդում, Վահագնը՝ հայոց նախնին, մի խիստ ձմեռ հարդ է գողանում ասորիների նախնի Բարշամից, որը թափվում է և առաջացնում Ծիր Կաթինը «զոր և մեք սովորեցաք բնախօսութեամբ Յարդգողի հետ անուանել»[18]: Այստեղ պարզ է, որ Վահագնը, որը հայտնի է որպես հայոց աստված և Տիգրան արքայի որդի և ոչ հայոց նախնի, փոխարինել է ազգածին նահապետ և անվանադիր նախնի Արամին կամ նրա հետ առնչվող մի հերոսի:

Վերջինս հայ ավանդության առաջին և մեծագույն «սև հերոսն» է, որի անունը ծագում է հնդեվրոպական **rēmo-* «մուգ գույն, սև» արմատից[19]: Կապադովկիայում հաղթելով իր վերջին հրեշավոր հակառակորդ Պայապիս Քա(ա)ղյային, նա այնտեղ կուսակալ է թողնում իր տոհմակից Մշակին (Խորենացի Ա, ժդ):

Վահագնին, որ «հուր հեր» և «աչկունք արեգակունք» ուներ, դժվար է նույնացնել «սև» Արամի հետ: Ավելին, Վահագնը բարդ կերպար է, և այդ կերպարի մի բաղադրիչը գոնե կապված է Արայի հետ (առավել հաճախ շեշտվում են նրա ամպրոպային և արևային հատկանիշները, բայց դա չի բացառում նրա կերպարի մյուս հնարավոր ակունքները): Այսպես, Խորենացու մոտ Վահագնը ներկայացվում է որպես Տիգրան արքայի երրորդ որդի: Ինքը Տիգրանը, Աժդահակին սպանողը, հայ-իրանական առնչությունների համատեքստում համապատասխանում է իրանական Թրաետաոնային՝ Աժի Դահակային սպանողին: Այդ դեպքում, Վահագնը համապատասխանում է Թրաետաոնայի երրորդ որդի Արյային, Իրանի էպոնիմին, որի անունը համադրելի է հայ. Արայի հետ (տես ստորև): Արժե նշել, որ Վահագնը, այլ տարբեր հիմնավորումներով, արդեն համադրվել է Արայի հետ[20]:

Նոր լեգենդներում «Յարդագողի հետքի» առաջացումը երբեմն կապվում է սուրբ Սարգսի հետ: Մի հարուստ գյուղացի գողացել է մի անճար պառավի այծերի և ուլերի հարդը: Հրեշտակը ծակել է գողի քթոցի տակը, և հարդը թափվել է: Պառավն անիծել է հարուստին, և սուրբ Սարգիսը փոթորիկ է բարձրացրել ու կոտորել հարուստի անասունները: Դեպքը տեղի է ունեցել սուրբ Սարգսի պասին: Դրանից հետո սուրբ Սարգսի պասի փոթորիկը «Պառավի ցուրտ» է կոչվել, իսկ Ծիր Կաթինը՝ «Յարդագողի ճանապարհ»[21]:

Մեկ այլ լեգենդի համաձայն, «ժամանակով ուրիշ արարածոց աստված յուր մշակները ղրկեր մեր աստուծո կալեն հարդերը գողցեր, ու մեր աստուծո հրեշտակները նետ ու աղեղով զարկեր սպաններ են գողերը, հարդը թափեր երկնից երեսն ու մնացեր»[22]:

Ակնհայտ է այս լեգենդների կապը հին առասպելների հետ: Պայապիս Քաղյայի անունը մեկնաբանվում է *քաղ* «արու այծ» բառի առնչությամբ[23] («պառավի ցուրտը» կոչվել է նաև «պառավի ուլեր»), որը համահունչ է նաև Վահագնի «*վիշապաքաղ*» կոչման հետ[24], իսկ օտար աստծու «մշակները» համադրելի են Արամի կուսակալ Մշակի անվան հետ:

---

[18] Անանիա Շիրակացի. Տիեզերագիտություն և տոմար. Երևան 1940, 30:

[19] Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը…, 16-18, 33-34:

[20] Ա.Մատիկյան. նշ. աշխ. 237-238. Ն.Ադոնց. նշ. աշխ. 259-266. А.Демирханян. Новая интерпретаия гимна Вахагна. Международная конференция по армянской средневековой лиитературе. Тезисы докладов. Ереван 1985, 68-69.

[21] Ա.Ղանալանյան. նշ. աշխ. 8:

[22] Գ.Սրվանձտյան. նշ. աշխ. 76:

[23] J.Marqwart. le berceau des Arméniens. *Revue des études arméniennes* 8, f. 2, 222.

[24] *Վիշապաքաղ* և *քաղ* բառերի հնարավոր կապի վերաբերյալ տես հատկապես G. Areshian. Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development. Proceeding of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics. Delmar, New York, 1992, 6-8, հարցի գրականությամբ:

Ծիր Կաթինը աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների ավանդություններում ներկայացվում է որպես «անդրաշխարհի, հոգիների ճանապարհ»: Հին հնդիկներն այն կոչել են «Արյամանի արահետ», որը տանում է «հայրերի»՝ ոգիների աշխարհը, ուր գնում են մարդիկ մահվանից հետո (էպոսում Արյամանը հանդես է գալիս որպես նշված «հայրերի» առաջնորդ)[25]:

Սկանդինավյան ավանդույթում այն, ի թիվս այլոց, ընկալվել է որպես Վալհալլա՝ մարտում ընկած քաջերի հոգիները երանելի անդրաշխարհ տանող արահետ, Օդին-Վոտանի ճանապարհ[26] (վերջինս հին գերմանների գլխավոր աստվածն էր, Վալհալլայի տիրակալը): Գերմանական մի լեգենդում, ավանդված տասներորդ դարի պատմիչ Վիդուկինդի կողմից («Սաքսերի գործերը» I, 9-13), Իրմինֆրիդ արքայի փորձառու խորհրդական Իրինգը, թագուհուն հնազանդ, կաշառվում է թշնամու կողմից ու դավաճանաբար սպանում Իրմինֆրիդին, իսկ հետո էլ թշնամիների արքային: Հեղինակը զարմանքով նշում է, որ չնայած դրան «Իրինգն այնպիսի փառք ուներ, որ նրա անունով մինչև մեր օրերն անվանում են այսպես կոչված Ծիր Կաթինը երկնքում»:

Իրինգ և Իրմինֆրեդ անունները հիշեցնում են հայոց Արա և Արամանյակ ձևերը: Ընդ որում, Իրմին դիցանունը (որից և Իրմինֆրիդ անձնանունը) ամենայն հավանականությամբ, Արյամանի գերմանական ազգակիցն է և ներկայացնում է Վոտանի մի մականունը[27], հմմտ. և Ծիր Կաթինի իրար ծածկող «Իրինգի ճանապարհ» և «Վոտանի ճանապարհ» անվանումները: Արյամանն էլ իր հերթին, կապվում է Արամանյակի և Արայի հետ (տես ստորև):

Ընդհանրապես, հնդեվրոպական անդրաշխարհը, նրա աստվածն ու բնակիչները, ապա և խորհրդանիշ օձ-վիշապը կոչվել են *wel-/*wol- արմատով՝ հմմտ. հիշյալ սկանդինավ. Վալհալլա, հուն. Ելիսյան դաշտեր («երանելի անդրաշխարհ»), սլավ. Վելես/Վոլոս, բալթ. Վելս դիցանունները և այլն[28]: Հատկանշական է, որ հայ. *գեղեցիկ* և *գող* բառերը ևս ծագում են համանուն արմատներից (ընդ որում, Ռ. Յակոբսոնը հնդեվրոպական անդրաշխարհի և նրա տիրակալի հետ առնչվող հիշյալ անունները հանգեցնում է հենց այն *wel- «տեսնել» արմատին, որից ծագում է հայ. *գեղեցիկ* «տեսքոտ» բառը)[29]: Պետք է կարծել, որ «Անդրաշխարհի ճանապարհ» բանաձևը հնագույն հայոց մեջ հանգելով **գեղ/գող + հետ* տարբերակի, բաղարկվել է Ծիր Կաթինի լայնորեն տարածված մեկ այլ՝ «Հարդի/ծղոտի ճանապարհ» բանաձևի հետ և առաջացրել «Յարդգողի հետը»:

Այսպիսով, Արայի հնդեվրոպական զուգահեռներին ևս բնորոշ է կապը «Հարդագողի ճանապարհի» հետ: Ավելին, Արայ Գեղեցիկի հաջորդ Վահագնի հետ նույնացված *Յարդգողը* ինչ-ինչ ասոցիացիաներով ակնարկում է Արա Գեղեցիկի անունը (ընդ որում, նույնիսկ անկախ այս վերականգնվող կապերից, *յարդգողը* կարող է դիտվել որպես Արա Գեղեցիկի անագրամ):

---

[25] R.Allen. Star Names. Their Lore and Meaning. New York, 1963, 477. տես և Ж.Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. Москва 1986, 75, 107, աղբյուրների հղմամբ:

[26] R.Allen. op. cit. 476, 478:

[27] De Vries. La valeur religiose du mot germanique irmin. Cahiers du Sud 314, 26-27. G. Dumézil. The Destiny of A King. Chicago, London, 13, 133-134, n. 45. տես նաև Ա.Պետրոսյան, Արամի առասպելը…, 32-33:

[28] Տես օրինակ, J.Puhvel. Analecta Indoeuropeae. Innsbruck 1981, 210-215. Т.Гамкрелидзе, В.Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси 1984, 824. В.Топоров. Заметки по похоронной обрядности. *Балто-славянские исследвввания 1985*. Москва 1987, 17-19. այս անվան դրսևորումները հայ իրականության մեջ՝ А.Петросян. Отражение ондоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 1987, 1:

[29] R.Jakobson. Slavic God Veles and His Indo-European Cognates. Studii linguistici in onore di Vittorio Pisani, Brescia 1969, 588:

Ժողովրդական հավատալիքներում և էպոսում սուրբ Սարգիսը հանդես է գալիս որպես քամու, փոթորկի մի աստվածության քրիստոնեացած տարբերակը[30]: Մյուս կողմից, որպես «Հարդագողի ճանապարհի» առաջացման լեգենդի հերոս, նա այդ ճանապարհի հեթանոսական էպոնիմի հետնորդն է: Թեև «հողմի ոգի», բայց նա նաև ճանապարհորդների փրկիչն է փոթորիկների ժամանակ, և կարող է ընկալվել որպես ճանապարհորդների հովանավոր (այս առնչությամբ թերևս կարելի է հիշել *արահետ* «լայն կամ նեղ ճանապարհ» բառը, *Յարդգողի հետ*-ի համադրությամբ):

ԱՄՈՒՍՆՈՒԹՅԱՆ ՀՈՎԱՆԱՎՈՐԸ

Ժողովրդական հավատալիքներում սուրբ Սարգիսը հանդես է գալիս որպես ամուսնության հովանավոր, ընդ որում, նրա տոնը համընկնում արևմտաքրիստոնեական Վալենտինի՝ սիրո հովանավորի տոնի հետ: Հնագույն հեթանոսական դարաշրջանում ամուսնության հովանավոր աստվածը պետք է ապահովեր ամուսնական «ճիշտ» զույգերի ընտրությունը և ինցեստային (արյունապիղծ) կապի մերժումը՝ արիական հասարակությունների հիմնական արգելքը:

«Սպիտակ հերոսի» հիմնական բնութագրերից մեկն է «մշակութային» վարքը և ամուսնական ու սեռական «արդարության» հատկանիշը՝ սեռական մաքրությունը: Սրանով նա տարբերվում է «սև հերոսից», որին ընդհակառակը, բնորոշ են վայրի վարքը և անօրեն ու ինցեստային կապերը: Այսպես, «ճերմակածի» Մուշեղը վեհանձնաբար ազատում է Շապուհի կանանոցը, մինչդեռ, Արտաշես արքան անօրեն արարք է կատարում՝ առևանգում է ալանաց արքայադստերը սև ձի հեծած (Խորենացի Բ, ծ): Նմանապես, Արա Գեղեցիկը մերժելով Շամիրամի առաջարկը՝ լքել կնոջն ու ամուսնանալ նրա հետ, վարվում է որպես «սպիտակ հերոս»: Ընդ որում, ըստ ուսումնասիրողների Շամիրամն այստեղ մայր աստվածուհու, այսինքն Արայի մոր պատմականացած տարբերակն է:

Ահա մի լեգենդ, որտեղ սուրբ Սարգիսը հանդես է գալիս ինցեստն արգելողի դերում: Մի կին մեռնելուց առաջ խնդրում է ամուսնուց, որ նա նորից ամուսնանա մի այնպիսի կնոջ հետ, որի դաստակին կհարմարվի իր ապարանջանը: Այն հարմարվում է միայն նրանց դստեր ձեռքին, և հայրն ուզում է բռնի ամուսնանալ դստեր հետ: Վերջինս օգնության է կանչում Սուրբ Սարգսին, որը գալիս ու ազատում է աղջկան[31]:

Հին հնդեվրոպական աշխարհում ինցեստի մերժումն արտահայտվում էր **ne ar-(t)o-* բանաձևով, **ar(ə)-* «համապատասխան, հարմար» արմատից, հմմտ. հնդ. *anr̥ta* (= հայ. *անարդար*) և խեթ. *Ūl āra = natta āra* կիրառված անօրեն, ինցեստային ամուսնության վերաբերյալ (*Ռիգվեդա* X, 10, 4: *KBo* V 3 III 34, XXII 2, 19)[32]: Ավելին, հնդիրանական և իռլանդական առասպելաբանության մեջ այդ արմատով էր կոչվում ամուսնության հովանավոր աստվածությունը՝ հնդ. Արյաման, իրան. Աիրյաման, իռլ. Էրեմոն (հ.-ե. **aryomen-*)[33]: Հայոց առասպելաբանության համակարգում այս անունը համադրելի է Հայկի որդի Արամանյակի՝ Արայի կերպարի նախնական տարբերակի անվան հետ (տես ստորև):

---

[30] Մ.Աբեղյան Ա, 432-435. Է, 78-82: Հետաքրքիր է որ դեռևս անտիպ մի հոդվածում Տ. Դելալյանը փորձել է հիմնավորել, որ «սպիտակափառ» Բարշամին աստվածը հին հայոց դիցարանում պետք է որ նման ֆունկցիաներ ունենար:

[31] Ա.Ղանալանյան, նշ. աշխ. 365 (այս թեման առկա է նաև հեքիաթներում):

[32] В.Иванов. О мифопоэтических основах латышских дайн. Балто-славянские исследования 1984. Москва 1986, 10-11:

[33] J.Puhvel. Mythological Reflections of Indo-European Medicine. Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia 1970, 378. Id. Analecta… 323-324.

Արայի անունն ակնհայտորեն համեմատելի է խեթ. համանուն *Արա* դիցանվան հետ, որը հնդկական Արյամանի մի ազգակիցն է: Խեթ. *āra*- (երկար, կամ շեշտված ա-ով) նշանակում է «ճիշտ, հարմար, շիտակ», սկզբնապես՝ «համապատասխան ներխմբային կարգին, հասարակայնորեն ընդունելի, սոցիալական կարգին համաձայն», և «ընկեր, տեր»: Հատկապես բնութագրական է հիշյալ *natta āra* «ոչ շիտակ, ոչ ճիշտ, անօրինական» ժխտական բանաձևը, կիրառված «ոչ խեթական», բարբարոսական կենսակերպի վերաբերյալ[34], օրինակ, երբ խեթական արքան իր քրոջն ամուսնացնելով Հայասայի արքայի հետ, նախազգուշացնում է փեսային սեռական կապ չունենալ իր կնոջ քույրերի հետ՝ «Խաթուսասում դա անօրինական է» (*KBo* I, 42, IV, 7). Ā̄ra(s), Ara ձևերով ավանդված դիցանունը, որը հանդես է գալիս խմբավորված խուռիական Hinkallus «Առատություն» և Kelti «Բարեկեցություն» անուններով աստվածների շարքում, նույնպես պիտի որ ներկայացներ խեթական «օրինավոր» կենսաձևի մի աստվածացված մարմնավորումը[35]: Ի միջի այլոց, խեթական նշված ձևերն են, որ հիմք են տալիս **ar-(y)o*-ի համար համահնդեվրոպական ցեղանվանական կիրառություն ենթադրել:

Հատուկ պետք է նշվի, որ հայ. Արա(յ) ձևը չի կարող փոխառված լինել խեթական համանուն դիցանունից, քանի որ հայերենում վերջին վանկն ընկել է անատոլիական լեզուների անհետացումից շատ ու շատ դարեր հետո (այդ երևույթն առկա է նույնիսկ միջին իրանական փոխառություններում): Այսինքն հայ. Արա դիցանունը հնում այլ հնչողություն պիտի ունենար և խեթ. Արայի մի զուգահեռ ձևն է, և ոչ ժառանգը:

Խեթական մի հնագույն առասպելի համաձայն, թագուհին ջուրն է նետում իր երեսուն երկվորյակ որդիներին, որոնք ի վերջո վերադառնում են: Թագուհին նրանց ուզում է ամուսնացնել իր երեսուն երկվորյակ դուստրերի հետ: Միայն կրտսեր եղբայրն է մյուսներին կոչ անում ընդիմանալ այդ ամուսնությանը: «Մի արեք այդ սրբապղծությունը…Դա անարդար է» (*Ū̄l āra = natta āra*) ասում է նա (*KBo* XXII, 2, 19)[36]:

Հունական մի առասպելում Եգիպտոսի հիսուն որդիներն ամուսնանում են նրա եղբայր Դանաոսի հիսուն դուստրերի հետ: Դանաոսը, որը դեմ էր այդ ամուսնությանը, պատվիրում է իր դուստրերին առաջին իսկ գիշերը սպանել իրենց ամուսիններին: Միայն մեկն է խնայում իր ամուսնուն, որն ըստ երևույթին կույս էր թողել իրեն (Ապոլոդորոս II 1, 4-5): Այս առասպելի նախնական տարբերակը պետք է որ խորհրդանշեր եղբայրների և քույրերի ինցեստային ամուսնության անթույլատրելիությունը, որը վերածվել է զարմիկների դժբախտ ամուսնության[37]:

Ակնհայտ է այս առասպելների համապատասխանությունը հետևյալ հայկական լեգենդին: Ուռումի (Բյուզանդիայի) արքային պատերազմում օգնում են հայ ռազմիկները սուրբ Սարգսի գլխավորությամբ: Արքան, վախենալով հայերի քաջությունից, պատվիրում է կենդանի մնացած քառասուն հայ քաջերին մի մի աղջիկ

---

[34] E.Laroche. Hittite *arawa*- “libre.” *Hommage à George Dumézil. Bruxelles* 1960, 127-128.

[35] J.Puhvel. Analecta… 323-324. Id. Hittite Etymological Dictionary. V. I. Berlin, New York 1984, 116-121. Т.Гамкрелиидзе, В.Иванов. Ук. соч. 810. Գ. Ղափանցյանը, հայոց Արային կապելով խեթական նույնական անունով Արայի հետ, հետևելով իր ժամանակի գիտությանը, վերջինիս համարում էր բուսական մի աստվածություն, և այն էլ ոչ հնդեվրոպական՝ «ասիանիկ» ծագմամբ, տես Գ.Ղափանցյան. նշ. աշխ. 78-79:

[36] H.Hoffner. Hittite Myths. Atlanta 1990: 62-63.

[37] Այս հունական առասպելի և հայոց ազգածին ավանդության վերաբերյալ, այլ հնդեվրոպական առասպելների համադրությամբ, տես Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը… 102-109:

տալ, ու գիշերը հարբեցնելով սպանել նրանց: Սուրբ Սարգսին բաժին հասած աղջիկը չի կատարում պատվերը և նրա հետ փախչում է[38]:

Էպոսի՝ Բաղդասարի առնչությամբ արդեն հիշված մի տարբերակում քառասուն եղբայրների ամուսնության թեման ներկայացված է այսպես՝ Փոքր Միհրը սպանելով դևին ազատում է քառասուն գերի արքայադուստրերի, որոնց, Բաղդադում, Բաղդասարի գերեզմանի վրա իր կառուցած Սուրբ Սարգիս եկեղեցում ամուսնացնում է իր քառասուն եղբայրացուների հետ: Թագավորն առաջարկում է Միհրին ամուսնանալ իր դստեր հետ, բայց նա հիշում է որ կին ունի և մերժում[39]: Նկատենք, որ Փոքր Միհրը, որպես Սասունի շարքի վերջին, վերածնվող հերոս, համապատասխանում է ազգածին ավանդության Արա Գեղեցիկին[40]:

ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻ ԷՊՈՆԻՄԸ

Իրանական առասպելաբանության մեջ «երրորդ հերոս» Թրաետաոնան (հնդեվրոպական «երեք» արմատից) հաղթում է եռագլուխ օձ Աժի Դահակային ու դառնում արքա: Նրան հաջորդում է նրա երրորդ որդի Արյան, որը սպանվում է իր ավագ եղբայրներ Սայրիմայի և Տուրայի կողմից *(Բունդահիշն* 31, 4-12. *Դենկարտ* VII, 1, 28): «Շահնամեում» այս երեք եղբայրները, արդեն Սելմ, Թուր և Իրեջ անուններով, հանդես են գալիս որպես աշխարհի կողմերի էպոնիմներ՝ Սելմը խորհրդանշում է արևմուտքը, Թուրը՝ արևելքը (Թուրանը և Չինաստանը), իսկ Իրեջը կենտրոնը (Իրանը): Այսպիսով, Իրանը սկիզբ է առնում զոհվող հերոս Արյա-Իրեջից (միջին պրսկ. Աիրիկ): Արյա անունը համապատասխանում է հնդիրանական համանուն *arya* > **aryo* ցեղանվանը, որի հոգնակի սեռական *Ariyānām* ձևից էլ առաջացել է Իրան անվանումը: Աստվածային մակարդակում հնդարիական ցեղերի էպոնիմն ու հովանավորն էր հնդ. Արյաման, իրան. Աիրյաման աստվածը (**Aryomen*-), որի անունն **aryo*-ի մի ածանցյալն է:

Ըստ Տակիտոսի *(Գերմանիա* 2, 3) հաղորդած ավանդության, (արևմտա)գերմանական ցեղերը ծագում են նախահայր Մաննուսի («մարդ») երեք որդիներից: Օվկիանոսի մոտ բնակվողները կոչվել են ինգևոններ, մեջտեղի (*medii*) ցեղերը՝ հերմինիոններ, մնացածը՝ իստևոններ: Այս ցեղանունները կապված են աստվածների մականունների հետ, ընդ որում, Իրմինը (որից պետք է ծագեր լատինական հերմինիոններ ձևը), ինչպես նշվեց, Օդին-Վոտանի մականունն է և համադրվում է Արյամանի և Աիրյամանի հետ[41]:

Հայկական ավանդության մեջ ամենաառաջին «երրորդ հերոսն» է Արամ նահապետը, որը հաղթելով իր երեք հակառակորդներին հիմնում է մի նոր՝ մեծ ու հզոր Հայաստան (հմմտ. և *Արամ* «ամսվա երրորդ օր»): Արամի որդին, ճակատամարտում զոհվող Արա Գեղեցիկը, որի անունով է կոչվում «Արայի դաշտ»-Այրարատը, ակնհայտորեն համապատասխանում է Արյա-Աիրիկ-Իրեջին: Հատկանշական է նաև, որ Արա Գեղեցիկի մասին հեքիաթներում նա ներկայացվում է որպես Արամ արքայի երրորդ որդի: «Արայի դաշտ» Այրարատ նահանգը, ապա և նրա ոստան Արարատյան դաշտը Արաքսի հովտում Հայաստանի պատմական կենտրոններն են (ընդհանրապես, «սպիտակ» հատկանիշը բնութագրական է կենտրոնի և այն խորհրդանշող կերպարի համար, մինչդեռ «սևը» բնորոշ է ծայրամասին)[42]:

Այս երկրամասի առաջին էպոնիմն իրականում հայոց նախահայր Հայկի որդի Արամանյակն է, որն առաջինն է գալիս Այրարատ, հիմնավորվում նրա պատմական

---

[38] Ա.Ղանալանյան. նշ. աշխ. 365-366:
[39] Սասնա ծռեր. h. Ա. Երևան 1936, 237-240:
[40] Ա.Պետրոսյան. Հայկական էպոսի ակունքները, 29-40:
[41] De Vries. Op. cit. 26-27:
[42] Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը… 52:

կենտրոնում՝ Արագածոտնում և Արագած լեռն էլ կոչում իր անունով (Խորենացի Ա, ժբ): Ընդ որում, Սեբեոսի Անանունը հիմք է տալիս կարծելու, որ հայոց *արմեն* ցեղանվան էպոնիմը հենց Արամանյակն է, և ոչ Արամը: Արամանյակը Հայկի երեք որդիներից մեկն էր, իսկ մյուս երկուսը՝ Խոռն ու Մանավազը Վանա լճի շրջանի էպոնիմներն են:

Մ. Աբեղյանը, քննարկելով հայոց երկրորդ էպոնիմ Արամ նահապետի կերպարը, անվանում է նրան առաջին էպոնիմ «Հայկի մի երկրորդ տիպարը»[43]: Միևնույն տրամաբանությամբ կարող ենք ասել, որ Արա Գեղեցիկն էլ «Արամանյակի երկրորդ տիպարն է»: Այսպիսով, Հայկ-Արամանյակ զույգը «երկրորդ տիպարներով» կրկնվում է վեցերորդ սերնդում: Նկատենք, որ Արագածի՝ Արամանյակի անվամբ կոչվելը նույնպես ակնարկում է Արա-Արամանյակ ստուգաբանական կապը: Այսպիսով, Հայկ-Արամանյակ և Արամ-Արա էպոնիմային ծննդաբանությունը լավագույն զուգահեռներ ունի իրանական և գերմանական ավանդույթներում:

Հայոց ազգածին ավանդության վերջին դրվագների մի բնորոշ զուգահեռ է հայտնաբերվում Իռլանդիայի առասպելաբանական պատմության մեջ: Այստեղ հին աստվածները հանդես են գալիս որպես իռլանդացիներից առաջ երկիրը բնակեցրած «Դանու աստվածուհու ցեղեր» (Դանուն էլ ամապատասխանում է հուն. Դանաոսին): Սրանց առաջին արքան կռվում զրկվում է ձեռքից և այլևս չէր կարող թագավորել (նրան հետագայում մի արծաթե ձեռք են հարմարեցնում, և նա կոչվում է «Արծաթաձեռք» *Argatlam*, հմմտ. **arg'*-): Հատկապես կանանց պահանջով նոր առաջնորդ է ընտրվում գեղեցկատես Բրեսը: Սա ծախողվում է, անցնում թշնամու կողմը, հետո գերվում: Նրա կյանքը խնայվում է երկրագործական խորհուրդներ տալու պայմանով (տված խորհուրդն է՝ վարել երեքշաբթի, ցանել երեքշաբթի, հնձել երեքշաբթի), և նա ի վերջո վերածվում է երկրագործության աստվածության: Դանու աստվածուհու ցեղերից հետո երկրին տիրում են բուն իռլանդացիների նախնիները, Էրեմոնի գլխավորությամբ և երկիրը կոչում Էրիու դիցուհու անունով:

Բրես նշանակում է «Գեղեցիկ», իսկ նրա մոր անունը նույնական է Իռլանդիայի և նրա էպոնիմ աստվածուհու անուններին՝ Ériu/Éire, սեռ. Érin, որոնք համապատասխանեցվում են հնդեվրոպական **aryo*-ին: Այսպիսով, Էրիուն և Բրեսը, առաջինն անվան հնչողությամբ, երկրորդն իմաստաբանորեն, համադրելի են Արա Գեղեցիկի անվան բաղադրիչներին, (նկատենք որ Արան, որպես և Բրեսը, երկրագործական մի աստվածություն է պատկերացվում): Էրեմոն անունն էլ, ինչպես ասվեց, **aryo*-ի մի ածանցյալն է:[44]

Հայաստանի կենտրոնի էպոնիմների Արա(յ) և Արամանեակ անունները հիշեցնում են հնդեվրոպական էպոնիմային **ar-(y)o-*, **aryomen-* ձևերը: Արա անունը կարող էր ծագել **rə-yo-*, **rə-to-*, **rə-tiyo-*, նախաձևերից: Առաջինը կարող է դիտվել որպես **aryo*-ի մի տարբերակը, իսկ մյուսների համար հմմտ. հնդ. Ṛta, ավեստ. Aša դիցանունները (**r̥-to-*, հմմտ. հայ. *արդ* «ձև, կարգավորություն»). հնարավոր է և այդ հիմքերի բաղարկությունը: Արայի հետ կապվող Այրարատ ձևն այսպիսով ներկայանում է որպես **aryo*-ի կանոնավոր հայ. արտացոլումը, արմատի կրկնությամբ և *-ատ* ածանցով[45]: Արամանեակը (տարբերակներ՝ Արամենակ, Արմենակ) ձևավորվել է

---

[43] Մ.Աբեղյան Ա, 55:

[44] Իռլանդական այս առասպելների վերաբերյալ տես օրինակ A.Rees, B.Rees. Celtic Heritage. London 1961, 32-38, 96, 215, որոնց քննարկումը հայկական, հունական և հնդկական զուգահեռների առնչությամբ՝ Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը… 102-109:

[45] Հմմտ. օրինակ Խոռխոռունիք ցեղա-տեղանունը, կապված, հավանաբար խուռիների ցեղանվան հետ, ապա և *արմատ, խորխորատ* և այլն:

թերևս հնդեվրոպական *aryomen- և *rəmo- (< Արամ) անունների բաղարկության հետևանքով[46]:

Ուրարտական սեպագիր տեքստերում Արագածից հյուսիս ընկած երկրամասը կոչվել է KUR/IEria-hi «Էրիա-ական երկիր/ցեղ» (hi-ն ուրարտ. բնորոշ ածանց է), իսկ Արագածոտն գավառը և մերձակա տարածքները՝ *'Az/sa* = Waz/ca (գրականության մեջ հաճախ սխալ կերպով տառադարձվում է որպես Ազա): Eria-ն համադրելի է *aryo-ից ծագած ցեղա-տեղանունների հետ (ուրարտ. *e/i*-ն երբեմն արտացոլում է տեղական *a*-ն), իսկ Waz/ca-ն կարող էր արտացոլել, օրինակ, տեղական Վազա, Վածա ձևերը: Վերջինս հայերենի օրինաչափությունների համաձայն պետք է դառնար **գած* (հմմտ. ուրարտ. Weliku-ni/hi հայ. Գեղաքունի անցումը), այսինքն Արագածը կարծես միավորում է այդ երկու անունները[47]:

Մյուս կողմից, հնդեվրոպական *ar(y)o-ն, որպես ցեղի սոցիալական կառուցվածքի տերմին, շեշտում է «խմբին պատկանող» անդամի «ազատ»

---

[46] Հայ. *այր* բառը ևս հեշտ է կապել հնդեվրոպական *aryo- «ընկեր, տեր» տերմինի հետ, իսկ սեռ. *առն* ձևը կարելի է բացատրել այլ հիմքերի հետ բաղարկությամբ, հմմտ. Գ.Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան 1987, 182: Հատկանշական են և *այր այր, այր առ այր, այր զարամբ, այր ըստ առնէ* «իրար» արտահայտությունները, նույնական խեթ. *aras aran*-ին, որն *ar(y)o-ի կարևոր բնութագրիչներից է, տես օրինակ J.Puhvel. Analecta… 323. Id. Hittite Etymological Dictionary, 117:

[47] Հմմտ. Ա.Պետրոսյան. Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալները Էրիախի-Շիրակի էթնիկական խմբի մասին. *Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը* 1. թեզիսներ. Գյումրի 1994, 24: Այս համատեքստում հատկանշական են թերևս հայ. *առիգած* «գոգնոց», *զգենուլ* «հագնել» բառերը: Հնագույն **գած- < *wac-* արմատը կարող է լինել կանոնավոր հայկական արտացոլումը հնդեվրոպական *weg'-, *wag'- տիպի ինչ-որ նախաձևի, հմմտ. հատկապես *wag'- «ճեղքել, խփել», «ծածկոց, պատյան», օրինակ՝ լատ. *vagina*, որի հետ վերջերս համեմատվում է հնդիրանական առասպելական հերոսների զենքի անվանումը (հնդ. *vajra-*, ավեստ. *vazra-*, պրսկ. > հայ. *գուրզ*, Սասունի հերոսների հիմնական զենքերից մեկը), տես J.Mellory, D.Adams. Encyclopedia of Iindo-European Culture. London, Chicago 1997, 538: Արագածի նմանատիպ մեկնաբանությունն է առաջարկել և Է. Աղայանը՝ *Արա + գած* «հյուսված, շարք, պար», այսինքն «Արայի պար՝ լեռնաշղթա» (Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության. Երևան 1986, 78-79, ըստ Յ. Պոկոռնու բառարանի *weg'- «հյուսել» արմատի): Հաշվի առնելով Արայի և Միհր-Միհիր-Միթրայի որոշակի համապատասխանությունը, արժե նշել, որ իրանական տվյալների հիման վրա վերականգնվող *Mithra + vazra* առասպելաստեղծ բանաձևին (C.Watkins. How to Kill A Dragon. New York 1995, 438) հայերենում կարող էր համապատասխանել *Արա + գած*-ը: Այդ տեսակետից հատկանշական է հայկական Մեհոգած «Միհր աստծու գած» լեռնանունը (տես Գ.Ղափանցյան. նշ. աշխ. 98. հրնթացս նկատենք, որ *գած*-ի այդտեղ առաջարկվող «գահ» մեկնաբանությունն անընդունելի է հնչյունաբանորեն): Հետաքրքիր է, որ Արամանյակի ոստանի շրջանի Eria-ն և Waz/ca-ն հիշեցնում են «Ավեստայում» իրանական ցեղերի առասպելական նախահայրենիքի *Airyanəm vaējō* անունը (*Վիդևդատ* I, 3. կոչվում է նաև Արյանա վեջա , միջին պրսկ.՝ էրանվեժ), բայց դժվար է ուղղակի կապ պատկերացնել Waca-ի և vaējō-ի միջև: Ինչևէ, Զրադաշտը, որն ինչպես ասվեց, նույնացվել է Արայի կրկնակ Էրի հետ, ըստ «Ավեստայի», զոհ է մատուցում Դրվասպա դիցուհուն Արյանա վեջայում (*Յաշտ* 9, 25), և ուրեմն պետք է որ այնտեղ էլ ապրեր: Այսպիսով, Էր-Զրադաշտը նույնպես կարող է տեղայնացվել «Արայի դաշտում»: Այս առթիվ նկատենք, որ որոշ տվյալներ հիմք են տալիս կարծելու, որ Արաքսի հովիտն է եղել Զրադաշտի և զրադաշտականության հայրենիքը («մեդական տեսություն». այս տեսակետը տարածված էր 19-րդ դարի վերջին և 20-դ դարի սկզբին): Ներկայումս կարծում են, որ այդ պատկերացումների հիմքերը ձևավորվել են Ալեքսանդր Մակեդոնացուց հետո, երբ զրադաշտականության կենտրոնը տեղափոխվել է Ատրպատական որը և նույնացվել է Արյանա վեջայի հետ, տես И.Рак. Зороастрийская мифология: мифы древнего и раннесредневекового Ирана. Санкт Петербург, Москва 1998, 26-27, 53-54, 113, 451: Ի միջի այլոց, Արարատյան դաշտի հնագույն հնդեվրոպական անվանաբանությունն էլ իրանական կամ հնդիրանական չէ, տես օրինակ, А.Петросян. Отражение… 66:

կարգավիճակը, տարբերակելով նրան անազատներից, հմմտ. խեթ. *arawa*- «պարտավորություններից ազատված», «ազատ», *arawahh*- «ազատել», *arawanni*- «ազատ» (հակադրված անազատին), լիկ. Ερευα = հուն. Ελευθερα «Ազատ քաղաք» (< լուվ. **arawa*-)։ Վերջին անվանումը համահունչ է խեթական օրենքներին, ըստ որոնց «ազատները» (*arawes*) ապրում են որոշակի քաղաքներում[48]։ Արագածը կարող էր ծագել սրանց ազգակից մի ձևից (**-w-* > *-գ-* անցումով և *-ած* ածանցով)։ Հատկանշական է, որ Արարատյան դաշտը հարավից եզերող Մասիսը, ապա և դաշտի գետերից մեկը կոչվում են *Ազատ* (< իրան.)։ Այսպիսով, ի հայտ է գալիս Արայի և նրա դաշտի անունների մեկնաբանության ևս մեկ եզր։ Հետաքրքիր է, որ խեթ. Arawanna/Arawunna և լիկ. Ερευα քաղաքների համադրությամբ Արարատյան դաշտի հնագույն Erebu-ni (= Erewo- > Երևան) քաղաքն էլ, կառուցված որպես Հայկական լեռնաշխարհի ծայր արևմուտքից՝ Խաթի («խեթական»)-Ծուփանի (Ծոփք) երկրներից գաղթեցրած 6600 ռազմիկների բնակատեղի[49], կարող է մեկնաբանել որպես «Ազատ քաղաք»։

Ըստ «Հայսմավուրքի» և Վարդան վարդապետի, Մեսրոպ Մաշտոցը սուրբ Սարգսի մարմինը բերել է Կարբի՝ Արագածոտն գավառ, Աշտարակի մոտ ու թաղել, և նույն տեղում մի հռչակավոր վանք շինել։ Ուրեմն կապադովկացի սուրբ Սարգիսը իր գերեզմանով ու պաշտամունքի կենտրոնով համապատասխանեցվել է Արամանյակին (ու Արային), որը նորից ցույց է տալիս սուրբ Սարգսի բարդ կերպարի մի կարևոր բաղադրիչի ժառանգորդությունը «առաջին Արա» Արամանյակից։

Հնդկական Արյամանի, իրանական Աիրյամանի և իռլանդական Էրեմոնի զուգադրության հիման վրա վերականգնվող **Aryomen*-ը ներկայանում է որպես հնդեվրոպական էպոնիմ, ապա և ամուսնության, ճանապարհների ու բժշկական որոշ ծեսերի մի հովանավոր։ Նա այսպիսով Միտրայի տիպի մի աստվածացված աբստրակցիա է «արիականություն» նշանակությամբ, կապված սոցիալ-կրոնական համաձայնության և համայնական բարեկեցության ու առողջության հետ[50]։ Հայկական իրականության մեջ այս գործառությունների դաշտը, բացի բուժականից, որը հստակ չի ընդգծվում, առնչվում է Արամանյակի, Արայի ու սուրբ Սարգսի հետ[51]։

Այսպիսով, Արագած, Այրարատ, Արա և Արամանյակ անունները կարելի է կապված համարել հնդիրանական **arya*- ցեղանվան, հնդիրանցիների նախնական տարածքների հնդ. *Āryāvarta*, ավեստ. *Airyanəm vaējō* կոչումների, հին իրան. *Ariyānām*, պահլավ. *Ērān* «Իրան», հին օսեթ. **Alani* «Ալաններ» (< **aryana*), իռլ. *Ériu* «Իռլանդիա», գերմ.-լատ. *Herminiones* ցեղա-տեղանունների, խեթ. *Ara* (< **ar-o*-), իրան. *Arya* և իռլ. *Ériu* (**aryo*-), հնդ. *Aryaman*, իրան. *Airyaman*, իռլ. *Eremon*, գերմ. *Irmin* (**aryomen*-) դիցանունների հետ։ Ընդ որում, «Արայի դաշտը» Արայի պաշտամունքի կենտրոն կարող էր լինել դեռևս նախաուրարտական ժամանակներից[52]։

---

48 E.Laroche. Hittite *arawa*-… 124-125. J.Puhvel. Hittite Etymological Dictionary, 119-121. В.Иванов. ук. соч. 13. J.Mellory, D.Adams. op. cit. 213.

49 Г.Меликишвили. Урартские клинописные надписи. Москва 1960, 236-237 (№128 A2).

50 J.Puhvel. Mythological Reflections… 377-378. Id. Analecta… 325-326.

51 Հատկանշական է նաև, որ Արյամանը երբեմն նույնացվել է կրակի և արևի աստվածների հետ (Мифы народов мира. Т. 1, Москва 1980, 112), հմմտ. Արայի համապատասխանեցումը Վահագնին՝ կրակի ու արևի աստծուն, ապա և սուրբ Սարգսի տոնի կրակի ծեսերը, տես Ա.Մատիկյան. նշ. աշխ. 165-166։ Նույնատիպ պատկերացումների հետքեր կարելի է գտնել թերևս նաև Մուշեղի վերաբերյալ, տես անդ, 237 և Փավստոս Ե, դ։ Հետաքրքիր է, որ Այրարատ անունը ևս, գոնե անագրամային մակարդակով, հիշեցնում է *այրել* արմատը։

52 Ա. Մատիկյանը ևս Արայի անունը կապում է, ի վերջո, հնդիրանական **arya*-ի և զուգահեռ ձևերի հետ (էջ 328-332)։ Ն. Ադոնցը խուսափում է հնդեվրոպական կապերի լայն օգտագործումից, իսկ Գ. Ղափանցյանն, իր մեթոդի համաձայն, չի ընդունում դրանք, թեև իր բերած խեթական Արա և ռուսական Յարիլո անուններն իրականում հնդեվրոպական ծագում ունեն։ Այստեղ պարզորոշ դրսևորվում են 20-րդ դարի առաջին կեսի հայագիտության

ՀԻՆ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԿԱՊԵՐԸ

Աքադական ռազմիկ աստված Էրրան նույնացվել է ռազմի ու անդրաշխարհի Ներգալ աստծու հետ: Մի առասպելում վերջինս գնում է անդրաշխարհ որպես Ներգալ, բայց մնում է այնտեղ և վերադառնում որպես Էրրա[53]: Մինչև մոտ 2000 թ. մ.թ.ա. Էրրան գրվել է առանց «աստված» գաղափարագրի, հավանաբար, որպես օտար աստվածության անուն[54]: Որպես անդրաշխարհ գնացող ու վերադարձող ռազմիկ, ապա և իր անունով, Էրրան բացահայտորեն համապատասխանում է պամփյուլիացի ռազմիկ Էրին և ուրեմն՝ Արա Գեղեցիկին: Այսպիսով, աքադացիները կարող էին Էրրային փոխառել Արայի հնագույն նախորդից[55]:

Ուսումնասիրողները Շամիրամին և Արա Գեղեցիկին դիտում են որպես մայր աստվածուհու և նրա որդի/սիրեկան պատանի գեղեցիկ աստծու առասպելույթի պատմականացած կերպարներ՝ հմմտ. Իշտար-Գիլգամեշ, Աֆրոդիտե-Ադոնիս, Կիբելե-Ատտիս և այլն: Այդպիսի զույգերից մեկն է Աֆրոդիտե-Էրոս զույգը, որտեղ երկրորդ անդամը սիրո պատանի աստվածն է: Մայր աստվածուհու և նրա որդի սիրո աստծու առասպելույթը տարածված էր Հունաստանից մինչև Հնդկաստան՝ հուն. Աֆրոդիտեն մայրն էր Էրոսի («Սեր»), հունա-փյունիկյան Աստարտեն՝ Պոթոսի և Էրոսի («Կիրք» և «Սեր»), հնդ. Լակշմին՝ Կամայի («Կիրք, Սեր»)[56]:

Մ.թ.ա. 2200 թվականով թվագրվող մի հին աքադական տեքստում, մայր աստվածուհի Իշտարը հիշվում է որպես սիրո աստծու մայր: «Էա (Էնկի) աստվածը սիրում է Իր'եմումին. Իր'եմումին՝ Իշտարի (Ինաննայի) որդուն, նստած նրա գրկում խունկի անուշահոտության մեջ»[57]: Ir'emum անունը անունը մեկնաբանվում է որպես «սեր, սիրո աստված», ծագած աքադական *ra'āmum* «սիրել» արմատից: Անկասկած է Իշտար-Իր'եմում զույգի ազգակցությունը Աֆրոդիտե-Էրոս և մյուս զույգերին:

Հայ ավանդույթում Շամիրամը ներկայացնում է հին մայր դիցուհու՝ հատկապես Աստղիկի (նաև Անահիտի) վիպականացած կերպարը[58]: Այսինքն, կարելի է ասել, որ Արամ, Շամիրամ և Արա եռյակը «երկրորդ տիպարներով» կրկնում է Հայկին, Աստղիկին և Արամանյակին (հնարավոր է այս տեսակետի մանրամասն հիմնավորումը): Այս վերականգնվող եռյակը համադրելի է բերված աքադական տեքստի աստվածների հետ: Էա, հին անունով՝ Haya դիցանունը հուսալի ստուգաբանություն չունի[59], բայց այն ակնհայտորեն համադրելի է հայոց Հայկի հետ: Իշտարը, և անունով, և գործառույթով, համապատասխանում է հայոց Աստղիկին (երկուսն էլ սիրո ու մայրության դիցուհիներ են, Վեներա մոլորակի անձնավորումները): Ընդ որում, Իշտարի անունն ինքը հավանաբար ծագում է

արևմտաեվրոպական, ռուսական և սովետական դպրոցների քաղաքական նախասիրությունները:

53 В.Афанасьева, И.Дьяконов. Я открою тебе сокровенное слово: литература Вавилонии и Ассирии. Москва 1981, 79-91.

54 Мифы народов мира. Т.2. Москва 1982, 669.

55 Հուն. Ēr-ը, տարածաշրջանի հին լեզուներին բնորոշ վերջին ձայնավորի թուլացմամբ անկմամբ, կարող է հանգեցվել նաև աքադ. Erra-ին և խեթ. Āra-ին: Մյուս կողմից, Էրրան որպես մահվան ու ժանտախտի աստված, համապատասխանում է խեթական Յարրիին, որի անունը համեմատվում է հուն. Հերայի, սլավ. Յարիլոյի հետ:

56 M.Dexter. Born of the Foam: Goddesses of River and Sea on the 'Kingship in Heaven' Myth. Studies in Honor of J.Puhvel, 2. *Journal o Indo-European Studies Monograph 21,* 1993, 95-97:

57 J.Westenholz, A.Westenholz. Help for Rejected Suitors: the Old Akkadian Love Incantation *MAD* V 8. *Orientalia* 1977. Vol. 46. Fasc. 2, 203 ff.; M.Dexter. loc. cit.

58 Ա.Մատիկյան. նշ. աշխ. 99-107. Մ.Աբեղյան Է, 157-162:

59 G.Leick. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. London, New York 1991, 37:

հնդեվրոպական *Haster-/*Hastel- «աստղ» արմատից[60]: Ակնհայտ է և աքադական սիրո աստված *Ir'emum*-ի անվան և կերպարի նմանությունը հնդեվրոպական **Aryomen*-ամուսնության աստծուն. ավելին, աքադական այս միակ անգամ հիշված անունը կարող է դիտվել որպես հնդեվրոպական տարածված դիցանվան աքադական ձևափոխությունը (Իր'եմումի վերջավորությունը աքադական ուղղական հոլովածն է)[61]: Հիշենք որ նախաքրիստոնեական դիցարանում էլ Աստղիկը Վահագնի (resp. Արա-Արամանյակի) սիրեկանն էր:

Այսպիսով, կարելի է ենթադրել, որ աքադական Էրրան փոխառվել է հայոց Արայի, իսկ Էան, Իշտարը և Իր'եմումը՝ Հայկի, Աստղիկի և Արամանյակի հնագույն նախատիպերից: Փոխառությունը կարող էր տեղի ունենալ ոչ ուշ քան մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակը, Միջագետքին հարակից տարածքներում:

---

[60] Տես Т.Гамкрелидзе, В.Иванов. ук. соч. 875, ком. 1, 967: Թեև Աստղիկի անունը համարում են թարգմանված սիրիական Kaukabta-ից, բայց այս նույնությունը Իշտարի հետ ցույց է տալիս նրա հավանական արխայիկ բնույթը: Տես և Ա.Մատիկյան. նշ. աշխ. 99-100:

[61] Հնդեվրոպական **aryo*-ի հնարավոր սեմական առնչությունների վերաբերյալ տես Т.Гамкрелидзе, В.Иванов. ук. соч. 755, ком. 2: Ափրոդիտե-Էրոս զույգի հնագույն հայկական Աստղիկ-Արա համապատասխանության առնչությամբ հետաքրքիր է նշել, որ հուն. էրոսն արդեն փորձ է արվել կապելու խեթ. *ara*-ի հետ (Հ.Կրոնասեր, Յ.Տիշլեր), որն անհամոզիչ է համարվել, տես J.Puhvel. Hittite Etymological Dictionary, 121:

Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. Պատմաբանասիրական հանդես 2002, 2, 243-270:
http://hpj.asj-oa.am/4175/

ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ԳԼԽԱՎՈՐ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԵՌՅԱԿԸ ԵՎ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԻՇԽՈՂ ՎԵՐՆԱԽԱՎԻ ԾԱԳՄԱՆ ԽՆԴԻՐԸ*

(Կ. Ֆ. Լեման-Հաուպտի ծննդյան 140-ամյակի առթիվ)

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Ուրարտերենն ազգակից է խուռիերենին, բայց ուրարտական դիցարանը նշանակալիորեն տարբերվում է խուռիականներից (ընդհանրապես, խուռիական և ուրարտական պատմամշակութային ընդհանրությունները թույլ են արտահայտված)[1]: Ուրարտական ասավածները, մեկ-երկու բացառությամբ, համապատասխանություններ չունեն խուռիական դիցարաններում[2]: Միանգամայն տարբեր է նաև դիցարանների կառուցվածքը:

Ուրարտական դիցարանին բնորոշ է վառ արտահայտված եռամասնությունը: Այն գլխավորում են գերագույն աստված Խալդին, ամպրոպի ու փոթորկի աստված Թեյշեբան և արևի աստված Շիվինին, որոնք միասին հանդես են գալիս բազմաթիվ բանաձևերում: Աստվածուհիների ցանկը ևս գլխավորում են երեք աստվածուհիներ, որոնք պատկերացվում են որպես հիշյալ մեծ աստվածների կանայք՝ Վարուբանին, Բաբան և Տուշպուեան: Եվ աստվածները, և աստվածուհիները բաժանվում են երեք խմբերի. աստվածների ցուցակում հիշվում են բազմաթիվ եռյակ սրբություններ, համադրված երեք մեծ աստվածներին[3]:

---

* *Հոդվածում առաջ քաշվող դրույթները տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալներն Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ:* А. Е. П е т р о с я н. Структура урартского, древнейшего армянского и индоевропейских пантеонов в свете данных языкознания и этнографии. — *Հայ ժողովրդական մշակույթի հետազոտման հարցեր (մշակույթ և լեզու). Երիտասարդ գիտնականների VIII կոնֆերանս. Երևան, 1988, էջ 56-63:*

1 Г. В и л ь х е л ь м. Древний народ хурриты. М., 1992, с. 76.

2 I. M. . D i a k o n o f f. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians.– "Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians". In Honor of E. R. Lacheman. Winona Lake. 1981, p. 83. *Ի. Դյակոնովը խուռիական աստվածներին համապատասխան է համարում միայն ուրարտական Թեյշեբա-Խուբա-Տուրանի հիպոթետիկ եռյակը, բայց այս վերակազմությունը չի հաստատվում՝ Թեյշեբայի կնոջ անունն է Բաբա: Ըստ տարածված մի կարծիքի, ստուգաբանորեն նույնական են արևի աստծու խուռ. Շիմիգե և ուրարտ. Շիվինի անունները: Ուրարտ. Խուտուինի դիցանունը պետք է որ կապված լինի խուռիական Խուդենա և Խուդելուրա դիցանունների հետ (Բաբայի, Շիվինիի և Խուտուինիի վերաբերյալ տե՛ս ստորև): Հնարավոր են նաև որոշ այլ համապատասխանեցումներ, բայց դա չի փոխում ընդհանուր պատկերը՝ խուռիական բազմաթիվ հայտնի դիցարանները (որոնց մասին տե՛ս և* E. L a r o c h e. Pantheon national et pantheons locaux chez les Hourrites. Orientalia. Vol 45, 1976, f. 1-2) *և՛ կազմով, և՛ կառուցվածքով արմատապես տարբերվում են ուրարտականից:*

3 *Ուրարտական դիցարանի վերաբերյալ տվյալները համակարգված և վերլուծված տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 27–32: Եռյակ սրբություններից հիշվում են. «Խալդիի զորքերը, Թեյշեբայի զորքերը, Արտուարասի աստվածները» (այսինքն՝ Շիվինիի զորքերը), «Արդինի քաղաքի աստվածը, Կումենու քաղաքի աստվածը, Տուշպա քաղաքի աստվածը», (այսինքն՝ Խալդիին, Թեյշեբան, Շիվինին), «Խալդիի դարպասը, Թեյշեբայի դարպասը, Շիվինիի դարպասը». «լեռների*

Թեև դիցաբանական եռյակներ հայտնի են և՛ հնդեվրոպական, և՛ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում, բայց ուրարտական դիցարանի առանձնահատկությունները համադրելի են հատկապես հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» և եռամաս դիցարանների հետ: Ըստ Ժ. Դյումեզիլի, հնդեվրոպական առասպելաբանությունը ձևավորված է երեք հիմնական «ֆունկցիաների» շուրջը՝ 1. գերագույն իշխանություն, իր հմայական (քրմական) և օրինաստեղծ առումներով (առաջին ֆունկցիա), 2. ֆիզիկական ուժ, հատկապես ռազմական բնույթի (երկրորդ ֆունկցիա) և 3. պտղաբերություն, իր էրոտիկ և երկրագործական առումներով (երրորդ ֆունկցիա): Հնդեվրոպական աշխարհի արևելքում այս գաղափարախոսությունն առավել ակնառու ձևով ի հայտ է գալիս հին հնդկական առասպելաբանության մեջ, ուր նշված ֆունկցիաները մեծ աստվածների մակարդակով ներկայացված են հետևյալ կարգով՝ 1. Միտրա-Վարունա, միասին հանդես եկող երկու աստվածներ, որոնք ներկայացնում են առաջին ֆունկցիայի համապատասխանաբար օրինաստեղծ և հմայական ասպեկտները, 2. ամպրոպի աստված Ինդրա, երկրային ռազմիկների երկնային համապատասխանությունն ու հովանավորը, 3. երկվորյակ աստված Նասատյաներ կամ Աշվիններ: Հնդեվրոպական նմանատիպ արխաիկ կառույցները ժամանակի ընթացքում նշանակալի փոփոխություններ են կրել: Օրինակ, սկանդինավյան առասպելաբանության մեջ մեծ աստվածների եռյակն ունի այսպիսի տեսք՝ 1. Օդին, գերագույն աստված, որը պահպանելով առաջին ֆունկցիայի հատկապես հմայական ասպեկտը, յուրացրել է ռազմական ֆունկցիայի մի նշանակալի մասը և հանդես է գալիս որպես ռազմական ջոկատի աստված, 2. Թոր, ամպրոպի աստված, չեշտված երկրագործական կապերով (անձրևաբեր), որի նախկին ռազմական հատկանիշներն ի հայտ են գալիս հսկաների և հրեշների դեմ կռիվներում, 3. Ֆրեյր, պտղաբերության և ամուսնության աստված: Ինչպես կտեսնենք, ուրարտական մեծ աստվածների եռյակը թեև ծագումնաբանորեն որոշակիորեն առնչվում է հնդարիականին, բայց իր կառուցվածքով առավել նման է սկանդինավյանին:

Հնդկական աստվածների հիշյալ շարքը նշված հերթականությամբ առաջին անգամ ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. XIV դ., պատմական Հայաստանից հարավ, խուռիական Միտաննի պետության աստվածների մի ցանկում, որպես այդ պետության վերնախավը կազմող «միջագետքյան (կամ միտաննիական) արիացիների» ներդրում[4]: Հնարավոր է, որ մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակում վերջիններիս բնակության արեալը եղել է Ուրմիա լճի շրջանը և ավելի հարավ, որը նաև խուռիների նախնական բնակության և հնագույն պաշտամունքների կենտրոն է համարվում[5]:

աստվածը, հարթավայրերի աստվածը, ծովերի աստվածը», Խալդիի եռյակ հատկանիշները և այլն:

4 Ж. Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986, с. 17.

5 И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 42. Խորհրդային գիտության մեջ, հիմնականում քաղաքական պատճառներով, «միջագետքյան արիացիների» պետականաստեղծ դերը հին Առաջավոր Արևելքում նսեմացվել է, և Ի. Դյակոնովի հետևությամբ այս տեսակետին տուրք են տվել նաև որոշ հայ գիտնականներ: Այստեղ տեղին է հղել Աստուրի կարծիքն այդ հարցի վերաբերյալ, ըստ որի՝ Ա. Կամենհուբերը և Ի. Դյակոնովը «նվազագույնի են հասցնում հնդարիացիների դերը Մի-

Ուրարտական աստվածների ամենաամբողջական ցանկը ներկայացված է Վանա ժայռի վրա փորագրված մեծագիր արձանագրությամբ: Ուրարտական տեքստում ասվում է, որ Իշպուինի և Մինուա արքաներն այդ «դարպասը» նվիրում են «Խալդիին՝ տիրոջը», իսկ հայերն այն անվանում էին «Մհերի դուռ» (այդտեղ է մտնում և ասլագայում այդտեղից պետք է ելնի «Սասնա ծռերի» Փոքր Մհերը): Սա թույլ է տվել Ի. Դյակոնովին համադրել հայկական էպոսի Մհերին և ուրարտական դիցարանի Խալդիին, և ցույց տալ, որ, այսպիսով, վիպական Մհերի հնագույն նախատիպը Խալդին է, որը միայն հետագայում, իրանական ազդեցության դարաշրջանում է վերանվանվել միջին իրանական Միհր անվամբ, ապա և վիպականացել որպես Մհեր[6]: Հետագա քննությունը ցույց է տալիս, որ «Սասնա ծռերի» մյուս մեծ հերոսները ևս ծագում են ուրարտական մեծ աստվածների կերպարներից[7]:

Միջին իրանական Միհրը սերում է հնագույն Miθra-ից, հնդ. Mitra-ի հին իրանական ազգակցից: Խալդին ակնհայտ կապեր է դրսևորում իր այս հնդիրանական համապատասխանության հետ: Նա պաշտվում էր իր կնոջ հետ, որը վկայված է տարբեր անուններով՝ Uarubani (ավանդված է նաև 'Arubani, 'Arubaini տարբերակներով) և Bagmastu (կարելի է կարդալ նաև Bagbartu): Ինչպես ցույց է տվել Ս. Հմայակյանը, Խալդի-Վարուբանի դիցաբանական զույգը միանգամայն համապատասխանում է հնդկական Միտրա-Վարունային. ընդ որում, «միտաննիական արիական» Վարունայի անունն էլ ավանդված է Uruwana- և Aruna- տարբերակներով, որոնք առավել մոտ են Uarubani/'Arubani ձևերին (ուրարտ. b = w): Ավելին, Բագմաշտու անվան առաջին մասը համադրելի է հնդիրանական *Mitra-ին մշտապես առնչվող *Bhaga- դիցանվան°, իսկ երկրորդը՝ հնդ. Վարունայի իրանական զուգորդի՝ Ահուրամազդայի երկրորդ բաղադրիչի հետ (հնդ. Միտրա-Վարունային համապատասխանում է իրան. Միթրա-Ահուրամազդա զույգը): Վարուբանիի աստվածուհի և ոչ աստված լինելը չի հակասում այս համադրությանը, քանի որ Միտրա-Վարունա համալիրում այս աստվածները կոդավորում էին առասպելաստեղծ մտածողության հիմնարար հակադրությունները՝ լույս-խավար, կրակ-ջուր, տղամարդ-կին և այլն, և Վարունան այս հակադրությունների համատեքստում կապվում է կանացի սկզբունքի հետ[9]: Այսպիսով, ուրարտական գերագույն աստծու պաշտամունքում ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական՝ հնդիրանական ներդրումը:

տաննիում: Դա մի փոքր-ինչ չափազանցված հակազդեցություն է մեր դարի առաջին կեսի ռասայական տեսություններին» (տե՛ս M. A s t o u r. Les hourrites en Syrie du nord: rapport sommaire.– «Revue hittite et asianiqe», 36 (1978), p. 9, n. 80): «Միջագետքյան արիացիների» խնդրի վերաբերյալ հավասարակշռված մոտեցում տե՛ս Г. В и л ь х е л ь м. Նշվ. աշխ., էջ 44:

6 И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди. – „Древний Восток", 3, Ереван, 1983.

7 Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները. Երևան, 1998, էջ 40–47:

8 Հմմտ. հետևյալ բանաձևերը՝ ավեստ. *Miθra- baγa-*, հնդ. *Mitra- Bhaga-*, ռուս. (< իրան.) мир да бог և այլն:

9 С. Г. А м а я к я н. Варуна-Ахурамазда и Уарубане-Багмашту. Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского нагорья и

Ուրարտական երկրորդ աստված ամպրոպային Թեյշեբան համապատասխանում է խուռիական Թեշուբին, որը խուռիական դիցարաններում ի հայտ է գալիս որպես գլխավոր աստված: Այս աստծու պաշտամունքը պահպանվել էր նաև խեթախուռիական դարաշրջանից հետո: Այստեղ կարևոր է նշել, որ ուրարտական ժամանակներում Թեշուբը մնացել էր Շուբրիայի, այսինքն Սասունի և հարակից շրջանների գլխավոր աստվածը. Թեշուբ տարրն ի հայտ է գալիս այդ տարածքների մի շարք արքաների անունների կազմում[10]*: Հայկական էպոսում Շուբրիայի Թեշուբին համապատասխանում է Սանասարը, Սասունի հիմնադիրը: Նա «Թուր-կեծակիի» առաջին տերն է, այսինքն ամպրոպի և կայծակի մի աստվածություն, և երկվորյակ, ինչպես Թեշուբը: Մյուս կողմից, Սանասարի լավագույն հնդեվրոպական զուգահեռն է հին հնդկական Ինդրան՝ նրանց միավորում է ամպրոպային բնույթը, երկվորյակությունը, ջրային ծագումը և այլն*[11]*:*

Արևի աստված Շիվինին ամենուրեք հիշվում է երրորդը: Ըստ ամենահեղինակավոր և ընդունված կարծիքների, նրա անունը հնդեվրոպական՝ անատոլիական ծագում ունի (տես ստորև): Ակնհայտ է, որ հնդեվրոպական անունով երրորդ անդամը մի դիցաբանական եռյակի, որի առաջին երկու անդամները համադրվում են հնդեվրոպական եռյակների առաջին և երկրորդ խմբերի աստվածներին (ըստ Դյումեզիլի ֆունկցիաների), իր հերթին համադրելի է երրորդ աստվածներին:

Վերջերս հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ փնտրվում է ևս մեկ, այսպես կոչված «չորրորդ ֆունկցիա», որը, մի տեսակետի համաձայն, պետք է որ կապվեր օտարոտի ուժերի և մահվան աշխարհի հետ[12]*: Ընդհանրապես, վառ արտահայտված եռամասնությունը բնորոշ է ոչ միայն ուրարտական, այլև հայկական նախաքրիստոնեական դիցաբանին, ապա և հայկական վիպական շարքերին (ուրարտական ու հայկական աստվածների և վիպական հերոսների կերպարները ծագումնաբանորեն կապված են իրար)*[13]*: Ուրարտական չորրորդ աստված Խուտուինի անունը պետք է որ կապված լինի խուռիական Խուդենա և Խուդելլուրա դիցանունների հետ (ըստ Մ. Ռիմշնայդերի): Այս վերջիններս ճակատագրի աստվածուհիներ էին, որոնց անունները հանդում են խուռ.* hute *«գրել» արմատին: Ըստ այդմ, Ա. Հմայակյանի կողմից Խուտուինին ճշգրիտ կերպով համադրվել է հայ ժողովրդական հավատալիքների մահվան հրեշտակ*

сопредельных областей. Ереван 1990, с. 48-49. *Միտրա-Վարունա գերագույն աստվածների զույգի մասին տե՛ս* Ж. Д ю м е з и л ь. *Նշվ. աշխ., էջ 39:*

10 I. J. G e l b. Hurrians and Subarians. Chicago, 1944, p. 82–83. И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория армянского народа, с. 228, прим. 99; *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 43:*

11 *Ինդրայի և Սանասարի համադրությունը տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. Հ. Ա. Երևան, 1965, էջ 414: Թեշուբի և Սանասարի նույնացման վերաբերյալ՝ Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, էջ 22-24:*

12 N. J. A l l e n. The Ideology of the Indo-Europeans: Dumezil's Theory and the Idea of a Fourth Function.– "International Journal of Moral and Social Studies", 1987, N 2, p. 32. *տե՛ս նաև* J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. Encyclopedia of Indo-European Culture. London and Chicago, 1997, p. 121–122.

13 *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, էջ 40–47:*

Գրողին (= Գաբրիել հրեշտակ)[14]: Այս համապատասխանեցումը հաստատվում է ուրարտական չորրորդ աստվածուհու (վերակազմության մեջ՝ Խուտուինիի կնոջ) Aui «Անդրաշխարհ» անվամբ[15]: Գրողն իր հերթին վաղուց ի վեր համադրվել է հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի չորրորդ աստծուն՝ Տիրին[16]: Այսպիսով, ուրարտական և հայկական երեք մեծ աստվածներին հաջորդում են համարյա նույնական «չորրորդ» աստվածներ: Ավելին, Գաբրիել հրեշտակը կարևոր դեր ունի նաև հայկական վիպական ավանդույթում: Նա է վերցնում Մեծ Մհերի հոգին, ապա իրականացնում Փոքր Մհերի պատիժը՝ դարձնում է նրան անժառանգ և հաղթում Մհերի կրկնակ Ասլան աղային[17]: Նույնիսկ կարելի է ասել, որ վիպական շարքի վերջում մարտադաշտը մնում է Գաբրիել հրեշտակին:

Մյուս կողմից, Խուտուինի-Աուի զույգով սկսվում է ուրարտական աստվածների վեց զույգից բաղկացած երկրորդ շարքը[18]: Ընդ որում, որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս ենթադրելու, որ այս և հաջորդ կարգի աստվածները նույնպես ստորաբաժանվել են ըստ հնդեվրոպական ֆունկցիաների[19]: Հնարավոր է նույնիսկ վերջին տասնյոթ աստվածներին ու նրանց ենթադրյալ իգական զուգակիցներին առանձնացնել որպես չորրորդ խումբ. սրանցից առաջինն է «Հոդիներ տեղափոխող աստվածը», և կարելի է կարծել, որ սա ևս «չորրորդ ֆունկցիայի» դրսևորման մի արտահայտություն է:

* * *

Ընդհանրապես շատ քիչ բան է հայտնի ուրարտական աստվածների մասին. մեր տեղեկությունները սահմանափակվում են հիմնականում անուններով և մեկ-երկու բանաձևերով, իսկ առասպելներ չեն պահպանվել: Այդ իսկ պատճառով նրանց անունների և կերպարների քննության համար կարևոր են բոլոր հնարավոր կապերը՝ պատկերագրությունը, նրանց առնչվող այլ առասպելաբանական կերպարների, երևույթների ու աշխարհագրական վայրերի անվանումները, խուռիական և հայկական, ապա և համեմատական առասպելաբանության տվյալները և այլն[20]:

---

14 Այս դիցանունների վերաբերյալ տե՛ս I. M. D i a k o n o f f. Նշվ. աշխ., էջ 82 և հատկապես՝ Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 48: Խուտուինիի այլ մեկնաբանություն (ռազմի աստված) տե՛ս M. S a l v i n i. Geschichte und Kultur der Urartaer. Darmstadt, 1995. 187.

15 Այս դիցուհու անվան վերաբերյալ տե՛ս И. И. М е щ а н и н о в. Аннотированный словарь урартского (биайнского) языка. Л., 1978, с. 71—72. Խուտուինի-Աուի զույգի մասին՝ А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 62:

16 Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 404—409: Գիտության պատմության տեսանկյունից հետաքրքիր է նշել, որ Տիրը նույնացվել է Գրողի հետ արդեն XIX դ. սկզբից (տե՛ս M. C i r b i e d. Memoire sur le gouvernement et la religion des anciens arméniens. Paris, 1820, p. 38):

17 Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Նշվ. աշխ. 410:

18 Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 24–25:

19 А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 62:

20 Այսպես, առասպելաստեղծ մտածողության առանձնահատկությունների պատճառով դիցաբանական զույգերը հաճախ կոչվում են միևնույն արմատով. նույն արմատով կարող են կոչվել նաև այդ աստվածների պաշտամունքի կենտրոնները և այդ պաշտամունքի հետ առնչվող այլևայլ կերպարներ ու հասկացություններ: Ավելին, հնարավոր են աստծու, նրա

Հետագա շարադրանքի համար անհրաժեշտ է նշել, որ ուրարտ. սեպագիր t-ն սովորաբար համապատասխանում է հայ. թ-ին, ṭ-ն՝ տ-ին, s-ն՝ ս-ին (թեև š-ով կարող էին տառադարձվել նաև այլ հնչյուններ, նաև հենց չ-ն). u (ու)-ն կարող է հաղորդել ու, ւ և օ հնչյունները, b-ն՝ բ, վ և ւ: Ուրարտերենում, ինչպես և հնագույն հայերենում, վերջին վանկը հնչել է թույլ, ապա և կորել հայկական համապատասխան ձևերում (հմմտ. օրինակ, ուրարտ. Tuspa հայ. Տոսպ համապատասխանությունը)[21]:

1. Շիվինի անունը հաղորդվել է սովորաբար գաղափարագրով՝ ᴰUTU[(ŠI)] և միայն չորս անգամ՝ Si-u-i-ni, Si-i-u-i-ni[22]: Այն վաղուց ի վեր համադրվել է խուռիական արևի աստծու՝ Simige-ի (Simika, Simegi) հետ: Ուրարտերենում -(i)ni-ն ամենալայն կիրառություն ունեցող ածանց է, որը հանդես է գալիս նաև դիցանուններում (օրինակ Տուրանի, Նալաինի, Արծիբեդինի): Շիմիգեի անվան վերջավորությունն էլ (ge, ga, ka) նվազական ածանց է, և այն այսպիսով նշանակում է «արևիկ»[23] (նվազական կազմությունները բնորոշ են դիցանուններին և առասպելաբանաստեղծական լեզվին ընդհանրապես, հմմտ. օրինակ հայ. Աստղիկ դիցանունը): Այսպիսով, զուգահեռ են համարվել siwi- և simi- ձևերը: Բայց ներկայումս առաջատար մասնագետների կողմից Շիվինին հանդեցվում է հնդեվրոպական լուսավոր երկնքի և արևի աստծու անվանը, համարվելով փոխառված հնագույն նախագրավոր խեթերենից[24] կամ խեթերենին մոտ մի անատոլիական բարբառից[25] (հմմտ. խեթ. siuna- «աստված», siuatt- «օր»): Ըստ այդմ, Siuini-Simige նմանությունը համարվում է պատահական՝ ուրարտա-խուռիական ազդակից ձևերում նման համապատասխանություններ չկան: Ըստ Ի. Դյակոնովի, հին -iwi- հնչյունախումբն ուրարտերենում սղվում է i-ի, և Siuini-ն այսպիսով համեմատաբար նոր, փոխառված ձև է. սա առավել հա-

---

կնոջ, պաշտամունքի վայրի և որոշ ատրիբուտների անվանումների ոչ միայն ստուգաբանական նույնությունը, այլև նման հնչող արմատները (անագրամ) և հանգավորվող վերջավորությունները: Օրինակ, Թեշուբի (Teššub) երկվորյակ եղբոր անունն է Tasmisu, նրանց հղացման պատմության մեջ հիշվում է Taššа սրբազան լեռը (H. A. H o f f n e r. Hittite Myths. Atlanta, 1990, p. 41): Հայկական էպոսի երկվորյակներ Սանասարն ու Բաղդասարը հիմնում են Սասունը (հնում Սանասուն), ինչպես Հռոմի առասպելական երկվորյակներ Ռեմոսը և Ռոմուլոսը՝ Հռոմը (Roma): Վարունայի կինը ամուսնու անունով կոչվել է Վարունանի, Ինդրայինը՝ Ինդրանի և այլն:

21 Ուրարտա-հայկական այս համապատասխանությունների վերաբերյալ տե՛ս Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն, նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան, 1987, էջ 430-431:

22 Г. А. М е л и к и ш в и л и. Урартские клинообразные надписи (далее — УКН). М., 1960, № 95 (երկու անգամ), 158, 275; Н. В. А р у т ю н я н. Корпус урартских клинообразных надписей (далее — КУКН). Ереван, 2001, № 121, 407 (հակառակ կողմը).

23 К. В и л ь к е. Ти'амат-Башти и богиня Ша(в)уш(к)а ниневийская. — „Древний Восток", 5. Ереван 1988, с. 24, прим. 3 (примеч. редактора).

24 В. В. И в а н о в. Анатолийские языки. — В кн.: „Древние языки Малой Азии". М., 1980, с. 136. Այստեղ հիմնավորմամբ խեթերի նախնական հայրենիքը տեղայնացվում է Վանի շրջանում. տես նաև Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси. 1984, с. 897.

25 И. В. Д ь я к о н о в. О некоторых направлениях в урартском языкознании и новых урартских текстах. — „Древний Восток", 5, Ереван, 1988, с. 172.

վանական է դարձնում այս դիցանվան փոխառությունն անատոլիական մի ինչ-որ բարբառից և ոչ հնագույն նախագրավոր խեթերենից: Հրնթացս նշենք, որ սեպագիր S*-ն խեթերենում պետք է հնչեր* S *և հնդեվրոպական *dyeu-/*diw- արմատը վերածվել է* siu*-ի միայն խեթերենում (հմմտ. արևի աստծու լուվիական* Tiuat *և պալայական* Tiyat *անունները)*[26]*:*

Շիվինիի անատոլիական ծագման վարկածը թողնելով ուժի մեջ, նկատենք, որ Շիվինի և Շիմիգե անունների նմանությունը մտածելու տեղիք է տալիս: Նրանց ստուգաբանական կապը բացառվում է, եթե միայն բնիկ խուռիական ծագում է վերագրվում Շիմիգեին. անունների փոխառյալ լինելու դեպքում նրանց ստուգարանական կապի դեմ Դյակոնովի բերած փաստարկը վերանում է: Տարածաշրջանի հին լեզուներում հայտնի են w*-ի և* m*-ի համապատասխանության դեպքեր, որոնք հաշվի առնելով է միևնույն ծագումը վերագրվել այդ աստվածներին: Ըստ այդմ, հնարավոր է պատկերացնել, որ խուռ.* simi*-ն ևս ի վերջո հանդում է այն նույն աղբյուրին, ինչ որ ուրարտ.* siwi*-ն: Հաշվի առնելով Թեյշեբայի և Խալդիի բալկանյան կապերը (տես ստորև), պետք է նշել, որ* b/w *և* b/m *անցումներն ու տատանումները բնորոշ են որոշ հին բալկանյան լեզուների (հունարեն, թրակերեն, փռյուգերեն) և անատոլիական լյուկերենին: Այսպիսով, տեսականորեն բացառված չէ քննարկվող անունների փոխառվածությունը միևնույն հնդեվրոպական աղբյուրից, բալկանյան հպի մի լեզվի միջնորդությամբ կամ ազդեցությամբ*[27]*:*

Աստվածուհիների շարքում որպես երրորդն է հիշվում Tuspuea*-ն, որին և համարում են Շիվինիի կինը: Այանիսի տաճարի արձանագրության մեջ (II.2) սրան համապատասխանում է* Tuspum *ձևը*[28]*: Այս անունն անկասկած կապված է Ուրարտուի մայրաքաղաք* Tuspa*-ի հետ*[29]*, որը հայ. Տոսպն է, Վան քաղաքի շրջանը, Շիվինիի և Տուշպուեայի պաշտամունքի կենտրոնը: Այս անունները, գոնե անագրամային մակարդակով, կարող են ակնարկել հնդեվրոպական* *dei- *«փայլել», որից և* *deiwo-/*dyeu- *«աստված. լուսավոր երկնքի և արևի աստված» արմատների* *d > t *տեղաշարժ ունեցած մի ձև (օրինակ՝ հայ.* տիւ, *լուվ.* Tiwat-*): Ասորեստանյան արձանագրություններում* Tuspa *քաղաքանունը գրվում է* Turuspa *(= Տոր[ո]սպա): Հնարա-*

---

26 *Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս ենթադրելու, որ այս դիցանունը պահպանվել է հետագա հայկական Սիւնիք (*-*[i]va *ածանցով) տեղանվան մեջ, տե՛ս* А. Е. Петросян. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. – *«Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1987, № 1, էջ 67–69. Նույնի՝* Самоназвание армян и вопрос локализации носителей протоармянского языка. – *«Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1991, №5, էջ 127–128:*

27 *Այս առթիվ պետք է նշել, որ Գ. Ջահուկյանը համադրել է այս անունները հնդեվրոպական «արև» տերմինի մի տարբերակի հետ՝* *sHwen- (Г. Б. Джаукян. Взаимоотношение индоевропейских, хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван, 1967, с. 35*):*

28 M. Salvini. The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili = Eiduri kai).– In: Ayanis. Ten Years Excavations at Rusahinili Eiduri-kai. Roma 2001, p. 254.

29 *Այս անունը կարող է մեկնաբանվել որպես «Տոսպա քաղաքի աստվածուհի». տե՛ս* М. Л. Хачикян. Хурритский и урартский языки. Ереван, 1985, с. 143, прим. 76.

վոր է, որ սա անվան հնագույն ձևն է, որը հետագայում է միայն սղվել Տոսպա-ի (r-ի անկման համար հմմտ. հայ. տեսնել արմատի հիմքը՝ տես- < *տերս-, հնդեվրոպական *derk'-/*dork'-ից): Ըստ այդմ, Տոր[ո]սպա անվան առաջին մասը կարելի է համադրել հայ. տիւ-ի կամ մոտիկ մի ձևի հետ՝ *diw-ro- > toro-. զարգացման համար հմմտ. հայ. նոր բառի ստուգաբանությունը՝ *new-ro- > *noworo- > *noro- > nor (*new- արմատից. *deiw- արմատը հանգես է գալիս նաև r-ով աճած ձևերով, հմմտ. իլանդ. Tiur դիցանունը):

2. Թեյշեբայի անունը գրվում է սովորաբար գաղափարագրով՝ ^{D}IM, և միայն երկու դեպքում հայտնի է վանկային գրությամբ՝ Te-i-se-ba-a, Te-i-se-e-ba-a[30]: Թեյշեբայի մասին մենք կարող ենք որոշ պատկերացում կազմել նրա խուռիական անվանակից Թեշուբի առասպելներից, պահպանված հատկապես խեթական աղբյուրներում (մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից խեթական մշակույթը ենթարկվում է խուռիական հզոր ազդեցության, և Թեշուբը դառնում է խեթական կայսրության գլխավոր աստվածը):

Թեշուբի անունն ավանդված է մի շարք ձևերով՝ Tessub, Tessup, Tesup (= T'''es[s]ob/p) և այլն, արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջից, Tesupsela h և երկրորդ հազարամյակի սկզբին՝ Tessup-euri անձնանունների մեջ[31] (euri «տերը» նրա մշտական մակդիրն է)[32]: Կարծում են, որ նա դարձել է գերագույն աստված, թերևս, երկրորդ հազարամյակի առաջին կեսից. ամեն դեպքում այդ ժամանակներից նրա անունն սկսում է ավելի հաճախ հանդիպել, իսկ մ.թ.ա. XV–XIV դդ. դառնում խուռիական անձնանուններում ամենահաճախ հանդիպող դիցանունը[33]:

Թեշուբն այսպես կոչված «երկնային արքայության թեմայի» գլխավոր գործող անձն է, աստվածների վերջին սերնդի արքան (հմմտ. Զևս)[34]: Ըստ այդ առասպելական շարքի, երկնքի առաջին արքան էր Ալալուն. նրանից իշխանությունը խլում է Անուն, իսկ Անուից՝ Կումարբին: Ընդ որում, Կումարբին կուլ է տալիս Անուի «այրականությունը» և այդպիսով հղիանում Թեշուբով ու նրա երկվորյակ եղբայրներով՝ Արանցախ (Տիգրիս գետն է) և Թաշմիշու աստվածներով: Թեշուբը դառնում է աստվածների արքա: Որոշ աստվածություններ ապստամբում են նրա դեմ, բայց պարտվում:

Այս առասպելներն ավանդված են խեթերեն և ոչ խուռիերեն: Թեշուբի հակառակորդներից այստեղ հիշարժան են երկուսը՝ Արծաթ աստվածությունը և Ուլլիկումմի քարե հրեշը: Արծաթի անունը դրվում է գաղափարագրով, բայց գաղափարագրին հաջորդող վերջավորությունները ցույց են

30 УКН, № 92; 275 = КУКН, № 118b, 407 (հակառակ կողմը).

31 I. J. G e l b. Նշվ. աշխ., էջ 111; Г. В и л ь х е л ь м. Նշվ. աշխ., էջ 88–89:

32 E. L a r o c h e. Նշվ. աշխ., էջ 98:

33 Г. В и л ь х е л ь м. Նշվ. աշխ., էջ 40, 88:

34 Այս առասպելաբանական թեման հայտնի է մի շարք հինարևելյան և հնդեվրոպական տարբերակներով, որոնց վերաբերյալ տե՛ս S. C. L i t t l e t o n. Is the 'Kingship in Heaven' Theme Indo-European?– In: „Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia", 1970; Ն ո ւ յ ն ի՝ The 'Kingship in Heaven Theme'.– In: „Myth and Law among the Indo-Europeans". Berkeley, Los Angeles.

տալիս, որ այն պետք է որ ծագեր հնդեվրոպական «արծաթ» տերմինից[35]. Ուլլիկումմի ձևն էլ համադրելի է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու հակառակորդի անվանը (տես ստորև):

Թեշուբը սովորաբար համարվել է խուռիական ծագման աստված, և Թեշուբ տարրով դիցակիր անունները դիտվել են որպես տեղի բնակչության մեջ խուռիական տարրի ներկայության ցուցիչներ: Բայց արդեն Ի. Գելբը կարծիք է հայտնել, որ Թեշուբի անունը կարող էր փոխառված լինել տեղի մի ինչ-որ մինչխուռիական լեզվից[36]: Ըստ Է. Լարոշի, խուռիների նախնական սոցիալական կազմակերպությանը խորթ է եղել «արքա» գաղափարը, իսկ Թեշուբ-Խեբաթ թագավոր-թագուհի աստվածային զույգը թերևս օտար գաղափարախոսության ներդրում է խուռիական իրականության մեջ (արևմտյան, խեթական-անատոլիական ծագման[37]). Նույնը վերաբերում է և Թեշուբի եղբայր Թաշմիշուին և Թեշուբի ու Խեբաթի հետ խուռիական միակ եռյակը կազմող Շարրումային[38]:

Թեշուբը սովորարար պատկերվում է ձեռքերին կացին և սիմվոլիկ կայծակներ բռնած[39]: Ընդհանրապես, կացինը (երբեմն երկսայր) նրա աչքի զարնող տարբերակիչ հատկանիշն է: Թեյշեբայի բազմաթիվ պատկերներից այս առնչությամբ պետք է առանձնացնել Կարմիր բլուրից գտնված արձանիկը, որտեղ նա ներկայացված է աջ ձեռքում սկավառակաձև գուրզ, իսկ ձախում՝ ռազմական կացին բռնած[40]: Հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածներից այս կերպարը պարզորոշ համեմատելի է, օրինակ, վաջրայով զինված Ինդրայի և մուրճով զինված սկանդինավյան Թորի հետ: Մյուս կողմից, Թեշուբ-Թեյշեբան կերպարով և անունով համապատասխանում է հունական Թեսևսին (Θησεύς): Թեսևսը ևս առնչվում է կացնի պաշտամունքի հետ: Հունական աշխարհում երկսայր կացինը կոչվում էր նախահունական λαβρύς տերմինով, իսկ Թեսևսի ամենակարևոր սխրագործությունը՝ կռիվը Մինոտավրոսի դեմ տեղի է ունենում Կրետեում, λαβρύς արմատով կոչվող Լաբիրինթոսում[41]:

Հնդեվրոպական լեզուներում «կացին» իմաստով տերմիններ ձևավորող արմատներից մեկն է *tek'ś-, որի համար վերականգնում են «հյուսել, գործել», «սաըքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին», հմմտ. ավեստ. taša-, հին բարձր գերմ. dehsa «կացին» (իմաստաբանական կապի համար հմմտ. նույն արմատից ծագող լատ. texo «հյուսել, հյուսնել», հուն. τέκτων «հյուսն»)[42]: Այս արմատով էր նշանակվում արարիչ աստծու

---

35 H. A. H o f f n e r. The Song of Silver—a Member of the Kumarbi Cycle of “Songs.” – Documentum Asiae Minoris Antiquae. Wiesbaden, p. 163.

36 I. J. G e l b. *Նշվ. աշխ., էջ 30, 55, ծան. 50, 106–107:*

37 E. L a r o c h e. *Նշվ. աշխ., էջ 98:*

38 *Նույն տեղում, էջ 96, 97:*

39 О. Р. Г е р н и. Хетты. М., 1987, с. 121.

40 Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 42, աղյուսակ 14:

41 *Լաբրյուսի որպես ամպրոպային Զևսի զենքի և Լաբիրինթոսի առնչության վերաբերյալ տե՛ս* А. Ф. Л о с е в. Античная мифология. М., 1957, с. 114.

42 *Հնդեվրոպական արմատները բերվում են ըստ հետևյալ բառարանների՝* J. P o k o r n y. Indogermanisches etymologishes Worterbuch. Vol. I. Bern, München, 1959 (*այստեղ*

Հյուսնի աշխատանքի հետ համեմատվող տիեզերածին գործողությունը, իսկ ամպրոպային առասպելաբանության համատեքստում ամպրոպի աստվածն է արարիչը. այս արմատը կիրառվել է նաև տարբեր արհեստավորների, ապա նաև բանաստեղծի ստեղծագործությունը բնորոշելու համար)[43]: Անվան երկրորդ մասի համար հմմտ. հ-ե. *ep-/*op-, կոկորդայինների հաշվառմամբ՝ *$h_1$ep-/* $h_1$op- «վերցնել, բռնել» արմատը (սրա հետ է կապվում հայ. ունենալ բառը < *op-n-). և ողջ անունն, այսպիսով, պետք է մեկնաբանվի որպես «կացին բռնող», «կացնավոր»[44]:

Սեպագրի անկատարության պատճառով հնարավոր չէ պարզել Թեշուբ և Թեյշեբա անունների ճշգրիտ հնչողությունները: Այդ իսկ պատճառով դժվար է միարժեք որոշել դրանց էթնոլեզվական հիմքերը[45]: Կարծում են,

---

*tck'þ- ձևով). C. W a t k i n s. Thc American Heritage Dictionary of Indo-European Roots. Boston, 1985; J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. Նշվ. աշխ.:

43 Այս առումով հետաքրքիր է հայասական տասներորդ աստծու U takšanna- անվանումը (U-ն «ամպրոպի աստված» գաղափարագրերից մեկն է և նշանակում է «տասներորդ աստված»: Է. Լարոշը այս գաղափարագիրը մեկնաբանում էր որպես «ժամանակի, փոթորկի և ամպրոպի աստված». տե՛ս E. L a r o c h e. Recherches sur les noms des dieux hittites. Paris, 1947, p. 108): Հմմտ. նշված արմատից ծագող խեթ. taks- «սարքել», takšan- «կես, մեջտեղ, միջօրե», հնդ. taksan «հյուսն», ավեստ. tasan «արարիչ» (հայասական աստծու մականվան այս ստուգաբանությունը տե՛ս Г. Б. Д ж а у к я н. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964, с. 54—55 և նույն հեղինակի այլ աշխատություններում): Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ավանդույթներում: Ընդ որում, Tessub-Teišeba և takšanna- ձևերը տարբեր են և մատնանշում են հնդեվրոպական տարբեր լեզուներ: Հայոց մեջ Հայկ նահապետը, որը պարզորոշ համադրելի է ամպրոպի աստծու կերպարին, հանդես է գալիս որպես ոչ միայն Հայաստանի ու նրա ժողովրդի, այլև ժամանակի սկզբնավորող: Հայկի ժառանգների անուններով են կոչվել նաև ժամանակի տերմիններ ամիսների և ժամերի անունները (Հայկի՝ որպես ամպրոպի և ժամանակի աստծու վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997, էջ 22–23, 133–134): Հատկանշական է, որ հայ բանահյուսության մեջ ժամանակը ներկայացվում է որպես մի ծեր մարդ, որը նստած լեռան վրա, սև ու սպիտակ կծիկներով թել է գլորում (Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. հ. Է, Երևան, 1975, էջ 48–49), հմմտ. *tek's- «հյուսել» (առասպելաստեղծ մտածողության մեջ էական դեր են կատարում դիցանվան արմատի տարբեր իմաստները, որոնց միջոցով էլ ձևավորվում է կերպարի առասպելույթը): Ի միջի այլոց, միևնույն «հյուսել» արմատն է ակնարկում և Արիադնեի կծիկի կարևոր դերը Թեսևսի առասպելում, որը նորից համադրում է վերջինիս և Թեշուբ-Թեյշեբայի կապերը (Թեսևսը Լաբիրինթոսում կողմնորոշվում է այդ կծիկի թելով): Թեսևսի անվան այլ հնդեվրոպական մեկնաբանությունների համար տե՛ս В. П. Я й л е н к о. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990, с. 228—229.

44 Քննությունը ցույց է տալիս՝ Թեշուբը համապատասխանում է հայոց Արամ նահապետին, որի հնդկական զուգորդն է Պարաշուռամա՝ «կացինով Ռաման»: Ընդ որում, հնդ. paraśu- «կացինն» էլ փոխառություն է աքադերենից (Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Նշվ. աշխ., էջ 716, ծանոթ. 1, 2. J. M a k k a y. Greek ἀξίνη and πέλεκυς as Semitic Loan-Words in Greek and the Corresponding Axe Type.– "Bulletin of Middle Eastern Culture in Japan". Vol. X. Essays on Ancient Anatolia in the Second Millennium BC. Wiesbaden, 1998): Այլ փաստեր ես խոսում են այն մասին, որ Պարաշուռամայի կերպարը ծագում է Հայկական լեռնաշխարհից և Հյուսիսային Միջագետքից. տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 109–110:

45 Որոշ դատողություններ կարելի է անել բացառման ճանապարհով. օրինակ, ակնհայտ է, որ այդ անունները հնդիրանական չեն (այդ լեզուներում *e > a, հմմտ. ավեստ. taša-): Անատոլիական լեզուների նույն անցումն առկա է լուվերենում ու պալայերենում, իսկ խեթերենում, ինչպես տեսանք, *tek's- արմատն ի հայտ է գալիս taks- ձևով. ընդհան-

որ հայերենում *tek’s-ը չի պահպանվել: Սրա մոտ ազգակիցն է թեքել (< *tek-) «կռանելով կռկել, կոփել, շինել», նմանությամբ՝ «կրթել, դաստիարակել», հետևաբար՝ «ծռել» արմատը, կիրառված թողնել հին ձևով արհեստագործության՝ հատկապես դարբնության, հյուսնության, ապա և խոսքի արվեստի վերաբերյալ[46]: Հնդեվրոպական *k’s-ն հայերենում տալիս է սովորաբար c‘ (ց), ինչպես և *ks-, *sk’- և *sk- հնչյունախմբերը (այս զուգահեռ զարգացումը կարող է բացատրվել *ks - *sk գրափոխությամբ): Սրանցից *sk’-ն և *sk-ն երբեմն վերածվում են շ-ի, որի համար ենթադրվում են *sk’h- և *skh- տարբերակները[47]: Կարելի է կարծել, որ *k’s-ն նույնպես որոշ դեպքերում վերածվել է շ-ի[48]: Հնդեվրոպական *t > թ արտացոլումն էլ բնորոշ է հայերենին, և ըստ այդմ, Թեյշեբա անունը կարելի է հանգեցնել հնագույն հայերենին մոտ մի բարբառի: Այդ դեպքում սեպագիր Teiseba-ն կարող է վերականգնվել որպես *Թեյշեւա (*T‘eisewa < *tek’s-epā), ընդ որում, առաջին վանկի e-ն դարձել է ei հաջորդ s-ի պատճառով (հմմտ. *ek’wo- > էշ [eš] = eis զարգացումը, ապա նաև հուն. Θησεύς-ի առաջին վանկի երկար e-ն): Ինչ վերաբերում է Թեշուբ ձևին, այն կարող էր ծագել, օրինակ, *tek’s-op- > Tes(s)ob ճանապարհով: Թեյշեբա և Թեշուբ անունների տարբերությունը կարող է բացատրվել ոչ միայն խուռիերենի և ուրարտերենի անկախ զարգացման օրինաչափություններով, այլև այդ ձևերի միևնույն լեզվից կամ մոտ բարբառներից տարաժամանակյա փոխառությամբ: Թեսևսի անունը հունական չէ. այն պետք է ծագեր այն նույն հիմքից, ինչ ուրարտ. Թեյշեբան: Ընդհանրապես, հեշտ է պատկերացնել *tek’s- > tes- և *tek’s- > tes(s)- անցումները սատըմ տիպի լեզուներում, բայց k’s-ի նման զարգացումներ հնարավոր են նաև կենտում տիպի լեզուներում[49]:

Թեշուբի կնոջ անունն ավանդված է *Hebat, Hibat, Heba* և այլ նման ձևերով: Այն ձևաբանորեն ակնհայտորեն խուռիական չէ[50], և նույնպես

րապես, անատոլիական ամպրոպի աստծու անունը կազմվել է *terH- արմատով (հմմտ. լուվ. *Tarhunza-*): Հունարենում *t > τ (տ):

46 Տե՛ս օրինակ Նոր հայկազյան և Հ. Աճառյանի արմատական բառարաններում:

47 Տե՛ս Г. Б. Д ж а у к я н. Об этимологических дублетах и параллелях в армянском языке.— Միջազգային հայերենագիտական գիտաժողով. Զեկուցումներ. Երևան, 1984, էջ 158-160:

48 Ըստ լեզվաբան Հ. Մարտիրոսյանի բանավոր հաղորդման, մի շարք դեպքերում հայ. շ-ն ծագում է *k’s-ից:

49 Թեշուբ-Թեյշեբայի անունն է հիշեցնում հայ. բրբռ. Թեշի, Թեշիկ «իլիկ» տերմինը, որը նույնպես հնարավոր է կապված համարել *tek’s- «հյուսել» արմատին: Որպես միանգամայն նույնատիպ երևույթ հմմտ. նույն հնդեվրոպական արմատից ծագող հին բարձր գերմ. *dehsa* «կացին» և միջին բարձր գերմ. dehse «իլիկ»: Հետաքրքիր է, որ հնդ. Պարաշուռամայի անվան մեջ parasu (հմմտ. հուն. πέλεκυς «կացին») արմատի աքադական հիմքը կարող էր լինել *pilakku(m)* «իլիկը» (J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. Նշվ. աշխ., էջ 37. հմմտ. Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Նշվ. աշխ., էջ 716, ծանոթ. 1):

50 I. J. G e l b. Նշվ. աշխ., էջ 106–107. I. M. D i a k o n o f f. Evidence on the Ethnic Division..., p. 85, n. 30. Այս գիցանունը հաճախ կապել են աստվածաշնչյան Եվայի նախորդի հետ, բայց այդ տեսակետը բավարար հիմնավորում չուներ և միարժեք ընդունելություն չէր գտնում: Ըստ Ա. Արկիի, Hebat-ը ծագում է հնագույն էբլայական *Hābadu* < **Ha(l)abatu* «Հալաբի (աստվածուհի)» դիցանունից, որը հետագայում նույնացվել է որպես

համադրելի զուգահեռներ ունի Բալկաններում[51]: Ուրարտական երկրորդ աստվածուհու Baba *անվան Գ. Մելիքիշվիլու առաջարկած* Huba *ընթերցումը չի հաստատվում[52] և Խեբաթի հետ համադրելու մտայնության արդյունք է միայն. նկատենք, որ Բաբան հանդավորվում է Թեյշեբայի հետ: Հին Միջագետքում հայտնի է նույնանուն մի աստվածուհի, ավանդված արդեն ամենավաղ շումերական տեքստերից (*Baba*, հետագայում* Babu/Bau, *Նինգիրսու, երբեմն՝ Նինուրտա աստծու կինն է, իսկ վերջիններս որոշ հատկանիշներով համեմատելի են Թեյշեբայի հետ)[53]. այս դիցանունը համադրելի է և ուրարտ.* baba *«լեռ» բառին[54]: Նկատենք, որ* Baba-*ն մի կողմից հիշեցնում է Միջագետքի հնագույն «բանանային» լեզվի անունները ու բառերը[55], իսկ մյուս կողմից տիպիկ մանկական լեզվի բառ է, որոնցից երբեմն դիցանուններ են ստեղծվում, հմմտ. օրինակ փռյուգ. Ատտիս, Պապաս (նշանակում են «հայրիկ»), ապա և ռուս.* Баба-яга *«հեքիաթի կախարդ ջադու»:*

Թեյշեբայի և Թեշուբի պաշտամունքի հիմնական կենտրոնները կոչվում էին նույն արմատով՝ ուրարտ. Qume-nu *(= ասուր.* Qumme*) և խեթ.* Kummiya *(= խուռ.* Kummi-ni*), և տեղայնացված էին համապատասխանաբար Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում՝ Նիբուր (Ջուդի դաղ) երկգագաթ լեռան շրջանում և Եփրատից արևմուտք:* Kummiya-Kummini-*ն նույնացվում է անտիկ աղբյուրների կապադովկիական Կոմանային (շատ ավելի հյուսիս գտնվող նույնանուն պոնտական Կոմանան կարող է մատնանշել միևնույն պաշտամունքի հյուսիսային կապերը): Ըստ Ստրաբոնի (XII.2.3), Կոմանան տեղական մեծ աստվածուհու (կոչված Էնիո, Մա, Արտեմիս Տավրոպոլոս) պաշտամունքի մի կարևոր կենտրոն էր և այդպես է կոչվել, որովհետև Օրեստեսը և նրա քույր Իփիգենիան այստեղ են թողել իրենց, որպես սգո նշան, կտրված մազերը (հմմտ. հուն.* κόμη *«մազ, ծամ». ի միջի այլոց, արդեն հնում միևնույն արմատին է հանգեցվել նաև նույն շրջանի* Κομμαγηνή, *ասուր.* Qum[m]uhi, *ուրարտ.* Qumaha *երկրանունը):*

Հայկական լեռնաշխարհի հարավի ամպրոպի աստվածները՝ Բա՛ալն ու նրա հետ նույնացված Թեյուբը հաճախ պատկերվել են կանգնած երկգա-

Թեշուբի կին. տե՛ս A. A r c h i. The Former History of Some Hurrian Gods. Acts of the 3rd International Congress of Hittitology. Çorum, Sept. 16-22. 1996. Ankara, 1998, p. 42 (*Հալաբ-Հալեպն այս աստվածուհու պաշտամունքի կենտրոնն էր*).

51 Л. А. Г и н д и н. Ономастика восточных Балкан. София, 1981, с. 76–80; Л. А. Г и н д и н, В. Л. Ц ы м б у р с к и й. Гомер и история восточного Средиземноморья. М., 1996, с. 199 – 201.

52 КУКН, с. 50, прим. 28. *Այանիսի արձանագրության մեջ պարզորոշ կարդացվում է* Baba *դիցանունը. տե՛ս* Progetto Urartu. Ricerche in Turchia orientale. Campagna 2000. Studi Micenei ed Egeo-Anatolici. Fasc. XLI/2 (2000), p. 321, fig. 1; M. S a l v ı n ı. The Inscriptions of Ayanis, II.1.

53 G. L e i c k. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. London, New York, 1991, p. 23; Мифы народов мира. Т. 1, М., 1980 – 1982, с 165; т. 2, с. 221 – 222.

54 M. S a l v i n i. Geschichte und Kultur der Urartaer. S. 187.

55 *Պայմանականորեն այդպես են կոչում Միջագետքի այն հնագույն լեզուն, որից շումերերենում և այլուր պահպանված տեղանունններն ու դիցանունները հիշեցնում են անգլ.* banana *«բանան» բառը (հմմտ. օրինակ* Kubaba, Bunene, Inana *դիցանունները):*

գալթ լեռան վրա, մազերի երկար հյուսով՝ ծամով[56]*: Ամպրոպային առասպելի սխեման ենթադրում է աստվածային զույգ՝ ամպրոպի աստծուն իր կնոջ հետ, և հնարավոր է, որ և՛ Կոմանա տեղանունը, և՛ նրա դիցուհին կապված լինեն տեղի հնագույն՝ խեթական աղբյուրների* Kamrušepa *դիցուհու հետ. ընդ որում, վերջինիս անունը նույնպես կարելի է հանդեցնել հուն.* κόμη*-ի մի զուգահեռ ձևի*[57]*: Հատկանշական է, որ այն հանգավորվում է Թեյշեբային*[58]*, և վերակազմության մեջ էլ պատկերացվում է որպես ամպրոպի աստծու կին*[59]*:*

«Սասնա ծռերում» Թեշուբի զուգորդ Սանասարի կինն է Դեղձուն-ծամը, մի հին դիցուհու վիպականացած հետնորդ[60]*: Թեշուբ-Թեյշեբայի հետ որոշ առումներով համադրելի է նաև «վիշապաքաղ», «հուր հեր» Վահագնը, օժտված ամպրոպային աստծու որոշ հատկանիշներով*[61]*: Հայկական ավանդույթում շեշտվում է Վահագնի վիպական հաջորդների (Գիսանե, սուրբ Կարապետ) գիսավոր լինելը: Ավելին, հենց Քարքե լեռը, որտեղ գտնվում էր Վահագնի տաճարը, ժողովրդի մեջ կոչվել է «Մշո ծամ» (հմմտ. ծամ «հյուսած մազեր». դէս բառն իրանական փոխառություն է, որը փոխարինել է ծամին)*[62]*: Ծամ/գեսի առնչությունն այս պաշտամունքին մեկնաբանվում է նվիրագործյալ (ինիցիացիա անցնող) պատանի ռազմիկների, որոնց երկնային առաջնորդը պիտի լիներ Վահագնը ծամ կրելով*[63]*: Այս առնչությամբ պետք է նշել, որ երկար մազերը հնդեվրոպական ռազմիկի տարբերակիչ հատկանիշն են համարվում*[64]*: Նկատենք, որ Թեշուբի հյուսած մազերը նորից ակնարկում են* *tek's- *«հյուսել» արմատը:*

Հատկանշական է նաև Կոմմագենեի շրջանի հայ. Ծամնդավ տեղանունը, որը նորից ենթադրում է այս տարածքներում սեպագիր qum(m)- *(հմմտ. հուն.* κόμη*) և հայ. ծամ արմատների մի զուգահեռ կիրառություն:*

---

56 M. D i j k s t r a. The Weather God on Two Mountains.– "Ugarit-Forschungen", Bd. 23, 1991, p. 138-140, fig. I.1-3, II.1, 3, III.1,3.

57 *Կոմանայի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս* В. Н. Т о п о р о в. Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Kamrusepa. Этимология 1983. М., 1985, с. 155-156, 159-160, прим. 30 – 32.

58 *Խեթական անվանաբանության մեջ* -sepa *տարրը մեկնաբանվում է որպես դիցուհիների անունների ցուցիչ. տե՛ս* В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 148–149, 157, ծան.* 8: *Հետաքրքիր է նշել, որ Վ. Իվանովը հնարավոր է համարում այդ նույն տարրի առկայությունը Թեշուբ-Թեյշեբայի անվան մեջ (ընդ որում, հավանական կովկասյան ծագում վերագրելով դրան). տե՛ս* Мифы народов мира, т. 2, с. 505.

59 В. Н. Т о п о р о в. Хетт.-лув. Kamrušepa: мифологический образ. В кн.: – „Древняя Анатолия", М., 1985, с. 116-117.

60 *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն, Կ. Մ ե լ ի ք - Օ հ ա ն ջ ա ն յ ա ն. Սասնա ծռեր. հ. Բ, մաս II. Երևան, 1951, էջ 829–830:*

61 *Ուրարտական ժամանակներում Վահագնի պաշտամունքի կենտրոն Մուշի դաշտն անվանում էր Շուբրիա երկրին, որն, ինչպես ասվեց, Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոններից էր: Այստեղ հիշվում է նաև տեղի «մեծ տիկինը»՝ համադրելի Թեշուբի կին Խեբաթի հետ. տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 43–44:*

62 *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. հ. Ա, էջ 299:*

63 *Այս հարցերի մանրամասն քննությունը տե՛ս Ս. Բ. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 121, տե՛ս նաև Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները.– Թուխ մանուկ. Երևան, 2001, էջ 39: Հ. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Մանուկի կերպարը ուշ միջնադարյան հայ տապանաքարային քանդակում (XV–XVIII դարեր).– Թուխ մանուկ, էջ 79:*

64 M a l l o r y, D. Q. A d a m s. *Նշվ. աշխ., էջ 253:*

Սա ցույց է տալիս, որ հայ. ծամը և հուն. κόμη*-ն ստուգաբանորեն ինչ-որ կերպ կապված են միմյանց*[65]*: Ասվածի հիման վրա, նույնիսկ առանց բերված համապատասխանությունների խորը վերլուծության, կարելի է կարծել, որ Թեշուբ-Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնների Qume/i-ն (= Kome/i-) և հուն.* κόμη*-ն հանդում են նույն հիմքին (*Kamrusepa*-ի հավանական հնդեվրոպական հիմքերից մեկին)*[66]*:*

3. Խալդիի անունը, որպես դիցակիր անձնանունների բաղադրիչ, ի հայտ է գալիս արդեն միջինասորեստանյան ժամանակներից, այսինքն մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի երկրորդ կեսից (հմմտ. Kidin- Ḫaldi, Ḫaldi-e[...] *և* Ṣilli-ᵈ Ḫaldi *անձնանունները)*[67]*: Թեև այս անունների մյուս բաղադրիչները հավանաբար աքադական են, բայց և այնպես սա մատնանշում է Խալդիի պաշտամունքի ներկայությունը Միջագետքին մոտ տարածքներում, թերևս հենց Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, Ուրարտուի կազմավորումից ավելի վաղ ժամանակներում: Ինչևէ, կարծում են, որ Ուրարտուում Խալդիի պաշտամունքը ներմուծել է Իշպուինին (մոտ. մ.թ.ա. 830-820), նոր դինաստիայի հիմնադիր Սարդուրիի որդին*[68]*: Ի հակադրություն խուռիական ավանդույթի, Ուրարտուում euri «տեր, տիրակալ» տերմինը հանդես է գալիս որպես Խալդիի մշտական կոչում, ընդ որում, նրա պաշտամունքն այնքան առաջնային է եղել, որ Գ. Ղափանցյանն այն անվա-*

---

65 *Այս արմատներն ընդունված ստուգաբանություններ չունեն. Հ. Աճառյանի արմատական բառարանում հիշվում, բայց չի ընդունվում հուն.* κομη*-ի զուգահեռը, իսկ հունարենի ստուգաբանական բառարաններում չի հիշվում հայ. ծամը (H.* F r i s k. Griechisches etymologisches Worterbuch. Vol. I-II. Heidelberg, 1973, S. 908-909; P. C h a n t r a i n e. Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Vol. I–IV. Paris, 1968-1980, p. 560-561)*: Այս երկու ձևերը չեն կարող հանդեցվել մի ընդհանուր հնդեվրոպական նախատիպի, բայց հնարավոր են այլ կապեր օրինակ, հնադույն փոխառությունը իրարից կամ մեկ այլ լեզվից:*

66 *Այս հոդվածի սահմաններում անհնար է անդրադառնալ ե՛ իգական, և՛ արական առասպելական կերպարներին բնորոշ ծամերի առասպելույթին և կբավարարվենք հետևյալով: Կամրուսեպայի ամենակարևոր գործառություններից է բնության «կապված» ուժերի «արձակելը»՝ հմմտ. ծամերի հյուսելն ու արձակելը. տե՛ս* В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 106–108, ն ո ւ յ ն ի՝* Из хеттско-лувийской этимологии... с. 152, 156-157, прим. 5; 159, прим. 25. *Վրացական ավանդույթում Դեդձուն-ծամին, որպես Մհերի մայր, համապատասխանում է Դալի դիցուհին, Մհերի զուգորդ Ամիրանիի մայրը: Նա ևս շիկահեր է ու հուր հեր և իր մազերով հերոսին կապում է ժայռին. էական մոտիվներից են նաև նրա մազերը սանրելը և կտրելը. տե՛ս* Е. Б. В и р с а л а д з е. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 228 сл. (1a,b,c,d,e, 16, 17a,b, 27, 29a,b). *Ընդ որում, Ամիրանիի սիրուհու Qamari անունն էլ հիշեցնում է խեթ.* Kamrusepa*-ն: Հայ առասպելաբանության մեջ հատկապես հիշվում են նաև Շամիրամի ծամերը, որոնցով նա քար է նետում. տե՛ս Ա. Տ. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. Ավանդապատում. Երևան, 1969, էջ 69-71: Ըստ Ս. Հարությունյանի բանավոր հաղորդման, հայկական հմայական աղոթքներում հանդիպում է խճճված մազ/թել բացող պառավի կերպարը, որն ուղղակի համադրելի է* Kamrušepa*-ի և նրա ծիսական համապատասխանության՝ քրմուհու հետ:*

67 Г. Ф р а й д а н к. Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами.— „Древний Восток", 2, Ереван, 1976, с. 87. *Ասորեստանյան մի աղբյուրում հիշվում է* Ḫaldi'asira *դիցանունը (թերևս ուրարտական ծագման). կա նաև խեթական մի նման դիցանուն՝* Ḫaldatašši. *որը սակայն բխեցնում են հացի ու հացահատիկի* Ḫalki *աստծուց, տե՛ս* Relleksikon der Assyrologie. B. 3. Berlin, New York, 1957-1971, S. 59.

68 M. S a l v i n i. Geschichte und Kultur der Urartaer. S. 39.

նել է «խալդամոլություն»[69]: Խալդի անունն, ի տարբերություն մյուս մեծ աստվածների, մշտապես հաղորդվել է հնչյունային գրությամբ (ոչ գաղափարագիր)՝ ամենուրեք Hal-di, բացի Քելիշինի արձանագրությունից, որի առաջին մասում այն վեց անգամ գրված է Aldi ձևով, իսկ հետո, յոթ անգամ՝ Haldi[70]: Այս դժվար բացատրելի երևույթը տարբեր կերպ է մեկնաբանվում[71], բայց կարելի է կարծել, որ Aldi գրությունն արտացոլում է արտասանական Հալդի տարբերակը: Խալդին հանդես է գալիս նաև որպես Ուրարտուի հարավում գտնվող Մանա պետության մեծ աստված, և նրա անունն այստեղ ավանդված է մի արամեերեն արձանագրության մեջ (ḤLDY)[72]: Արժե նշել, որ սեպագիր ḫal նշանն ուրարտական արձանագրություններում օգտագործվել է միայն Խալդիի անվան մեջ, որը ցույց է տալիս այդ նշանի սրբացված լինելը:

Գերագույն աստվածներն ընդհանրապես աչքի են ընկնում իրենց ֆունկցիոնալ լայն ընդգրկմամբ: Խալդին, ուրարտական զորքի առաջնորդն է և ակնհայտ ռազմական հատկանիշներ ունի, ինչպես, ասենք, սկանդինավյան գերագույն աստված Օդինը: Անձավի ուրարտական ամրոցից (Վանից ոչ հեռու) 1995-ին հայտնաբերված վահանի մնացորդների վրա պահպանված պատկերում աստվածներին թշնամու դեմ առաջնորդող Խալդիի մարմնից կրակի բոցեր են ելնում[73], որը թույլ է տալիս նրան համարել նաև կրակի աստված, համադրելի, ասենք, հնդկական Ագնիի, աքադական Էրրայի և արևմտասեմական Ռեշեպի հետ: Խալդիի սովորական սիմվոլն է համարվում առյուծը[74]: Խալդիի հետ կապված տոն և զոհաբերություններ են հիշվում խաղողի այգիների հիմնման առնչությամբ, որը ցույց է տալիս, որ նա հավանաբար նաև խաղողագործության և գինեգործության հովանավորն է եղել[75]:

Խալդիի և Վարուբանիի պաշտամունքի կենտրոնն էր Ardini (ասորեստանյան աղբյուրներում՝ Musasir) քաղաքը Ուրմիա լճից հարավարևմուտք, Վան-Տուշպայից ու «Խալդիի դարպասից» շատ հեռու, բայց ոչ հեռու Թեյշեբի պաշտամունքի կենտրոն Կումենուից: Արգիշտի-Մունածիրի արքա Ուրզանայի կնիքի արձանագրության մեջ քաղաքը նկարագրվում է որպես «ագռավի (al arıbu?, գրված է գաղափարագրով) քաղաք, որն, ինչ-

69 Գ. Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն. Ուրարտուի պատմությունը. Երևան, 1940, էջ 114:

70 УКН, № 19 = КУКН, № 30.

71 УКН, с. 82 сл.. հմմտ. КУКН, с. 477.

72 A. L e m a i r e. Une inscription araméenne du VIIIe s. av. J.-C. trouvee à Bukan (Azerbaidjan Iranien).– "Studia Iranica" 27 (1998), p. 16-17; M. S o k o l o f f. The Old Aramaic Inscription from Bukan: A Revised Interpretation.– "Israel Exploration Journal" 49, 1999, p. 107.

73 O. B e l l i. The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu. Istanbul, 1999, p. 37-41, fig. 17.

74 Նոր տվյալների և ուսումնասիրությունների լույսի տակ ուրարտական աստվածների կենդանական սիմվոլները միարժեք չեն պատկերանում. բայց և այնպես, առյուծի՝ գազանների արքայի համադրությունն աստվածների արքա Խալդիի հետ ակնհայտ է. տե՛ս M. S a l v i n i. Geschichte und Kultur der Urartaer. S. 189-190. И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди, с. 193.

75 УКН, № 27 (տող 85 հտն.), УКН, № 65 = КУКН, № 38, 82.

պես օձ, Թշնամի լեռներում բացել է իր բերանը»[76]*: Ուրարտագետները Արդինի անունը կապում են խուռ.* ardi *«քաղաք» տերմինին, բայց, հաշվի առնելով այստեղ պաշտվող Վարուբանի-Բագմաշտուի և Խալդիի հնդեվրոպական կապերը, այն պետք է հանդեցվի հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ կարևորագույն դեր ունեցող* *ar-t- *հիմքին (հմմտ. հայ. արդ «ձև, կարգավորություն»,* *t-*ի հետձայնորդային հնչեղացմամբ): Հին հնդկական աստվածներից հենց Միտրան և հատկապես Վարունան են առավել կապված տիեզերական կարգը խորհրդանշող* *rta-*ին*[77] *(որը նաև դիցանուն է)*[78]*· Սա նորից հաստատում է, որ Խալդին, որը Թեյևս նորեկ էր «Թշնամի լեռներում», ինչ-ինչ պատճառներով նույնացվել է հնդ. Միտրայի տեղական մի հնագույն համապատասխանության՝ Վարուբանիի զուգընկերոջ հետ:*

Ըստ «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ Իշպուինի և Մինուա արքաների սահմանած կարգի, Խալդիին պարբերաբար պետք է զոհաբերվեին վեց ուլ, տասնյոթ ցուլ և երեսունչորս ոչխար. այլուրեք ևս նրան զոհաբերվել են այդ նույն կենդանիները: Սա տարբերում է Խալդիին մյուս աստվածներից, որոնց զոհաբերվել են միայն ցլեր/կովեր և/կամ ոչխարներ[79]*: Այս համալիր զոհաբերությունն էլ միանգամայն համապատասխանում է տիպիկ հնդեվրոպական համարվող հին հնդկական «եռամաս»* sautramanī *զոհաբերությանը, նվիրված աստվածների արքա «Բարի հովանավոր» Ինդրա* Sutraman*-ին՝ խոյ, ցուլ, արու այծ*[80]*:*

Խալդիի որոշ գործառույթներ և հատկանիշներ կարելի է վերականգնել նրա վիպական հաջորդ Մհերի (որը «Սասնա ծռերում» հանդես է գալիս երկու՝ Մեծ և Փոքր Մհերների տարբերակներով) կերպարի հիման վրա: Ըստ Ի. Դյակոնովի, Խալդին է նախատիպն արևմտյան միթրաիզմի աստ-

---

76 F. T h u r e a u - D a n g i n. Une relation de la huitieme compagne de Sargon (714 av. J.-C). Paris, 1912, XII, № 3.

77 Ж. Д ю м е з и л ь. *Նշվ. աշխ., էջ 43: Արդինիի և հնդեվրոպական* *arto-*ի կապի վերաբերյալ տե՛ս Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայկական չերտն ուրարտական դիցարանում.— «Պատմա-բանասիրական հանդես» (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 1986, № 1, էջ 49–50: Նույն ստուգաբանության այս հիմնավորումը տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Армянские этнонимы, древнеармянская модель мира и вопрос локализации древнейших армянских племен.— *«Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1991, № 2, էջ 106–107. հմմտ. Ա. Մ ո վ ս ի ս յ ա ն. Հնագույն պետությունը Հայաստանում. Արատտա. Երևան, 1992, էջ 30-31 (ըստ Հ. Մարտիրոսյանի):*

78 *Մուծածիր անվան մեջ էլ հեշտ է ենթադրել ուրարտ.* mus- *«ճիշտ, իսկական» արմատը, որը կարող է դիտվել որպես հնդեվրոպական* *ar-t-*ի խուռա-ուրարտական համարժեքը (հետաքրքիր է, որ եթե այդպես է, Ուրարտուում օգտագործվել է քաղաքի հնդեվրոպական, իսկ Ասորեստանում՝ խուռա-ուրարտական անվանումը. նկատենք նաև, որ Արդինի անվան նույնիսկ խուռա-ուրարտական ծագման դեպքում հնդեվրոպական բնակչության կողմից այն կարող էր համադրվել* *arto-*ին):*

79 УКН, № 27 (*տող* 3-4) = КУКН, № 38. *տե՛ս և* УКН, № 25, 143, 281; КУКН, 424. M. S a l v i n i. The Inscriptions of Ayanis, p. 254, 259-260.

80 Հնդեվրոպական զոհաբերությունները հատուկ քննարկվում են «եռամաս գաղափարախոսության» համատեքստում. կոնկրետ sautramani-*ի վերաբերյալ տե՛ս* G. D u m é - z i l. Tarpeia. Paris, 1947, p. 117 seq. J. P u h v e l. Comparative Mythology. Baltimore, London, 1987, p. 161-162 *(ցավոք, Յ. Պուհվելի հոդվածը հնդեվրոպական զոհաբերություններում կենդանական շարքերի մասին մնաց մեզ անմատչելի): Հայկական նյութի տեսակետից հետաքրքիր է Խոսրով արքայի կողմից սպիտակ ցլերի, այծերի, ձիերի և ջորիների զոհաբերությունը (Ա գ ա թ ա ն գ ե ղ ո ս 22):*

ծու՝ Միթրասի, որը շատ քիչ բան ունի ընդհանուր իր իրանական անվանակցի հետ: Փռյուգիայում, արևմտյան Միթրասի ենթադրյալ ծննդավայրում, ժայռափոր «աստծու դարպասները» հայտնի են արդեն մ.թ.ա. VIII-VII դարերից, և Խալդին, հնարավոր է, միաձուլվել է մի ինչ-որ փռյուգական աստծու, ապա նոր միայն իրանական Միթրայի հետ: Ամեն դեպքում, արևմտյան Միթրասի կերպարի հիմնական գծերը (ծնունդը քարից, պաշտամունքն անձավների առջև, կապն առյուծի հետ և այլն) հասնում են մինչև Խալդի, բայց ոչ ավելի արևելք[81]: «Սասնա ծռերում» Մեծ Մհերը կոչվում է Առյուծ Մհեր[82], այսինքն՝ սիմվոլի մակարդակով նույնական է Խալդիին: Փոքր Մհերն ագռավի առաջնորդությամբ մտնում է Վանա ժայռի՝ «Ագռավու քարի» «Մհերի դռնից» «Խալդիի դարպասից» ներս, հմմտ. Արդինի՝ «ագռավի քաղաք» (արևմտյան միթրաիզմում կար նվիրագործության յոթ աստիճան, որոնցից առաջինը կոչվում էր «ագռավ» corax)[83], և պիտի դուրս գա այնտեղից, այսինքն՝ վերածնվի, երբ աշխարհը դառնա արդար և հողը՝ բարեբեր: Այսպիսով, նրա հետ են կապվում աշխարհի վերջի և հետագա նորացման պատկերացումները: Հատկանշական է նաև, որ նա, մինչև իր հոր վրեժը լուծելը, իր պատանի հասակակիցների հետ գինարբուքով է զբաղված լինում:

Հայ առասպելաբանության համատեքստում Փոքր Մհերը համապատասխանում է վիպական շարքերի վերջին՝ մեռնող ու հարություն առնող հերոսներին՝ ազգածին ավանդության Արա Գեղեցիկին և «Վիպասանքի» Արտավազդին[84]: Մհերի և Արտավազդի լավագույն զուգահեռները հայտնի են Հայաստանի հյուսիսային հարևանների մոտ: Նրանք կովկասյան ժողովուրդների վիպական բանահյուսության կենտրոնական դեմքերն են, կովկասյան պրոմեթևսները՝ վրաց. Ամիրանին (այս անունն այսպես թե այնպես առնչվում է Միհր-Մհերին), աբխազ. Աբրսքիլը և այլն, ապա և նարթական էպոսի «քարից ծնվող» մեծ հերոսները՝ աբխազ. Սասրըքվա, ադըղ. Սոսրուքո, օս. Սոսլան/Սոզըրքո, Բաթրազ և այլն:

---

81 И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди, с. 193. Հետաքրքիր է նշել, որ արդեն Ֆ. Կյումոնի կողմից պատկերագրության հիման վրա վերականգնված «Միթրասի լեգենդը» պարզորոշ հիշեցնում է հայկական էպոսի Մհերի առասպելույթը. հմմտ. օրինակ Միթրասի առյուծատիպ կերպարը, ծնունդը քարից, հովվի ներկայությունը ծննդին («Սասնա ծռերում» ժայռից ելնելուն, այսինքն վերածննդին), ցլի զոհաբերությունը, ագռավի հանդես գալը և այլն. տե՛ս F. C u m o n t. The Mysteries of Mithra. New York, 1956, p. 130 ff. Կարելի է կարծել նաև, որ Խալդիի կերպարը հիմք է դրել ոչ միայն արևմտյան միթրաիզմին, այլև վերաձևավորել է Միթրա-Միհրի ուշ պաշտամունքը հենց իրանական աշխարհում, որը նշանակալիորեն տարբերվում է իր վաղ իրանական և հնդարիական նախորդից: Հիշարժան է, որ զրադաշտական սրբարանները պարսկերեն կոչվում են Dar i Mihr «Մհերի դուռ»: Սա ուշ (միայն իսլամական ժամանակներից ավանդված) անվանում է և իրանական համատեքստում անհասկանալի: Այն փաստորեն ուղղակի կրկնում է «Խալդիի դարպաս» = «Մհերի դուռ» հնագույն բանաձևը, որը իմաստավորվում է Փոքր Մհերի ավանդությամբ: Ասվածը համահունչ է ուրարտական ճարտարապետության, այդ թվում և Խալդիի տաճարի ու Վանա ժայռի համալիրի՝ վաղ իրանականի (աքեմենյանի) վրա նշանակալի ազդեցության փաստին, որի վերաբերյալ տե՛ս M. S a l v i n i. Geschichte und Kultur der Urartaer, S. 150-151.

82 Մհերը կոչվում է նաև Առյուծաձև, այսինքն՝ «առյուծակերպ», որը հետագայում վերաիմաստավորվել է որպես «առյուծին ձեռը՝ ճղող, սպանող». տե՛ս Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 44:

83 F. C u m o n t. Նշվ. աշխ., էջ 152:

84 Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, էջ 29:

Քարից ծնվող հերոսը Հայաստանի և Միթրասի առնչությամբ հիշվում է արդեն անտիկ ժամանակներից: Ըստ Կեղծ Պլուտարքոսի (De Fluviis XXIII. 5), Միթրասը, ատելով կանանց, հղիացնում է ժայռը, որը ծնում է Դիորփոսին: Վերջինս մենամարտում է պատերազմի աստված Արեսի հետ և սպանվում, ապա վերածվում Արաքս գետի մերձակա մի լեռան: Նման առասպելներ հայտնի են նաև հայերի փոքրասիական հարևանների մեջ ըստ Պավսանիասի (VII.17.10) և Արնոբիոսի (V.5), այդպես է ծնվել փոքրասիական Ագդիստիսը Ջևսից: Ընդ որում, այստեղ խոսքը վերաբերում է Արա Գեղեցիկի և Մհերի փոյուգական զուգորդի՝ Ատտիսի ծննդաբանությանը[85]: Սրանց պետք է ավելացնել, որ ըստ Լյուկոփրոնի և Պինդարոսի ոխոլիաների, նման առասպել է եղել նաև Պոսեյդոնի մասին (նրա և ժայռի միավորումից ծնվում է առաջին ձին), այսինքն՝ ի հայտ են գալիս նաև բալկանյան զուգահեռներ[86]:

Ժայռից ծնվող հերոսներին խուռիական ավանդույթում համապատասխանում է Թեշուբի գլխավոր հակառակորդը՝ Ուլլիկումմին: Երբ Թեշուբը ղահընկեց է անում իր ծնող Կումարբիին, վերջինս, իր որդիների միջոցով, ձգտում է ռևանշի: Այդ նպատակով նա բեղմնավորում է «սառը լճում» գտնվող «մեծ ժայռը» (այս դրվագում նա համապատասխանում է Թեսևսի հայր Պոսեյդոնին, որը նորից հաստատում է Թեշուբ-Թեսևս կապը): Արդյունքում ծնվում է քարե տիտան Ուլլիկումմին, որի դոյությունը սպառնում է աստվածներին: Աստվածները մի շարք անհաջող փորձեր են անում Ուլլիկումմիին վերացնելու: Առասպելի վերջը չի պահպանվել, բայց այն պետք է որ ավարտվեր աստվածների արքա Թեշուբի հաղթանակով[87]: Ուլլիկումմիի և հայկական, փռյուգական ու կովկասյան քարից (վերա)ծնվող հերոսների ընդհանուր ծագումն ակնհայտ է. ընդ որում, այս կապերը վաղուց ի վեր քննարկվում են գիտական գրականության մեջ[88]:

---

85 Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա, 1930, էջ 283, 288: Ն. Ա դ ո ն ց. Հին հայոց աշխարհահայացքը.– Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Պարիս, 1948, էջ 230-231, Ն ո ւ յ ն ի՝ Մի հին պաշտամունքի հետքեր Հայաստանում.– Հայաստանի պատմություն. Երևան, 1972, էջ 370:

86 Հղվում է ըստ G. N a g y. Նշվ. աշխ., էջ 232:

87 H. A. H o f f n e r. Hittite Myths, p. 52 ff. Առասպելի ռուս. բանաստեղծական թարգմանությունը տե՛ս В. В. И в а н о в. Луна, упавшая с неба, с. 125 և հակիրճ շարադրանքը՝ Д. Г. Р е д е р. Мифы и легенды Древнего Двуречья. М., 1965, с. 110–111.

88 Դիորփոսի, Ուլլիկումմիի և կովկասյան հերոսների առնչության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես В. Г. А р д з и н б а. Нартский сюжет..., с. 157–158 (Դիորփոսի և Ագդիստիսի լեգենդները կովկասյան հերոսների ծնունդի հետ առաջին անգամ համադրել են համապատասխանաբար Վ. Միլլերը [1885] և Ն. Տրուբեցկոյը [1908]): Մհերի և «քարից (վերա)ծնվող» նրա ազգակիցների վերաբերյալ լայնածավալ գրականություն կա. տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. հ. Ա, էջ 144 հտն.: Թ. Ա վ դ ա լ բ ե գ յ ա ն. Միհրը հայոց մեջ.– Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Երևան 1969, էջ 13 հտն.: Կ. Մ ե լ ի ք - Օ հ ա ն ջ ա ն յ ա ն. Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ.– Գրական-բանասիրական ուսումնասիրություններ I. Երևան, 1946, էջ 269 հտն.: Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 452 հտն.: М. И. Ч и к о в а н и. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966. G. C h a r a c h i d z e. Prometee ou le Caucase. Paris, 1986. Ж. Д ю м е з и л ь. Скифы и нарты. М., 1990, с. 76 сл. У. Б. Д а л г а т. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972, с. 287. Վերջերս իր մի շարք աշխատություններում Մհերի կերպարին անդրադարձել է Ջ. Ռասելը, բայց նրա աշխա-

*Մյուս կողմից, այս առասպելը պարզորոշ հիշեցնում է հնդեվրոպական «հիմնական առասպելը», որը ներկայացնում է ամպրոպի աստծու կռիվն իր հակառակորդի դեմ[89]: Վերջինս, նախնական վերակազմության մեջ, պատկերացվում է իբրև օձ-վիշապ, մահվան աշխարհի տիրակալ, որի անունը ծագում է *wel- արմատից: Այս արմատի հետ պետք է կապվի ուրարտական արձանագրությունների մերձսևանյան Ueliku-ni/hi ցեղատեղանունը, որը համապատասխանում է հայկական Գեղաքունիքին (հետագայում՝ Գեղարքունիք), հայերենին բնորոշ *w- > g- անցումով: Իրոք, այս շրջանում՝ Գեղամա լեռներում, Գեղ լեռան վրա, Գեղի ամրոցի կողքին են հիմնականում կենտրոնացած հնագույն «վիշապ» քարակոթողները[90]: Ուղղակի ակնհայտ է խուռիական ամպրոպի աստծու հակառակորդ քարե հրեշ Ullikummi-ի համադրելիությունը նախաուրարտական Հայաստանի քարե վիշապների երկիր Ueliku-ին և հնդեվրոպական *wel-ին[91]:*

*Ամպրոպի աստծու հակառակորդի դերում կարող է հանդես գալ նաև աստծու որդին, և այս դեպքում նրան են վերագրվում *wel-ի անունը և հատկանիշները: «Հիմնական առասպելի» այս տարբերակում, աստծու որդին մի ինչ-որ զանցանքի համար պատժվում է՝ հոր կողմից կայծակնահարվում է, այրվում, ղոհվում ու թաղվում, բայց հետո վերածնվում է, իր հետ բերելով արդարություն, բերք և առատություն, ապա և արբեցնող խմիչք և այլն[92]: Մհերը բացահայտորեն համապատասխանում է այս նա-*

տանքները կանխակալ են և լի զարմանալի սխալներով. տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ջ. Ռասելի «Հայագիտական» հնարանքները.– ՊԲՀ. 2000, № 3, էջ 250–252:

89 *Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելը» վերականգնված և վերլուծված է Վ. Իվանովի և Վ. Տոպորովի բազմաթիվ աշխատություններում.* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей.

90 Վելիքունի երկրի և վիշապ քարակոթողների առնչության վերաբերյալ տե՛ս А. Е. П е т р о с я н. Отражение индоевропейского корня *wel-...: *Ինչպես ցույց է տալիս Գառնու վիշապի վրայի ուրարտական արձանագրությունը, այս կոթողները ծագում են գոնե նախաուրարտական ժամանակներից (թերևս մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից):*

91 А. Е. П е т р о с я н. Отражение... с. 66, прим. 70. *Ուլլիկումմի անունը, ելնելով առասպելի տեքստից, որտեղ շեշտվում է նրա հակադրությունը Թեշուբի սրբազան քաղաք Կումմիին, մեկնաբանվել է «Կումմին կործանող» և նման իմաստներով. տե՛ս օրինակ* Г. В и л ь х е л ь м, *նշվ. աշխ., էջ 103 և հատկապես* В. В. И в а н о в. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. В кн.: – „Этимология", 1980, М. 1982, с. 158-159. *Բայց Վելիքունի-Գեղաքունիք երկրի վիշապ քարակոթողներին և հարակից հարցերին նվիրված մեր նշված աշխատության վերաբերյալ իր կարծիքում արդեն Վ. Իվանովը նշում է, որ Ullikummi-ն պետք է որ կապված լինի Ueliku-ին: Նկատենք, Ուլլիկումմի անվան բաղադրիչները համադրելի են Վահագնի պաշտամունքի կենտրոն Քարքե լեռան երկու կարևոր տեղանունների՝ Գլակ և (Մշո) Ծամ ձևերին (Գլակի և *wel-ի առնչության վերաբերյալ տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Об индоевропейских стоках образа святого Карапета—покровителя музыкантов. – Конференция "Проблемы генезиса и специфики ранних форм музыкальной культуры". Тезисы докладов. Ереван, 1986, с. 56. *Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., 126-127): Մյուս կողմից, Ueliku-ի առնչությամբ, Ullikummi-ի վերջին -mmi-ն կարող է մեկնաբանվել որպես խուռիական ածանց՝ հմմտ. ուրարտ. pura, խուռ. purame, puramti «ստրուկ» (տե՛ս* М. Л. Х а ч и к я н, *նշվ. աշխ., էջ 48: Այս ածանցը բառիմաստն էականորեն չի փոխում):*

92 *Դիոնիսոսի և Ապոլոնի վերաբերյալ, այս համատեքստում, որպես ամպրոպի աստծու որդիների. տե՛ս* В. Н. Т о п о р о в. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы. – В кн.: „Текст: семантика и структура". М., 1983, с. 111 сл. *Ն ո ւ յ ն ի՝* Μοῦσαι "музы"..., с. 36.

խատիպին: Հատկանշական է, որ Խալդին ևս մեռնող և հառնող մի աստված է ենթադրվել[93]*: Ավելին, նա այլևայլ կապեր է դրսևորում հնդեվրոպական *wel-ի հետ: *Wel- նախաձևից է ծագում Մհերի հին հայկական վուդորդ, մեռնող ու հառնող Արա Գեղեցիկի մականունը: Խալդիի կնոջ Վարուբանիի հին հնդկական ազգակից Վարունայի անվան համար հայտնի են մի քանի տարբեր ստուգաբանություններ, բայց այն նույնպես պետք է ծագի *wel- նախաձևից*[94] *(նույն արմատով մի կողմից Օձ-վիշապի, մյուսից արական և իգական բազմաթիվ դիցանունների ձևավորումը զարմանալի չէ. նման երևույթի կարելի է հանդիպել նաև այլուրեք):*

**Wel-ի դերը հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ բացառիկ է: «Հիմնական առասպելի» համատեքստում նա առաջին մահն է ընդունում և դառնում մահվան թագավորության տիրակալը: Համապատասխանաբար, այդ արմատը կոդավորում է տերմինների և գաղափարների մի ամբողջ համալիր, կապված մահվան վերաբերյալ առասպելաբանական պատկերացումների և հանգուցյալի մարմնի հետ կատարվող հետագա ծեսերի հետ: Այս ծեսերի նպատակը հանգուցյալի հետագա վերածնունդն է, և այդ համալիրի հիմնական գիծն է նրա բոլոր տարրերի ներթափանցվածությունը մահ-վերածնունդ երկմիասնական գաղափարով: Ընդ որում, այս բարդ նախատիպի առասպելույթը վերականգնվում է հնդեվրոպական բազմաթիվ համանուն *wel- արմատների հիման վրա («դաշտ», «մահվան աշխարհ», «պտտել», «ցանկանալ», «տեսնել» և այլն)*[95]*:*

---

93 *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 36:*

94 *Ի թիվս բազմաթիվ այլ փաստերի, այդ ստուգաբանությունն է մատնանշում ռուս.* мир и воля *բանաձևային արտահայտությունը, որը հնդ. Միտրա-Վարունայի ստուգաբանական զուգորդն է. տե՛ս հատկապես* В. Н. Т о п о р о в. Об иранском элементе в русской духовной культуре.— В кн.: „Славянский и балканский фольклор". М., 1989, с. 43 сл.: *Հետաքրքիր է, որ Ռ. Յակոբսոնը Վարունա և բազմաթիվ այլ դիցանուններ հանգեցնում էր հենց այն *wel- «տեսնել» արմատին, որի հետ է կապվում նաև Արայի գեղեցիկ «տեսքոտ» մականունը:* J a k o b s o n. The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates.– In: "Studi linguistici in onore di Vittorio Pisani". Brescia, 1969, p. 588. *Արայի մականվան համադրությունը *wel- համալիրին տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Отражение... с. 61—62. *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան, 2001, էջ 161-162, Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 382:*

95 В. В. Т о п о р о в. Заметки по похоронной обрядности.— В кн.: „Балто-славянские исследования 1985", М. 187, с. 17-19. *Այստեղ հեղինակը բերում է *wel- արմատով կազմված կարևոր տերմինների և դիցանունների մի ոչ լրիվ շարք, ըստ թեմատիկ խմբերի, որը ստորև ներկայացվում է որոշ կրճատումներով: 1. մահ և մեռյալներ. թոխ. Ա* wal *«մեռնել», լուվ.* ulant *«մեռյալ» և այլն, 2. մահվան աշխարհ, ներկայացված որպես մարգագետին, ուր արածում են մեռյալների որպես անասուններ պատկերացվող հոգիները հուն.* Ἠλύσιος λειμών *«Եղիսյան դաշտեր» (դրախտային անդրաշխարհ), խեթ.* wellu- *«արոտավայր», հին. իսլ.* vollr *«մարգագետին»,* Valholl *«Վալհալլա» (ղոհված քաջ ռազմիկների անդրաշխարհիկ կացարանը), 3. մահվան աստված, մահվան թագավորության տիրակալը բալթ.* Vels, Vielona, *սլավ.* Велесъ/Волосъ, *«մահվան և անասունների աստված», հնդ.* Varuna *(որը նաև մահվան աստված էր) 4. հարստություն և իշխանություն սլավ.* Волосъ *«անասունների (հարստության) աստված»,* власть *«իշխանություն,* владыка, *թոխ.* A wal *«իշխան, տիրակալ», 5. խոսք, բանաստեղծական արվեստ, առնչված անդրաշխարհի և քրմական գործառության հետ՝ հնդ.* Varuna, *«խոսքի աստված, գերագույն դատավոր, ամեն ինչ տեսանող և կանխատեսող աստված», իռլ.* fili *«բանաստեղծ», 6. ցանկություն, ազատում ռուս.* воля *և այլն:*

*Ելնելով ասվածից, կարելի է կարծել, որ Խալդիի կերպարը, ապա և անունը ինչ-որ կերպ կապված են հնդեվրոպական *wel-ի հետ: Հնդեվրոպական *wel- և *Hwel- արմատների որոշ տարբերակային ձևեր, հունարենին մոտ զարգացմամբ, կարող էին վերածվել *hal-ի, ապա՝ h > x բարբառային արտասանությամբ xal-ի (հայերենի հարավարևելյան բարբառներում հ-ն արտասանվում է խ, որը թերևս շարունակում է տեղի հնագույն արտասանական ավանդույթը): Այս արմատը անվանաբանության մեջ հանդես է գալիս նաև* -k-, -n-, -s-, -t-, -d(h)- *տարրերով ածանցյալ և աճած ձևերով (հմմտ. օրինակ Velnias, Vels, Veled դիցանունները), որոնցից, ասենք,* *wl̥t-, *wl̥d(h)-, *wl̥k^w- *նախաձևերից հունարենին մոտիկ զարգացումներով կարող էր ծագել halt/d-ը: Ավելին, Խալդիի, խուռիական ավանդույթում՝ Թեշուբի euri կոչումը թվում է թե նույնպես զուգահեռ ունի հունական ավանդույթում, ընդ որում, բնիկ հունական համարվող ծագման*[96]*:*

Ներկայումս բազմաթիվ մասնագետների կողմից ընդունվում է, որ խուռիերենն ու ուրարտերենն ազգակից են հյուսիսարևելակովկասյան լեզուներին: Կովկասյան կենդանի լեզուներում ևս կարելի է գտնել Խալդիին և հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» անվանացանկին զուգահեռ ձևեր, որոնք թերևս կարող են դիտվել արևելակովկասյան (այդ թվում խուռա-ուրարտական) լեզուների հնդեվրոպական հնագույն փոխառությունների շարքում[97]*:*

---

96 *Euri-ն համադրվել է Զևսի* εὐρυοπα *մակդիրի հետ (հղ. ըստ* K. F. L e h m a n n - H a u p t. Armenien einst und jetzt. B. 2, H. 2. Berlin, Leipzig, 1931, *S. 935. Նկատենք, որ Զևսը որպես ամպրոպի աստված համապատասխանում է Թեշուբին). Հուն. տերմինի նախնական իմաստը պետք է խորհրդանշեր Զևսի հզոր ամպրոպային ձայնը: Հաշվի առնելով Թեշուբ-Թեյշեբայի և Խալդիի հնդեվրոպական ստուգաբանությունները և հունարենի տիպի մի լեզվի հավանական ազդեցությունը խուռա-ուրարտական լեզուների վրա, նույնիսկ հնարավոր է ենթադրել, որ euri-ն փոխառված է հուն.* εὐρύς *«ընդարձակ, մեծ» արմատի մի զուգահեռ ձևից: Այս հուն. ձևերի վերաբերյալ տե՛ս* P. C h a n t r a i n e. *Նշվ. աշխ., էջ 387–388:*

97 *Խալդիի անունը համադրվել է ցախուր.* xal *«երկինք» բառին (հղ. ըստ* K. F. L e h m a n n - H a u p t. *Նշվ. աշխ., էջ 935): Հետաքրքիր է հիշել նախյան մի դիցանուն՝ ինգուշ.* Ел *(չեչեն.* Эл) *«մահվան աշխարհ, անդրաշխարհ», ապա և* Елда *«*Ел*-ի տեր», այսինքն՝ «անդրաշխարհի աստված, մահվան աշխարհի տիրակալ», որոնք հիշեցնում են Խալդիին ու հնդեվրոպական *wel-ը և կարող են հնդեվրոպական փոխառություններ լինել:* Ел *անդրաշխարհը հրեշ* Ешап*-ի բնակավայրն էր, իսկ սրա անունը նույնական է հայ. վիշապին (վրաց.* wešapi*), այսինքն այստեղ ևս w-ի մի նման ձևափոխություն է ի հայտ գալիս:* У. Б. Д а л г а т. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972, с. 414, 424, прим. 5, 8, 9.— „Мифы народов мира", т. 1, с. 430: *Ինգուշ.* Селий Пиръа*-ն («ամպրոպի աստված* Села*-ի որդի* Пиръа*».* У. Б. Д а л г а т. *Նշվ. աշխ., էջ 302–303, 422–423) հիշեցնում է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անունը՝ *peru- արմատից, հմմտ. հատկապես խեթ. Pirwa դիցանունը: Ավելին, հյուսիսկովկասյան լեզուներում *parʌ «կայծակ» տերմինը նույնպես անբաժանելի է թվում հնդեվրոպական *peru-ից. տե՛ս* С. Л. Н и к о л а е в, А. Б. С т р а х о в. К названию бога громовержца в индоевропейских языках.— В кн.: „Балто-славянские исследования 1985", М., 1987, с. 160-161. *Հնդեվրոպական-հյուսիսկովկասյան հնագույն առնչությունների հարցը վերջերս նորովի է դիտվում մոսկովյան դպրոցի որոշ համեմատաբանների աշխատանքներում. ընդ որում, երբեմն առանց լուրջ հիմնավորման հյուսիսկովկասյան փոխառություններ են համարվում հնդեվրոպական որոշ կարևոր տերմիններ. Նման տեսակետների քննադատությունը տե՛ս* V. V. I v a n o v. Horse Symbols and the Name of the Horse in Hurrian.– „Bibliotheca Mesopotamica". Vol. 26. Urkesh/Mozan Studies 3, p. 154.

Խալդիին առնչվող տեքստերում ի հայտ են գալիս նրա անվան հնչյունախմբերի կրկնություններ, որոնք անագրամային մակարդակով ակնարկում են այդ դիցանունը, այսինքն այստեղ առկա են հնագույն բանաձևեր՝ առասպելաբանաստեղծական լեզվի նմուշներ: Ընդ որում, ինչպես և նման այլ դեպքերում, դիցանունը հիշեցնող բառերը կարող են նաև ստուգաբանորեն համապատասխանել դիցանվանը (figura etymologica)[98]*: Օրինակ, «Խալդիի դարպասներից» մեկի առջև խաղողի հետ կապված ծեսերի վերաբերյալ Մինուա արքայի մի տեքստում ասվում է՝* haluli ashulini e'a ^{D}Haldina KÁ [...] 'ahulie qarmehi ^{D}Haldie ashulini ^{D}Haldina KÁ...[99]*: Ըստ այդմ, հնարավոր է, որ Խալդի դիցանունը ստուգաբանորեն առնչվի* haluli *«խաղող»? կամ* halu *«ծես?» (*haluli *«ծեսեր») և* uldi *«խաղող, խաղողուտ» բառերին, որոնք համադրելի են հայ.* խաղող *և* խաղ *(սեռ.* խաղոյ*) տերմիններին*[100]*:*

*Գինու և խաղողի հնդեվրոպական հիմնական անվանումները ծագում են *weino- արմատից, որը կարող է իմաստավորվել որպես *wei- «պտտել, փաթաթվել» արմատի ածանցյալ, ի թիվս այս արմատից ծագող «փաթաթվող բույս» նշանակությամբ այլևայլ բառերի*[101]*: Նման նշանակություններ են առաջացնում նաև *wel- (*Hwel-) նույնիմաստ արմատի ածանցյալները՝ հմմտ. հայ.* ղաղձ, գեղձ *«բաղեղ, սպատատուկ» և այլն: «Խաղող» տերմինը որոշ լեզուներում փոխարինվել է այլ արմատներով, և հայ.* խաղողը *հնարավոր է հանգեցնել *wel-ի հուն.* ἕλιξ, -ικος *(հելիքս) «գալար. փաթաթվող բույս, բաղեղ», «խաղողի որթ» ժառանգների մի մոտ ազգակցի: Ուրարտ.* uldi*-ն ևս կարելի է պատկերացնել որպես նույն արմատի ածանցյալ*[102]*:*

Ավածի հիման վրա, հաշվի առնելով Խալդիի միտական euri *«տեր» կոչումը, հնարավոր է նրա անունը հանգեցնել հնդեվրոպական *wal- ձևով*

---

98 *Նման անվան կամ բառի հնչյունների կրկնությունը՝ անագրամը հնդեվրոպական բանաստեղծական լեզվի բնութագրական առանձնահատկությունն էր. տե՛ս* Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. *Նշվ. աշխ., էջ 837, դրականությամբ (սա, իհարկե, հանդիպում է նաև այլ, ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում): Բանաստեղծական այդ հնարը, թեև առավել կիրառելի է բնիկ անունների առնչությամբ, բայց օգտագործվել է օտար դիցանունների դեպքում ևս. հմմտ. օրինակ, հետևյալ հայկական բանաձևերը՝* Արամազդ, արարիչ.... պարարտութիւն յարոյն Արամազդայ *(Ա գ ա թ ա ն գ ե ղ ո ս 68, 127),* արին *և* արարիչը *բնիկ հայկական են, իսկ* պարարտը *և* Արամազդը*՝ իրանական. տե՛ս Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հնդեվրոպական տաղաչափության մի քանի առանձնահատկությունների դրսևորումները հայ հին բանաստեղծության և բանահյուսության մեջ.– ՊԲՀ, 1987, № 4, էջ 51-55:*

99 УКН, № 65 (*տող* 27-28, 31-33) = КУКН, № 82.

100 *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալներն Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ, էջ 58. այստեղ քննարկվում են նաև հայերենի տվյալների միջոցով Խալդի դիցանվան կապերը որոնելու հնարավորությունները (հմմտ.* խաղող, խաղ *և այլն): Խալդիի նմանատիպ մի ստուգաբանություն, հայ.* խաղող*-ի առնչությամբ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Գնունի նախարարական տոհմի և գինու պաշտամունքի շուրջ.– ՊԲՀ, 1999, № 2-3, էջ 183:*

101 Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. *Նշվ. աշխ., էջ 649–650:*

102 *Սրանց հետ համադրելի են հնդ.* hara-hura *«խաղող» և նման տերմինները (հնդ. *l > r անցմամբ), որոնք կարող էին ծագել այս տարածքներից:*

վերականգնվող «ուժեղ լինել, ղեկավարել, տիրել» արմատին[103], որը հաճախ հանդես է գալիս *wal-dh- աճած ձևով՝ հմմտ. թոխ. Ա wal, թոխ. Բ walo «արքա», լատ. ualēre «ուժեղ լինել», հին եկեղեցասլավ. vlado «տիրել», արդի ռուս. владыка «իշխան, տիրակալ», հին սլրուս. waldnikans «արքաներին» (հոգն. հայց.), լիտվ. valdyti, գոթ. waldan, գերմ. walten, հին անգլ. wieldan «կառավարել», իռլ. flaith «իշխան», ուելս. gwlad «ղեկավարություն» և այլն[104]: Իհարկե, ելնելով Խալդիի բերված հատկանիշներից, նրա անվան համար կարելի է տարբեր հիմնավորումներով, նաև այլ հնդեվրոպական ստուգաբանություններ առաջարկել[105], բայց մի բան պարզ է՝ այդ կերպարը լավագույնս բնորոշվում է հնդեվրոպական *wel-ի համատեքստում:

Վիպական Մհերի աստվածային նախորդի՝ Միհրի պաշտամունքի կենտրոնն էր Բագայառիճ (Միթրա-Միհրի հետ կապված իրան. Baga դիցանունից) գյուղը Մեծ Հայքի ծայր հյուսիսարևմտյան Բարձր Հայք նահանգի (Նախկինում՝ Փոքր Հայք), Դերջան գավառում: Այստեղ, Կարինից

---

103 Բազմաթիվ լեզուներում տարբեր աստվածների անվանում են ուղղակի «տեր», որը աստվածների սովորական մակդիրն է (հմմտ. տեր աստված): Այդ նշանակությունն ունի օրինակ սեմական լեզուներում որպես դիցանուն կամ դիցանվան բաղադրիչ հանդես եկող b'l արմատը, որն աքքադերենում հանդես էր գալիս սկզբում որպես գերագույն աստված Էնլիլի, ապա այլ աստվածների, բայց հատկապես գերագույն աստվածներ Մարդուկի և Աշշուրի մակդիր կամ անվանում. արևմտասեմական աշխարհում այս արմատով են կազմված Բալու (մեռնող և հառնող աստված), Բա ալշամեմ, Յարիխբոլ, Մալաքբել և այլ դիցանուններ: Նույն արմատն է ներկայացնում Հայկի հակառակորդ Բելը, և նույն կերպ կարող է իմաստավորվել հենց հայկ նահապետի, վերակազմության մեջ՝ հայոց հնագույն աստվածների նահապետի, անունը (հնդեվրոպական *poti- «տեր». տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 22-24): Միենույն իմաստաբանական դաշտին են պատկանում նաև մեռնող և հառնող Արայի («ընկեր, տեր». տես հատկապես Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարդիս, էջ 166-167), նրա հունա-փյունիկյան զուգահեռ Ադոնիսի (փյունիկ. adon «տեր»), վերջիններիս հետ որոշակիորեն համադրելի իսլանդական Բալդրի («պարոն») անունները:

104 Հաշվի առնելով Կ. Լեման-Հաուպտի կողմից մատնանշած ուրարտա-արևմտափոքրասիական կապերը (տե՛ս ստորև), Խալդիի այս մեկնաբանությունը կարելի է համադրել լյուդիական +ldans (Qldans) դիցանվան հետ (հանդես է գալիս տեղական մեծ դիցուհու Արտեմիսի ուղեկցորդի դերում, հմմտ. Ապոլոն): Այն կապում են լյուդ. κοαλδειν «թագավորել» բառին (ըստ Հեսիքիոսի բառարանի) և մեկնաբանում որպես «տիրակալ, արքա» (հնչողությունը վերականգնելով որպես Kwldans): Այս համադրությունն առաջարկել է Յ. Կարստը (հղ. ըստ K. F. L e h m a n n - H a u p t. Նշվ. աշխ., էջ 943–944). +ldans դիցանվան վերաբերյալ տես А. Х о й б е к. Лидийский язык.— В кн.: „Древние языки Малой Азии". М., 1980, с. 313. Л. А. Г и н д и н, В. Л. Ц ы м б у р с к и й. Նշվ. աշխ., էջ 247. Kwldans-ի ստուգաբանության վերաբերյալ տեսակետներ ինձ հայտնի չեն. Հաշվի առնելով լյուդերենի անատոլիական բնույթը, այն կարելի է հանգեցնել *Hwldh- նախատիպին (հմմտ. ե *w- > gw- վաղնջահայ ու կելտական զարգացումները):

105 Օրինակ, հաշվի առնելով Խալդիի բոցավառվող պատկերը, հմմտ. հնդեվրոպական «այրել» նշանակությամբ հետևյալ արմատները՝ *Ha-, *Hal-, *swel- (J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. Նշվ. աշխ., էջ 87–88), որոնք կարող էին լինել այդ դիցանվան արմատը: Տե՛ս և Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Ուրարտական արձանագրությունների ներածական բանաձևերի հնարավոր հայկական բնույթի մասին.— ՊԲՀ, 2000, № 1, էջ 127-128, ծան. 8: Մի շարք կարծիքներ տե՛ս K. F. L e h m a n n - H a u p t. Նշվ. աշխ., էջ 930, ուր բերվում են տարբեր հեղինակների մի շարք մեկնաբանություններ (ոչ միշտ ընդունելի). В. Н. Х у д а д о в. Халды-урартиийцы после падения Ванского царства.— ВДИ, 1938, № 2, с. 122. Այստեղ Խալդին համեմատվում է վրաց., մեգր. xal- «այրել» արմատի հետ (չկա Գ. Կլիմովի բառարանում. հմմտ. հնդեվրոպական նույնիմաստ *Hal-):

արևմուտք գտնվող իրար հարևան երեք գավառներում էր կենտրոնացած հայոց նախաքրիստոնեական աստվածների մեծ մասի պաշտամունքը (Արամազդ, Բարշամին, Անահիտ, Նանե, Միհր): Կարելի է կարծել, որ Դերջան գավառը նվիրված էր Միհրին, այնպես, ինչպես հարևան Եկեղյաց և Դարանաղի գավառները՝ համապատասխանաբար Անահիտին ու Արամազդին: Դերջանում, Բագայառիճից արևելք, հիշվում է Խաղտոյ առիճ գյուղը: Միհրի պաշտամունքի շրջանի Խաղտոյ առիճը, որպես Բագայառիճին զուգահեռ մի անվանում, կարող է վերագրվել Միհրի մինչիրանական դարաշրջանի տեղական մի համապատասխանությանը: Աս միանգամայն համահունչ է Վանի ժայռի Խալդի-Մհեր համադրությանը, այսինքն, կարելի է ենթադրել, որ Հայաստանի հյուսիսարևմուտքում ևս, միջին իրանական Միհրը կապվել է Խալդիի հետ համադրելի մի անվան հետ:

Մյուս կողմից, Խաղտոյ առիճը պետք է կապվի այս տարածքների Խաղտ- *արմատով կազմված ցեղատեղանուններին, հմմտ.* Խաղտիք, *սեռ.* Խաղտեաց, Խաղտոյ *ձոր և այլն (Դերջանից հյուսիս): Այս անվանումները համադրվում են ուրարտական Ռուսա երկրորդ արքայի մի արձանագրության մեջ հիշված* Ḫalitu *(=* Խալտո*) ցեղատեղանվանը*[106] *և հին հունական աղբյուրներում այստեղ հիշվող* χαλδαῖοι *ցեղանվանը: Կ. Լեման-Հաուպտը և նրա հետևորդները խալդայների ցեղանունը հանգեցնում էին Խալդի գիցանվանը և նրանց ուրարտական ծագում վերագրում (տե՛ս ստորև): Ուրարտացիների ենթադրյալ* խալդ- *ցեղանունը, ինչպես հետագայում պարզվեց, հենվում է մի սխալ մեկնաբանության վրա, բայց դա չի բացառում խալդայ-Խալդի կապը*[107]*: Ըստ Ստրաբոնի (XII.3.8)՝ խալդայները հնում խալյուբներ են կոչվել, իսկ Կալինն ու Դերջանը հայերը գրավել էին մոսյունոյկներից ու խալյուբներից (XI.4.5):*

---

106 УКН, № 278 (*տող* 4) = КУКН, № *414*.

107 *Խորհրդային դիտության մեջ, հուն.* խալդայ, *հայ.* Խաղտիք *ցեղատեղանունները նույնացնելով ուրարտ.* Ḫalitu-*ին, բացառում էին դրանց և Խալդի գիցանվան կապը* (Б. Б. Пиотровский. Урарту. Ереван 1944, с. 326 сл.; И. М. Дьяконов. Предыстория..., с. 120, прим. 104*): Բայց Խալդին կարող էր Ուրարտուի վերնախավին ազգակից մի ցեղի մոտ հանդես գալ որպես էպոնիմ և, նույնիսկ անկախ դրանից, հարևանները կարող էին «խալդամոլներին» այդ դիցանունով կոչել (*խալդայ *ձևի համար հմմտ.* Կոտայք, Սանասնայք, Կորճայք *ցեղատեղանունները): Ինչ վերաբերում է Խալիտուին (*Խալտո*), ապա դ/տ տատանումը ոչնչով չի խանգարում նրա և Խալդիի ստուգաբանական մերձեցմանը (հմմտ. խալդայների և Խաղտիքի նույնացումը): Գ. Ղափանցյանը Խաղտոյ առիճը կապված էր համարում ավելի շուտ գիցանվան, քան ցեղանվան հետ. տե՛ս* Г. А. Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. 2. Ереван, 1975, с. 137. *Խաղտիքն «Աշխարհացույցում» կոչվում է նաև Ճանիւ և Ղաղիւիկէ, քարթվելական ճան և լազ ցեղանուններով (հետագա ժամանակներում սա այս ցեղի երկիրն էր): Ընդհանրապես, խալդայ-խալյուբներին երբեմն միարժեքորեն նույնացնում են որպես արևմտաքարթվելական ցեղեր. տե՛ս* И. М. Дьяконов. *Նշվ. աշխ., էջ* 120; Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1989, с. 234. *Իր գրքի անգլերեն թարգմանության մեջ Ի. Դյակոնովը խոսում է այդ նույնացման հավանականության մասին միայն (*I. M. Diakonoff. The Pre-history of the Armenian people. Delmar, New York, 1984, p. 65-66): *Հայագիտության մեջ ևս, հետևելով Ն. Մառին,* խաղտի- *և* խալյուբ- *ձևերը մեկնաբանվել են որպես նույն ցեղանվան հայկական և քարթվելական հոգնակի ձևեր՝ կազմված հայ.* տի *և քարթվել.* eb *հոգնակերտներով. հմմտ. մանկտի «մանուկներ» և Ճանիւ. տե՛ս օրինակ* Н. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908, с. 58 *(բայց* Halitu = *xalto, ապա և եզակի ու հոգնակի սեռական* Խաղտոյ *և* Խաղտեաց *ձևերը ցույց են տալիս, որ տ-ն մտնում է ցեղանվան արմատի կազմի մեջ).*

* * *

Ուրարտական դարաշրջանում Հայկական լեռնաշխարհի բնակչությունը բազկացած է եղել մի շարք լեզուներով խոսող ցեղերից, այդ թվում խուռա-ուրարտական (արձանագրությունների լեզուն) և հնդեվրոպական: Հնդեվրոպական հայերենի, այնուհետև երկրի բնակչության միակ հիմնական լեզվի համատարած ներկայությունն Ուրարտուում, գոնե Գ. Ջահուկյանի աշխատություններից հետո, կասկած չի հարուցում: Նույնիսկ Ի. Դյակոնովը, ըստ որի հայերենը Հայկական լեռնաշխարհում հայտնվել է միայն մ.թ.ա. XII դ., գտնում էր, որ ուրարտերենը կարևոր փոխառություններ է կատարել հայերենից և որ հայերը կազմել են Ուրարտուի զինվորական դասը[108]: Ուրարտուում և հարակից տարածքներում հնում խոսել են ևս երեք խմբի հնդեվրոպական՝ անատոլիական, հնդիրանական և բալկանյան (լեզվական առումով) լեզուներով:

Վերևի քննությունը ցույց է տալիս, որ ուրարտական մեծ աստվածները ծագումով հնդեվրոպական էին: Հաշվի առնելով դիցանունների՝ հեշտությամբ լեզվից լեզու փոխառվելը, առավել կարևոր է այն հանգամանքը, որ մ.թ.ա. IX դ. վերջում այս և մյուս աստվածներին որպես համակարգ միավորող և պետական դիցարանի մշակված կառույցը ստեղծող աստվածաբանական միտքը հնդեվրոպական էր:

Վերջին բացահայտումների և վերլուծությունների հիման վրա նորովի է ներկայանում Ուրարտուի կազմավորման ընթացքը: Ուրարտուի կենտրոնական տարածքները և հատկապես Վանի շրջանը մ.թ.ա. XIII-IX դդ. բնութագրվում են բնակավայրերի, և այսպիսով՝ նստակյաց բնակչության համարյա իսպառ բացակայությամբ. այս հողերը բնակեցվել են ուրարտական արքաների կողմից: Ոչ մի հիմք չկա Հայկական լեռնաշխարհի հարավի մ.թ.ա. Ուրուատրի տեղանունը (Ուրարտուի նախատիպը) և ոչ էլ Խալդի դիցանունը էթնիկ «ուրարտական» համարելու: Սարդուրիի դինաստիան ծագում է, ամենայն հավանականությամբ, հարավից, ներկայիս Ռևանդուզի շրջանից, իսկ Խալդիի պաշտամունքը մտցվել և դիցարանը կանոնակարգվել է նրա որդի Իշպուինիի ժամանակ: Ուրարտական կենտրոնացված պետությունը, կրոնը, գիրը և պետության մյուս ատրիբուտները ստեղծողները, այլ կերպ ասած, պետության քրմական և ռազմական վերնախավը, եղել է չափազանց փոքրաթիվ մի ղանգված[109]:

---

108 I. M. D i a k o n o f f. First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia – "Annual of Armenian Linguistics". Vol. 13, 1992, p. 52–53.

109 P. Z i m a n s k y. Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu – In: "Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language family". Journal of Indo-European Studies Monograph Series, № 38. Washington D.C. 2001, pp. 15-27. Պ. Զիմանսկին անում է մի հետաքրքիր համեմատություն՝ որպես շատ փոքրաքանակ վերնախավի կողմից ստեղծված մեծ ու կենտրոնացված պետության օրինակ բերում է ինկերի կայսրությունը: Պետք է ասել, որ այս մոտեցումը որոշակիորեն համահունչ է Ս. Հմայակյանի վերջին աշխատություններին. տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Իշպուինե և Մինուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի ձևավորումը.– Հայաստանի Հանրապետությունում 1991-1992թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան՝ նվիրված Գ. Ա. Տիրացյանի հիշատակին. Երևան, 1994, էջ 18-22. Ն ո ւ յ ն ի՝ Իշպուինի և Մինուա արքաների ռազմական բարեփոխումների շուրջ. Ազգ, պետություն, բանակ. Երևան, 1998, էջ 72-77:

Խուռիական ցեղերը մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջից անցել են Հյուսիսային Միջագետք և Սիրիա, ապա ստեղծել իրենց պետությունները մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակում: Նրանց վերնախավում նշանակալի է եղել հնդարիական տարրի դերը, և, նույնիսկ դարեր անց, օրինակ, Միտաննիում, բոլոր արքաները կրում էին ոչ խուռիական գահանուններ, որոնց գոնե մի մասը պարզորոշ հնդարիական ծագման: Արդեն երկրորդ հազարամյակի սկզբից, խուռիական գերագույն աստված դարձած Թեշուբի հնդեվրոպական, բայց ոչ հնդիրանական անունը ցույց է տալիս, որ խուռիական ցեղերը հնուց ի վեր կրել են գոնե նաև մեկ այլ հնդեվրոպական ազդեցություն:

Աշխարհի բնակչության մի նշանակալի մասը խոսում է հնդեվրոպական լեզուներով, որոնք ամենուրեք սկզբնապես կազմել են իրենց երկրների բնակչության տիրող վերնախավը: Ըստ XX դ. առաջին տասնամյակների արևմայան ուրարտագիտության առաջատար Կ. Լեման-Հաուպտի և նրա համախոհների ու հետևորդների՝ Ուրարտուի իշխող տարրը հնդեվրոպական էր՝ ծագմամբ և մշակույթով կապված արևմտյան Փոքր Ասիայի, հատկապես Լյուկիայի, ապա նաև Բալկանների՝ Հունաստանի հետ, որոշակի ընդհանրություններ ունենալով նաև հին կրետեական և էտրուսկյան մշակույթներում. նրանց հետ պետք է որ կապված լինեին հին հույն հեղինակների հիշատակած խալդայները: Պ. Կրեչմերը, ապա և Ռ. Այսլերը ցույց էին տվել ուրարտական անունների որոշ արևմտյան զուգահեռներ[110]: Այս դրույթները մերժվեցին խորհրդային ուրարտագետների նոր դպրոցի կողմից[111], որը նոր, շատ ավելի բարձր մակարդակի հասցրեց Ուրարտուի ուսումնասիրությունը, այնպես որ հետագայում նրան սկսեց հետևել նաև արևմտյան գիտությունը:

Արդի գիտության տվյալների լույսի տակ Լեման-Հաուպտի տեսության քննադատության մի շարք կետեր անընդունելի են, բայց հնարավոր չէ ընդունել նաև անցյալ դարի առաջին կեսի արևմտյան հեղինակների շատ մտքեր: Ուղղակի պետք է արժանին մատուցել Կ. Լեման-Հաուպտին և նրա գաղափարակիցներին, որոնք արդեն XX դարի սկզբին մի շարք ճիշտ դրույթների էին հանգել:

Վերևի քննությունը շատ առումներով համահունչ է Կ. Լեման-Հաուպտի գաղափարներին (հմմտ. Թեյշեբայի ու Թեսևսի, Խալդիի ու խալդայների առնչությունների վերաբերյալ ասվածը և այլն): Այստեղ, հաշվի առնելով նաև այլ հանգամանքներ և առանց մանրամասնությունների մեջ խորանալու, հնարավոր է ձևակերպել մի տեսակետ, որը որոշ չափով վերադարձ է դեպի Կ. Լեման-Հաուպտի և Պ. Կրեչմերի դրույթները, դրանց մի նորացված տարբերակը: Ուրարտուի իշխող էթնիկական տարրը՝ վերնախա-

---

110 K. F. Lehmann-Haupt. Նշվ. աշխ., գլ. XXIX et passim. ռուսերեն՝ К. Леманн-Гаупт. Вступительная лекция по истории и культуре халдов. — "Труды Тбилисского государственного университета", VI.

111 Б. Б. Пиотровский. Նշվ. աշխ., էջ 44–48, 325: Ի թիվս ճիշտ քննադատության, այստեղ, Ն. Մառի հետևությամբ, հակահնդեվրոպական դիրքերից ժխտվում է նաև պատմության մեջ ժողովուրդների միգրացիաների դերը: Իհարկե, հետագայում խորհրդային ուրարտագիտությունը ճշտեց իր մոտեցումները, բայց և այնպես, մինչև վերջ մնաց իր սկզբնական «հակամիգրացիոն» դիրքերում:

վը, ծագումով եղել է հնդեվրոպական (ավելի կոնկրետ վարկածի առաջադրումը հատուկ վերլուծություն է պահանջում): Այս տարրը Հայկական լեռնաշխարհի հարավում սիմբիոզի մեջ է եղել տեղի խուռա-ուրարտական բնակչության հետ, մոտավորապես այնպես, ինչպես մի ժամանակ հնդարիացիներն են կազմել խուռիների վերնախավը: Հետագայում այդ տարրին պատկանող արքայատոհմն իր իշխանությունը տարածել է ողջ Հայկական լեռնաշխարհի բնակչության վրա[112]:

ТРИАДА ГЛАВНЫХ БОГОВ УРАРТУ И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПРАВЯЩЕЙ ЭЛИТЫ ГОСУДАРСТВА

(К 140-летию со дня рождения К. Ф. Леманн-Гаупта)

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

Триада главных богов Урарту, состоящая из верховного бога Халди, бога грома Тейшебы и бога солнца Шивини, сравнима с индоевропейскими триадами (ср. например инд. Митра-Варуна, Индра и Ашвины; скандинав. Один, Тор, Фрейр). Халди был идентифицирован с эпическим Mher-ом, который восходит к иранскому Mithra (И. Дьяконов). Имена его жены — Варубани и Багмашту (Багбарту?) сравниваются с индийскими теонимами Варуна и Бхага (С. Амаякян). Анализ образов урартских главных богов выявляет их индоевропейское (не индоиранское) происхождение. Халди, чей постоянный эпитет был euri "владыка", можно возвести к индоевропейскому *wal-dh- "владыка". Тейшеба и его хурритское соответствие Тешшуп изображались с топором в руках и могут быть этимологизированы как индоевропейское *tek's- + * ep-/op- "держатель топора". Шивини имеет анатолийское происхождение, ср. хеттск. siuna- "бог" (В. Иванов,

112 *Ուրարտուում հնդեվրոպական տարրին կարևոր դեր են հատկացրել նաև այլ ուսումնասիրողներ: Օրինակ, վերջերս, Չ. Բըրնին, ելնելով հիմնականում Խալդիի կնոջ անվան Բագբարտու ձևից, իրանական ծագում է ենթադրել Խալդիի պաշտամունքի կենտրոն Արդինի-Մուծածիրի իշխանական տան համար և այսպիսով մեծ դեր վերագրել իրանցիներին Ուրարտուում. տե՛ս* C h. B u r n y. The God Haldi and the Urartian State. Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbors. Ankara 1993, p. 108-109 *(նման վարկածներ առաջադրվել են նաև անցյալում): Իրականում, ինչպես նույն դիցուհու* Uarubani *(= միտաննիական՝* Uruana-) *անունն է մատնանշում, այստեղ մենք գործ ունենք «միջագետքյան արիացիների» հնդարիականին մոտ լեզվի հետ՝ Վարունային զուգահեռ դիցանուն չի պահպանվել իրանական ավանդույթում, որտեղ այդ աստծուն փոխարինում է Ահուրա Մազդան, իսկ Բագմաշտու/Բագբարտուի առաջին տարրը համադրելի է նաև հնդ.* Bhaga *դիցանվանը: Ըստ Ի. Դյակոնովի, Միտաննիի հնդարիականին մոտ անուններով աստվածները պատկանում են արիական լեզուների երրորդ՝ քաֆիրական ճյուղին* (И. М. Д ь я к о н о в. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990, с. 103)*: Ամեն դեպքում, Ուրարտուի մեծ աստվածների անունները ակնհայտորեն իրանական կամ արիական չեն. Նույնը վերաբերում է և արքայանուններին՝ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 95–102.* A. P e t r o s y a n. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic.– „Journal of Indo-European Studies Monograph“, N42. Washington D. C. 2002, p. 179-185.

И. Дьяконов). На этой основе правящую элиту Урарту можно считать индоевропейского происхождения.

THE TRIAD OF THE PRINCIPAL GODS OF URARTU AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF THE RULING ELITE OF THE STATE

(To the 140th anniversary of K. F. LehmannHaupt's birth)

ARMEN PETROSYAN

S u m m a r y

The triad of the main gods of Urartu—the supreme god Haldi, the thunder god Teišeba, and the sun god Šiwini—may be compared with the Indo-European triads (cf. e.g. Indic Mitra-Varuna, Indra, and Aśvins; Scandinavian Odin, Thor, Freyr). Haldi was identified with the epic Mher < Mithra (I. Diakonoff). The names of his wife – Uarubani and Bagmaštu (Bagbartu?) – are compared with the Indic theonyms Varuna and Bhaga (S. Hmayakyan). The consideration of the figures of the principal gods shows their Indo-European (non-Indo-Iranian) origins. Haldi, whose constant epithet was *euri* 'lord,' may be derived from Indo-European **wal-dh-* 'ruler, lord.' Teišeba and his Hurrian counterpart Tesšup were depicted with the axes in their hands and may be etymologized as Indo-European **tek's-* + **ep-/op-* 'axe wielder.' Šiwini is of Anatolian origin, cf. Hitt. *siuna-* 'god' (V. Ivanov, I. Diakonoff). On this basis the ruling elite of Urartu may be regarded as of Indo-European origin.

Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ. Պատմաբանասիրական հանդես 2003, 2, 189-224: http://hpj.asj-oa.am/3970/

ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ՀԱՐՑԵՐ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՏՎՅԱԼՆԵՐԻ ՔՆՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՍԻ ՏԱԿ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հայոց ազգածագման (էթնոգենեզի) վերաբերյալ նշանակալի ինֆորմացիա են պարունակում Խորենացու և Սեբեոսի Անանունի մոտ պահպանված ազգածին (էթնոգոնիկ) ավանդությունները: Այդօրինակ ավանդությունները ամենուրեք առասպելականացած են և հաճախ կապվում են աստվածների, կիսաստվածների, առասպելական անվանադիր նախնիների (էպոնիմների) ու տոտեմների հետ: Ազգածագման ավանդություններն իրականում վերաբերում են որևէ լեզվով խոսող հանրություններին, այսինքն՝ լեզվածագմանը (գլոտտոգենեզ), իսկ ժողովրդի ծագումն ու ձևավորումն ազգաբանական-ազգագրական (էթնոլոգիական) պրոցեսներ են: Ըստ այդմ, ազգածին ավանդությունները պետք է դիտվեն, նախ և առաջ, առասպելաբանական, լեզվաբանական և ազգաբանական դիտանկյուններից: Հետո միայն կարելի է փորձել մոտենալ այն պատմական կորիզին, որ պարունակում են դրանք:

1. Առասպելաստեղծ մտածողության մեջ ամեն մի արարում կրկնում է նախնական տիեզերածին գործողությունը՝ ժամանակի սկզբում տեղի ունեցած աշխարհի արարումը[1]*: Հաջորդ բոլոր առասպելական և իրական երևույթները կրկնում են իրենց համար որպես սրբազան նախադեպ ծառայող արարչագործությունը և դրա արդյունքում ստեղծված երևույթները: Արարումը հաճախ ներկայացվում է որպես մեծ աստծու հաղթանակ քաոսային ուժերը խորհրդանշող հրեշի կամ համադրելի մի կերպարի դեմ (առաջին զոհաբերություն), որի մարմնի մասերից էլ ստեղծվում է տիեզերքի կառույցը: Մարդածնությունը և ազգածնությունը սերտորեն կապված են տիեզերածնության հետ՝ դրանք տիեզերածնության մասնավոր դրսևորումներն են (մարդն իրենից ներկայացնում է միկրոկոսմոսը, իսկ հասարակությունը՝ մեզոկոսմոսը. առասպելներում հաճախ հասարակության դասերը ևս ստեղծվում են առաջին զոհի մարմնի մասերից)*[2]*: Հայոց մեջ ոչ միայն հայ ժողովրդի, այլև տիեզերքի և ժամանակի ծագումը պետք է որ կապվեին նախահայր Հայկի և առաջին հայկյանների հետ, որոնց ավանդությունները ակնհայտ տիեզերածին տարրեր են պարունակում (Հայաստանն ինքը, նրա լեռները, գետերը, նահանգները, ապա և ամիսներն ու ժամերը կոչվել են նրանց անուններով, այսինքն համարվել են սկիզբ առած նրանցից):*

---

[1] M. E l i a d e. Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return. New York, 1959, p. 18.

[2] *Տե՛ս օրինակ* B. L i n c o l n. Myth, Cosmos, and Society. Cambridge (Massachusetts), London, 1986, p. 141 ff.:

Հնդեվրոպական ավանդույթներում մեծ տեղ են զբաղեցնում ամպրոպային առասպելները, որոնց համաձայն, ամպրոպի աստվածը հաղթում է իր հակառակորդին՝ օձ-վիշապին, կամ հակառակորդին փոխարինած և նրա հատկանիշները կրող իր իսկ կնոջը կամ որդուն: Այդ հաղթանակից հետո հայտնվում է ջուրը (անձրև է դալիս, գետեր են սկիզբ առնում): Այս առասպելների նախատիպը, իր կարևորության պատճառով, կոչվել է «հիմնական առասպել»: Այն ակնհայտ տիեզերածին առասպել է, որի ընթացքում սպանվում է առաջնազոհ կերպարը և ձևավորվում աշխարհը: Ըստ այդմ, ամեն մի պայքար ու արարչագործություն, այդ թվում և ժողովրդի ծագում-արարումը կարող է ընկալվել որպես ամպրոպի աստծու կռվի և նրա հակառակորդի մարմնից նոր աշխարհի ձևավորման կրկնություն[3]:

Սա՝ տիեզերաբանական (այստեղ՝ առասպելաբանական) տեսանկյունից. հասարակագիտական (այստեղ՝ ազգագրական) տեսանկյունից՝ այս առասպելները և սրանց հերոսների հարաբերությունները մարդկային հասարակության հարաբերությունների երկնային արտացոլումներ են: Այս համատեքստում ամպրոպի աստվածը հանդես է գալիս որպես ռազմական սկզբունքի կրող, երկրային ռազմիկների երկնային մարմնավորում և առաջնորդ (ըստ Ժ. Դյումեզիլի տերմինաբանության՝ երկրորդ ֆունկցիայի աստված): Հնդեվրոպական հասարակություններում էական դեր են կատարել սովորաբար դերմանական Männerbund տերմինով կոչվող, իրենց աստծու և իրար հետ երդումով կապված պատանի որսորդ-ռազմիկների ծիսական հրոսակախմբերը: Սրանց առասպելաբանական արտացոլումներն են, օրինակ, հնդկական Ռուդրայի և Ինդրայի հետևորդ ռուդրաները և մարուտները, սկանդինավյան Օդինի անդրաշխարհիկ զորքը՝ էյնհերիները, իռլանդական Ֆիննի որսորդ-ռազմիկների խումբը՝ ֆիանան և այլն[4]:

Männerbund-ի աստվածը, տարբեր ավանդույթներում և տարբեր իրադրություններում, կարող է համադրվել, նույնիսկ նույնացվել ամպրոպի աստծուն, կամ՝ ընդհակառակը, հակադրվել նրան: Ամպրոպի աստվածը հաճախ հանդես է գալիս որպես գերագույն աստված (հին հնդկական, հունական, լատինական, սլավոնական, բալթիկ դիցարաններ). այլ դեպքերում

[3] Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» վերաբերյալ տե՛ս հատկապես В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. Մարդու և ժողովրդի ծագման ու նոր երկրների հիմնման վերաբերյալ ամպրոպային առասպելի համատեքստում՝ G. Nagy. Greek Mythology and Poetics. Ithaca, London, 1990, p. 181-201. И. М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990, էջ 98:

[4] Հնդեվրոպական Mannerbund-ին հիմնարար աշխատություններ են նվիրել Օ. Հյոֆլերը, Ս. Վիկանդերը, Գ. Վիդենդրենը, Ք. ՄքՔոնը և այլոք, սրանք, ցավոք, չկան Հայաստանի գրադարաններում: Վերջին կարևոր աշխատությունն է՝ K. Kershaw. The One-eyed God: Odin and (Indo-) Germanic Mannerbünde.– "Journal of Indo-European Studies Monograph", № 36, Washington D.C. 2001. Mannerbund-ի աստվածներ են համարվում, օրինակ, գերմ. Վոդանը (իսլանդ. Օդին), հնդ. Ռուդրան (որի հինդուիստական ժառանգն է Շիվան), իրան. Միթրան, սլավ. Սվանտովիտը, հուն. Ապոլոնը, լատ. Մարսը, տե՛ս K. Kershaw. Նշվ. աշխ., էջ 180–194:

Mannerbund-ի աստվածն է գարձել գերագույն և կենտրոնական կերպար (Նոր հնդկական հինդուիստական, գերմանական դիցարաններ)[5]:

2. Ըստ ավանդության, բաբելոնյան աշտարակաշինությունից հետո, Հայկ դյուցազնը, չկամենալով հնազանդվել բռնակալ Բելին (նույնացված աստվածաշնչյան Նեբրովթին), ելնում է Բաբելոնից և իր «աղխով» (ցեղով) դնում է հյուսիս «յերկիրն Արարադայ», ապա, ի վերջո, հաստատվում Վանա լճի հյուսիսում (Խորենացի Ա.ժ, Սեբեոս Ա): Բելն իր հսկայական զորքով հարձակվում է Հայկի վրա, բայց սպանվում է: Հայկի բնակեցրած երկիրը նրա անունով կոչվում է Հայք:

Հայկի աղխը ներկայացվում է որպես մի հսկայական նահապետական ընտանիք. այն ընդգրկում էր նրա որդիներին, դուստրերին ու նրանց ժառանգներին, մոտ երեք հարյուր այր: Սրա հետ համեմատելի է մինչև XIX դ. պահպանված հայ նահապետական ընտանիքը, որը կոչվում էր սովորաբար ազգ: Այն ներառում էր նահապետի հաճախ վեց-յոթ, հազվադեպ ութ սերունդը. ընդ որում, ազգը կոչվում էր նահապետի անունով[6]: Միևնույն ժամանակ, ազգ նշանակում է «ցեղ, ժողովուրդ». նույն նշանակությունն ունեն նահապետական ընտանիքի համար կիրառվող մյուս տերմինները (ցեղ, տուն և այլն):

Լեզվաբանական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հնդեվրոպական ընտանեկան ազգակցության տերմինները լավագույնս պահպանվել են հայերենում, ուր բացակայում է դրանցից միայն մեկը (*nepot-), իսկ մյուս լեզուները կորցրել են ավելի շատ տերմիններ. սա չափազանց հատկանշական է, քանի որ հայերենը ոչ արխաիկ, և ոչ էլ պահպանողական լեզու է և կորցրել է իր հնդեվրոպական բառապաշարի մի նշանակալի մասը: Ըստ այդմ, հայերը պետք է որ լավագույնս պահպանած լինեին հնագույն նահապետական ընտանիքը[7]:

---

[5] Հայոց ազգածագման ավանդության վերաբերյալ համեմատական առասպելաբանության համատեքստում տե՛ս S. Ahyan. Les debuts de l'istoire d'Armenie et les trois fonctions indo-europeennes.– "Revue de l'histoire de religion" CIC-3. G. Dumézil. Le roman des jumeaux, P. 1992, p. 133 seq. Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանական համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան 1997. (այսուհետև` Արամի առասպելը...) : A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic.– "Journal of Indo-European Studies Monograph", № 42, Washington D.C. 2002. А. Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002. Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000:

[6] Э. Т. Карапетян. Родственная группа "азг" у армян. Ереван, 1966, с. 25. Հայկի աղխի, որպես նահապետական ընտանիքի վերաբերյալ տե՛ս և Э. Т. Карапетян. Армянская семейная община. Ереван, 1958, с. 43-44:

[7] G. Bonfante. The Armenian Family Terminology.– Միջազգային հայերենագիտական գիտաժողով. Զեկուցումներ. Երևան 1984, էջ 29: Կարծիք կա, որ հայ. աղխը խուռաուրարտական փոխառություն է (И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 77, прим. 7; М. Л. Хачикян. Хурритский и урартский языки. Ереван, 1985, с. 55), որը վիճարկվում է, տե՛ս Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան, 1987, էջ 425, 486: Ինչևէ, աղխ, աղախին, ծառայ տերմիններն ուշ, ստրկատիրական դարաշրջանի տերմիններ են (որոնք, ընդ որում, բնիկ և միջին իրանական հոմանիշներ ունեն հայերենում, տե՛ս Գ. Ջահուկյան. նշվ. աշխ., էջ 390, 400) և չեն կարող բնորոշել հնագույն հայկական նահապետական ընտանիքը. մյուս կողմից, Հայկի աղխը կարող է հայ-խուռաուրարտական կապեր մատնանշել:

Այս համատեքստում Հայկի աղխը նահապետական ընտանիք-ազգի առաջին, առասպելաբանական նախատիպն է (հատկանշական է նաև, որ «աղգածին արք» են համարվել միայն Հայկի առաջին յոթ սերունդների այրերը, մինչև Արա Գեղեցիկ, որոնք, ըստ Սեբեոսի Անանունի, ծնվել էին Բաբելոնում և Հայկի հետ միասին գաղթել Հայաստան)։ Հայկի անունը պետք է դառնար անվանումը նրա ազգ-ընտանիքի, որը նախնական բջիջն էր հետագա նույնանուն ազգ-ժողովրդի։ Խորհրդանշական է նաև Հայկի աղխի այրերի թիվը՝ երեք հարյուր (Խորենացի Ա.ժ), որը կարող է մեկնաբանվել ըստ հնդեվրոպական զուգահեռների, հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» համատեքստում[8]։

3. Սեբեոսի Անանունի տարբերակում Բելն առաջարկում է Հայկին իզուր չսպանվել իր մանուկների կողմից, այլ անցնել իր մոտ ծառայության որպես որսորդ մանուկների ղեկավար՝ «մի անկցիս ի ձեռս մանկտւոյ իմոյ և մեռանիցիս. այլ եկ ի ձեռս իմ, և կեաց ի տան իմում խաղաղութեամբ, ունելով ի գործս զմանկունս ի տան իմոյ զորսականս»։ Հայկը պատասխանում է՝ «շուն ես դու և յերամակէ շանց դու և ժողովուրդ քո», ապա և իր «լայնալիճ» աղեղի «երեքթևեան» նետով սպանում Բելին (Սեբեոս Ա, Թովմա Արծրունի Ա. բ, Խորենացի Ա. ժա)։

Հայկը, որն այս դրվագում շուն է անվանում իր հակառակորդին ու սպանում նրան, կարող է համադրվել հնդեվրոպական «շուն սպանող» հերոսի հետ։ Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այս «շուն սպանողը» եղել է Mannerbund-ի՝ գայլի հատկանիշներով բնութագրվող ռազմի աստվածը, որին շներ էին զոհաբերվում[9]։ Հայոց մեջ Հայկի անունով են կոչվել Մարս մոլորակը և Օրիոն համաստեղությունը[10]։ Հին աշխարհում ամենուրեք, միջագետքյան ազդեցությամբ, Մարս մոլորակը կապվել է պատերազմի աստծու հետ (աքադ. Ներգալ, հուն. Արես, լատ. Մարս, միջին պրսկ. Վարհրան)։ Հայկ-Օրիոն համադրության համար էական է, որ այդ համաս-

---

[8] Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 62-63. Հմմտ. լատ. tribus «ցեղ» («երեք» արմատից), պոլիսի քաղաքացիների երեք տոհմերի բաժանման հունական (դորիական) մոդելը, Հռոմի բնակչության նախնական երեք հարյուրյակները, կոչված երեք էպոնիմների անուններով և այլն, տե՛ս G. D u m é z i l. Mythes et dieux des indo-européens. Textes reunis et presantes par Herve Coutau-Bégarie. Paris, 1992, p. 87-92: Հատկանշական է, որ Mannerbund-ի անդամները ևս հանդես են գալիս երեքի բազմապատիկ փոքր խմբերով, իսկ մեծ խմբերում՝ հիսուն, հաճախ՝ երեք հիսնյակ, երբեմն՝ երեք հարյուրյակ, տե՛ս K. K e r s h a w. Նշվ. աշխ., էջ 116, 126–128. П. В и д а л ь - Н а к е. Возвращение к черному охотнику.— „Вестник древней истории", 1989, № 4, с. 25-26. Հայկի երեք հարյուր այրերի վերաբերյալ պատմական համատեքստում տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում.— «Պատմաբանասիրական հանդես» (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 1992, № 1, էջ 127:

[9] Այս առթիվ տե՛ս O. M a s s o n. Les fragments du poet Hipponax. New York, London, 1987, p. 106; В. В. И в а н о в. Древнебалканский и общеиндоевропейский миф о герое-убийце пса и евразийские параллели. Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянскиие параллели. М., 1977, с. 188 сл.; K. K e r s h a w. Նշվ. աշխ., էջ 133–134, ն. 2, 246: Հայկի՝ որպես «շուն սպանողի» վերաբերյալ՝ Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Թուխ մանուկ. Հնագույն ակունքները.— Թուխ մանուկ. Երևան, 2001, էջ 21–22: А. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 44–46:

[10] Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց. Վենետիկ, 1895, էջ 119 հտն., 124. :

տեղությունը կապվել է որսորդության առասպելի հետ նաև այլուր[11] (տես նաև ստորև):

Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս բացահայտել Հայկ անվան ստուգաբանությունը: Հայկը և Բել-Նեբրովթը հանդես են գալիս որպես երկու մրցակցող աշխարհների՝ Հայքի և Բաբելոնի էպոնիմներ և, կարելի է ասել, որոշ չափով սիմետրիկ կերպարներ են[12]: Բել անունը ծագում է սեմական b'l «տեր» արմատից, որը հայտնի է որպես մեծ աստվածների (Էնլիլ, Մարդուկ, Աշշուր) կոչում և դիցանունների բաղադրիչ (Բալու, Բա'ալշամեմ, Յարիխբոլ, Մալաքբել և այլն)[13]: Սա ցույց է տալիս Հայկի անվան կապը հնդեվրոպական *poti- «տեր, ամուսին, նահապետ» տերմինի հետ (բնորոշ նվազական -իկ ածանցով, հմմտ. Հայկի որդու՝ նմանատիպ նվազական ածանցով կազմված Արամանեակ/Արամենակ անունը, ապա և Աստղիկ դիցանունը): Այս ստուգաբանությունը հաստատում է բրբռ. հայ «ամուսին» (այսինքն՝ «ընտանիքի գլխավոր», հմմտ. հատկապես մեր հայը արտահայտությունը) տերմինը՝ Հայկը հայոց առաջին, դիցաբանական նահապետն էր, որի կերպարը և կոչումը պետք է կրկնեին իրական նահապետները. ընդ որում, Հայկի մակդիր նահապետ տերմինի երկրորդ բաղադրիչը միևնույն հնդեվրոպական արմատի իրանական ժառանգն է (հմմտ. նաև *dems- pot- «տան տեր» և *wik'- pot- «կլանի, համայնքի պետ»): Ըստ այդմ, Հայկը կարող է դիտվել որպես հնագույն աստվածների նահապետի պատմականացած տարբերակը (Հայկի ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս նաև ստորև):

Որոշ առումներով Հայկի լավագույն հնդեվրոպական զուգահեռն է հնդկական ռազմիկ և որսորդ աստված նետաձիգ Ռուդրան, իր վայրի, սարսափազդու Männerbund-ի՝ ռուդրաների հայրն ու առաջնորդը: Հնդկաստանում Օրիոն համաստեղությունն անձնավորվում է որպես արարիչ աստված Պրաջապատի, եղջերուի տեսքով, որին նետահարում է Ռուդրան «եռամաս նետով» (isus trikanda՝ Օրիոնի գոտու երեք աստղերն են. հատկանշական է, որ դրանք հայոց մեջ կոչվում են Շամփուրք): Ռուդրայի բնութագրական մակդիրների (ganapati, vratapati, bhutapati, pasupati, grhapati, sthapati, sabhapati), ինչպես և Prajapati անվան երկրորդ մասերը հանգում են հնդեվրոպական *poti-ին[14]:

---

[11] Օրինակ, Հնդկաստանում այս համաստեղությունը կապվում է որսորդ Ռուդրայի և Պրաջապատիի, իսկ ուշ հրեական ավանդույթում «զորավոր որսորդ» Նեբրովթի հետ. Հունական Օրիոնն էլ մի հսկա որսորդ էր, որին Բեոտիայում Կանդաոն «Շուն խեղդող» էին անվանում. տե՛ս R. H. A l l e n. Star Myths: Their Lore and Meaning. New York, 1963, p. 303 ff., 309-310:

[12] Հայ ազգածին նահապետների և նրանց հակառակորդների կերպարային համապատասխանության վերաբերյալ տե՛ս S. A h y a n. Նշվ. աշխ., էջ 270–271. G. D u m e z i l. Նշվ. աշխ., էջ 133 հտն.: Պետք է նկատել, որ մյուս կողմից, Բելը, որպես հակառակորդ, համապատասխանում է «հիմնական առասպելի» օձ-վիշապին:

[13] Տե՛ս օրինակ Мифы народов мира. Т. 1, М., 1980, с. 116:

[14] Օրիոն-Պրաջապատի համաստեղության վերաբերյալ տե՛ս R. H. A l l e n. Նշվ. աշխ., էջ 309–310; J. F o n t e n r o s e. Orion: the Myth of the Hunter and the Huntress. Berkeley, Los Angeles, London, 1981, p. 239–240. Э. Н. Т е м к и н, В. Г. Э р м а н. Мифы древней Индии. М., 1985, с. 16-18, 276 – 277. Ռուդրայի վերաբերյալ՝ K. K e r - s h a w. Նշվ. աշխ., էջ 210–213, 242–244, 252:

4.Հայկի վեցերորդ սերնդի զարմն էր Արամը, որը կատարում է բազմաթիվ սխրագործություններ, հաղթում երեք հզոր հակառակորդների և լայնացնում Հայաստանի սահմանները բոլոր ուղղություններով (Խորենացի Ա.ժգ, Սեբեոս Ա): Նրա անունով այլ ազգերը Հայք երկիրը կոչում են Արմենիա և նման ձևերով (Սեբեոսի մոտ այս դերը կարծես թե վերագրվում է Հայկի որդի Արամենակին[15]): Որպես հայոց էպոնիմներ, Հայկի և Արամի կերպարները, կարելի է ասել, որ որոշակիորեն համադրելի են՝ Մ. Աբեղյանի արտահայտությամբ Արամը «Հայկի մի երկրորդ տիպարն է»[16]:

Արամն ընդարձակում և այդպիսով վերստեղծում է Հայաստանը հինգ բյուր երիտասարդների («նորատիք») գլուխ անցած (Խորենացի): Արամի առավել ակնհայտ անվանաբանական զուգահեռներն են հնդկական Ռամա անունով հերոսները (հայերենում բառը չի կարող սկսվել r-ով և նախաձայն a-ն հավելում է): Rama-ն հին հնդկերենում նշանակում է «սև, թուխ» (հնդեվրոպական *rē-mo-/*rō-mo-. Արամի հնարավոր նախաձևն է *rHmo-/a) և առասպելաբանության մեջ էլ Ռամաներից առաջինը՝ Պարաշուռաման, Հնդկաստանի հարավը «արիականացնող» հերոսը, հանդես է գալիս որպես «սև, թուխ» կերպար, որը հաղթում է «սպիտակ, փայլուն» Արջունային (Մահաբհարատա 3.115-116): Քննությունը ցույց է տալիս, որ Արամը ամպրոպի աստծու մի վիպականացած և պատմականացած տարբերակն է, խուռիական Թեշուբի և էպոսի Սանասարի համապատասխանությունը[17]: Հատկանշական է, որ հնդկական Ռամա անունով ամենանշանավոր հերոսը ևս ամպրոպի աստված Ինդրայի վիպականացած մի տարբերակն է[18]:

5. Բելը հասուն այրերի առաջնորդ և անկախ ցեղապետ Հայկին իր մոտ «մանկունք որսականք»-ի առաջնորդի պաշտոն է առաջարկում: Այդ կարգավիճակը, որը ստորացուցիչ էր Հայկի համար, միանգամայն համապատասխանում է Արամի «նորատի» զորքի առաջնորդի կերպարին: Արամի «սև, թուխ» ստուգաբանության, նրա «նորատի» զորքի և Հայկի «մանկունքի» համադրությունը մեզ բերում է հայոց ավանդական «թուխ մանուկի» կերպարին: «Թուխ մանուկը» քրիստոնեական սրբավայր ուխտատեղիների մի առանձին տիպ է, բայց վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այդ կոչումը սկզբնապես պետք է վերաբերեր Mannerbund-ի անդամներին[19]:

Ըստ Ա. Այդինյանի, թուխ տերմինը ստուգաբանորեն առնչվում է թխելու հետ[20]: Վերջինս էլ, բացի ակնհայտ հաց թխելուց, ըստ Նոր հայկազյան

---

[15] Գ. Սարգսյան. Հատուկ անունների ստուգաբանությունը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ.– ՊԲՀ, 1998, № 1-2, էջ 123: Թվում է թե Արամենակն այստեղ իրենում միավորել է նաև Արամի կերպարը:

[16] Մ. Աբեղյան. Երկեր. հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 55:

[17] Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը..., էջ 12 հմն. առասպելական Արամի և Ուրարտուի առաջին արքա Արամուի (կարդալ Aramo) անունների կապի վերաբերյալ էջ 132-133, տե՛ս և А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 47–49, 78–79:

[18] J. Puhvel. Comparative Mythology. Baltimore. London, 1987, p. 92-93.

[19] Այս առթիվ տե՛ս Ա. Մնացականյան. «Թուխ մանուկ» հուշարձանների մասին.– ՊԲՀ, 1976, № 2, էջ 193-195, ապա և.– Թուխ մանուկ, ուր ի մի են բերված թուխ մանուկի վերաբերյալ եղած աշխատությունները:

[20] Ա. Այդինյան. Մորի-մորենի բառի ծիսաառասպելաբանական հնարավոր առնչությունների արտացոլումը հայ միջնադարյան գրական և բանահյուսական աղբյուր-

բառարանի, նշանակում է «ջեռուցանել և հասունացուցանել որպես հաւու վձուս» (հմմտ. «ի թուխս նստել»), և բերվում են օրինակներ «կաքաւն... թխեալ զձագ հանէ», «ագռաւն զգձագն թխէ» և այլն: Այսպիսով, թուխը կարող է մեկնաբանվել որպես «ջերմային մշակման հետևանքով եփված-հասունացած», «այրված, մրոտված, ածխացած-սևացած»[21]:

Ընդհանրապես, պատանիների նվիրագործության (ինիցիացիա) ծեսերը իմաստավորվում են որպես մահ այց անդրաշխարհ և հետագա վերածնունդ նոր, ավելի բարձր հասարակական դիրքով, որի հետևանքով նրանք հասուն այրերի ցեղի լիիրավ անդամի կարգավիճակ և ամուսնանալու իրավունք էին ստանում: Կարևոր դեր են կատարել ջերմային, կրակի հետ կապված փորձությունները (ընդ որում, որոշ ծեսերի ժամանակ նվիրագործյալները նույնիսկ վտանգավոր այրվածքներ են ստացել)[22]: Այդօրինակ ծեսերն էական են եղել հնդեվրոպական ռազմիկի նվիրագործության ժամանակ[23]. դրանց հետքերը պահպանվել են նաև հայկական ազգագրական նյութում[24]:

Հերոսի վառարանում հացի նման թխվել-եփվելու բանահյուսական մոտիվը, որպես նվիրագործության համապատասխան ծեսի արձագանք, տարածված է հատկապես հեքիաթներում, որտեղ կարևորագույն դեր ունեն նվիրագործության ծեսերի հիշողությունները: Ըստ Վ.Ն.Տոպորովի, որը քննարկել է այդ մոտիվը ռուսական բանահյուսության համատեքստում, կրակի մեջ դրվող մարգը և հացը որոշակիորեն համադրելի են իրար հետ և հանդես են գալիս որպես «մեկ մեծ գաղափարի համանուն կերպարներ»: Դրա նպատակն է պտղաբերության ու կենսունակության մեծացումը, հա-

---

ներում (ձեռագիր). Նույնի «Թուխ մանուկի» պաշտամունքի որոշ արտացոլումներ հայրեններում.– Թուխ մանուկ, էջ 46:

[21] Հ. Աճառյանը տարբերակում է երեք նույնանուն թուխ- արմատ՝ 1. «սև», 2. «հավերի ձագ հանելը», 3. «հաց եփելը» (Հայերեն արմատական բառարան. հ. 2. Երևան, 1973, էջ 203–204): Ասվածը թույլ է տալիս միավորել այս արմատները և բրբռ. թխել «ղարնելը» համարել երկրորդային զարգացում, լավաշը թոնրին ղարնելով թխելուց առաջացած: Ըստ այդմ, թուխ տերմինը կարող է հանգեցվել հնդեվրոպական *tep- «տաք» արմատին, որի *top- ձայնդարձային տարբերակի *-lo-ով ածանցյալ նախաձևից (հմմտ. ռուս. ТОПИТЬ «այրել», ТЕПЛО «տաքություն») կանոնավոր կերպով կառաջանար հայ. *թուղ- հիմքը: Հատկանշական է, որ Վանա լճի ավազանի Թուխ գետը, որի մոտ է եղել Թուխ մանուկներից մեկը (Ա. Մ ն ա ց ա կ ա ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 196), հնում կոչվել է նաև Թուղխ, որը պետք է լիներ թուխ-ի հնագույն ձևը և ակնարկում է, որ -խ-ն այստեղ աճական է: Հետագայում, թուղ-ը վերածվել է թուխ-ի նաև առասպելաբանաստեղծական լեզվի օրինաչափությունների համաձայն, միևնույն ոլորտին պատկանող ածուխ, ծուխ, մուխ բառերի ազդեցությամբ. նկատենք, որ ածուխ բառը ևս պետք է որ ծագեր ածուղ < անծող/անձող ձևերից (Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 183):

[22] Նվիրագործյալներին «այրելու», «խորովելու» և «թխելու» ծեսերի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ M. E l i a d e. Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth. New York, 1975, p. 7, 138, n. 13. В. Я. П р о п п. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, с. 98–103.

[23] Տե՛ս օրինակ, G. D u m é z i l. The Destiny of the Warrior. Chicago and London, 1970, p. 133 ff., ուր այս ծեսերը քննվում են «Վահագնի ծնունդի» առնչությամբ (այս մասին տես և ստորև). K. K e r s h a w. Նշվ. աշխ., էջ 82, 197–198: Հատկանշական է, որ առասպելաբանական տեքստերում ռազմիկին տիրող ցասումը միշտ համադրվում է ջերմության, կրակի հետ:

[24] Л. В. В а р д а н я н. Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX – начало XX вв.).– "Армянская этнография и фольклор", 12, Ереван, 1981, с. 111–112.

րությունը՝ այսինքն նոր, «ուժեղացված» կյանքի հասնելը մահվան միջոցով (այսպիսով, հիշյալ ջերմային ծեսերը կարող են համադրվել դիակիզման հետ): Միևնույն գաղափարն է ընկած «հիմնական առասպելի» հիմքում, ուր ամպրոպի աստվածը կայծակով այրում է իր հակառակորդ օձվիշապին, կամ որպես հակառակորդ հանդես եկող իր կնոջը կամ որդուն: Ընդ որում, գործողության սուբյեկտը և օբյեկտը որոշ առումներով համադրելի են[25]:

Հայ բանահյուսության մեջ անձրևաբեր/ամպրոպային սև ամպն անձնավորվում է ամպրոպի աստծու վիպական հետնորդի՝ Սանասարի և Թուխ մանուկի կերպարներով[26] (նույնը կարելի է ասել նաև հարևան հին ու նոր ժողովուրդների «սև» կերպարների վերաբերյալ)[27]: Այսինքն, Թուխ մանուկների երկնային նախատիպն ու հովանավորն էր ամպրոպի «սև» աստվածը, Սանասարի և Արամի աստվածային համապատասխանությունը, որը պետք է որ ընկալվեր որպես առաջին Թուխ մանուկ և Թուխ մանուկների առաջնորդ: Հայերին մերձավոր ազգակից հնդեվրոպական (հունական ու հնդիրանական) և հարևան կովկասյան ավանդույթներում բազում են «Թուխ մանուկի» զուգահեռները, որոնցից շատերը կապված կրակի, այրվելու հետ[28]:

---

[25] В. Н. Т о п о р о в. Индоевропейский ритуальный термин *souh-, etro- (etlo-, edhlo-)*.— "Балто-славянские исследования", 1984, М., 1986, с. 81—82; о н ж е. Заметки по похоронной обрядности (к 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского).— "Балто-славянские исследования", 1985, М., 1987, с. 13 հտն. և հեղինակի այլ աշխատությունների այդ թեմայով: Հայկական հեքիաթներում թոնրի հետ կապված նման մոտիվները տե՛ս С. А. Г у л л а к я н. Указатель мотивов армянских волшебных сказок. Ереван, 1983, с. 313.

[26] Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, էջ 414–417, Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Թուխ մանուկ..., էջ 29–30, Վ. Ա յ դ ի ն յ ա ն. «Թուխ մանուկի»..., էջ 47–49:

[27] Օրինակ, ամպրոպի աստծու խեթական ծեսերի ժամանակ սև անոթներ էին օգտագործվում և սև հաց ու սև կենդանիներ ղոհաբերվում (В. Г. А р д з и н б а. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982, с. 213-214), որը մատնանշում է այդ աստծու կապը սևի հետ: Կովկասում էլ «Սև նարթը» հանդես է գալիս որպես ամպրոպի աստծու մի անձնավորումը, տե՛ս У. Б. Д а л г а т. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах.— «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., 1969, с. 111—112.

[28] Հատկապես ուշագրավ են «կովկասյան իրանցիների»՝ օսերի բանահյուսական տվյալները: Ամպրոպի աստծու բանահյուսական հետնորդի՝ Ուացիլլա-սուրբ Եղիայի հնագույն զուգորդը երկու բարբառներով կոչվում է *Tyxost*, *Tuxwast*. Հաշվի առնելով օսական և կովկասյան ավանդույթներում հայկական ազդեցության փաստը (Ф. Х. Г у т н о в. Генеалогические предания осетин как исторический источник. Орджоникидзе, 1989, с. 7-10. Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 113. А. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 180–185. Տ. Դ ա լ ա լ յ ա ն. Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ.— ՊԲՀ 2002, № 2, էջ 210), այս անվան առաջին մասը կարելի է հանգեցնել հայ. թուխ-ին (անվան օսական մեկնաբանությունը միայն մտահայեցողական է. տես Ж. Д ю м е з и л ь. Скифы и нарты. М., 1990, с. 54): Օսական երիտասարդ կտրիճները կոչվել են saw læppū «սև տղա», իսկ էպոսի մեծ հերոս Սոսլանին խարույկի վրա այրել-շիկացնելուց հետո դարբին աստվածը կոփում է գայլի կաթում. այսինքն՝ այստեղ համատեղվում են նվիրագործության ջերմային փորձությունը և «գայլի վերածվելը» (Սոսլանի տոհմի հիմնադիրն էլ կոչվում է Ուարխագ «Գայլ». այս մասին տե՛ս В. И. А б а е в. Как можно улучшить этимологические словари.— „Этимология", 1984, М., 1986, с. 21; о н ж е. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III, М., 1979, с. 42-43, 96-97. Сказания о нартах: осе-

Այլուրեք ևս Mannerbund-ի անդամները և նրանց առասպելաբանական համապատասխանությունները կապված են «սևի, մուգ դույնի» հետ և հանդես են գալիս մրով կամ այլ նյութերով ներկված[29]: Ավելին, Արամի անվան *remo- արմատը արտացոլվել է հետևյալ ձևերում. հին անգլ. rōmig «մրոտ», հին բարձր դերմ. ramak «կեղտոտ», միջին բարձր գերմ. rām, rōm «կեղտ, մուր», հին հնդ. rama- «մուգ, սև»: Ըստ այդմ, դրա իմաստը կարող է վերականգնվել ոչ թե որպես պարզ «թուխ, սև, մուգ դույնի», այլ նաև «այրված-սևացած, մրոտ»:

6. Ըստ արդի գիտության տվյալների, վաղնջական հնդեվրոպական հասարակություններում տղան սկզբից անցնում էր զինված պատանիների կարգը և, որպես ամուրի և անհող պատանիների Mannerbund-ի անդամ, դաստիարակ-հրամանատարների ղեկավարության տակ որսորդությամբ ու ավազակությամբ, հատկապես գայլի վարքը նմանակելով, ապրում ցեղի տարածքի եզրերին, սահմանային շրջաններում: Մոտ 20 տարեկանում նա ճանաչվում էր ցեղի լիիրավ անդամ և կարող էր ընդգրկվել ավելի հեղինակավոր ռազմական միավորումների կազմում, ամուսնանալ, պահպանել իր տունը և ունեցվածքը: Ցեղի հասուն անդամները կոչվել են *Hner-, իսկ ունեցվածքը, որով նրանք տարբերակվել են պատանիներից՝ *poti- արմատներով. ցեղը բաղկացած է եղել երեք, երբեմն չորս կլանից[30]:

Արամի «Նորատի» ռազմիկները ակնհայտորեն համադրելի են պատանեկան հրոսակախմբին, մինչդեռ Հայկի ազխը հիշեցնում է ողջ եռամաս ցեղը և հասուն ռազմիկների կառույցը: Հատկանշական է, որ Հայկի հետևորդները կոչվում են այրեր (այս տերմինով նշանակվում են ամուսնացած տղամարդիկ և այն ծագած է համարվում *Hner-ից), Հայկ անունը համադրելի է *poti-ին, իսկ նրա ազխի այրերի թիվն է երեք հարյուր:

Նոր հողերի յուրացումն ու նոր բնակավայրերի հիմնումը սովորաբար կապվում է պատանեկան խմբերի հետ. ըստ բազում ավանդությունների նրանք իրենց աստվածների առաջնորդությամբ հեռանում էին իրենց տարածքներից ու հաստատվում նոր հողերում[31]: Հայաստանի հիմնադրումը վերագրվում է Հայկին ու նրա այրերին, որն այլ մեխանիզմ է ենթադրում ողջ ցեղի տեղափոխություն: Սա կարծես չի համապատասխանում հնդեվրոպական վերակազմությանը և կարող է բացատրվել Աստվածաշնչի ազդեցությամբ՝ Հայկին, ինչպես և աշխարհի բոլոր ժողովուրդների նախնի-

---

тинский эпос. Цхинвали 1981, с. 85-87. «Թուխ մանուկների» մի շարք այլ զուգահեռներ տե՛ս Ա. Պետրոսյան. «Թուխ մանուկ»..., էջ 31–38:

[29] Հնդեվրոպական (հնդկական, գերմանական, կելտական և այլ) պատանեկան ջոկատների կամ նրանցից ծագած միավորումների «թուխ» ռազմիկների վերաբերյալ տե՛ս K. Kershaw. Նշվ. աշխ., էջ 26, 27, 30, 42, 89, 185, 202, 211, 267, աղբյուրների հղմամբ: Հին հունական նվիրագործյալ պատանիների՝ որպես «սև որսորդների» վերաբերյալ՝ P. Vidal-Naquet. The Black Hunter. Baltimore, 1986, p. 106 ff.

[30] Այս վերակազմության համար տե՛ս K. McCone. Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen. Studien zum Indogermanischen Wortschatz. Insbruck, 1987, S. 101–154: Ցավոք, այս աշխատությունը անմատչելի մնաց մեզ և հղվում է ըստ J. P. Mallory, D. Q. Adams. Encyclopedia of Indo-European Culture. London, Chicago, 1997, p. 6–7, 531, 632–633:

[31] K. Kershaw. Նշվ. աշխ., էջ 133–138, 172–173: «Սև հերոսների» կողմից նոր քաղաքների հիմնման վերաբերյալ՝ А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 78–84:

ներին Բաբելոնյան աշտարակաշինության հետ կապելու մտայնությամբ և, թերևս, պատմական հանգամանքներով[32]: Պետք է հաշվի առնել, որ Հայկը միարժեք կերպար չէ. նա իրենում ներառել է մի կողմից հայր աստծու, մյուսից՝ ամպրոպի աստծու գործառույթները[33]:

Հայկի և Արամի առավել ակնառու զուգորդներն են, ինչպես տեսանք, հնդկական Ռուդրան և Ինդրան (այս համադրությունները, իհարկե, միարժեք չեն, քանի որ Հայկը ևս համադրելի է ամպրոպի աստծուն և հենց Ինդրային): Հայկի այրերը և Արամի նորատիներն էլ հիշեցնում են համապատասխանաբար Ռուդրայի հետևորդ ռուդրաներին և Ինդրայի հետևորդ մարուտներին: Վերջիններս նույնպես Ռուդրայի որդիներն են և կարող են դիտվել որպես ռուդրաների մի դասը, ավելի դրական բնութագրով: Նրանք, թեև լուսավոր/կրակե կերպարներ են, բայց պատկերվել են սև հագուստով[34] և այլ հատկանիշներով ուղղակի նույնական են Թուխ մանուկներին: Այսպես, նրանք դիցաբանական արտացոլումներն են երկրային պատանի ռազմիկների (marya-), կապված են կայծակի հետ և նրանց հիմնական գործառությունն անձրևի առաքումն է: Որպես ջերմածին էություններ նրանք կոչվել են samtapana, *tep- *«ջերմություն» արմատից[35] (հմմտ. Թուխ <* *tep- *մանուկը որպես անձրևաբեր՝ կայծակնային ամպի անձնավորում):*

7. Կրակի հետ է առնչվում հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի ռազմի և քաջության աստված Վահագնը, որի ծննդյան հիմնը հասել է մեզ Խորենացու հաղորդմամբ (Ա.լա):

Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,
Երկնէր և ծով ծիրանի.
Երկն ի ծովուն ունէր և զկարմրիկն եղեգնիկ.
Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր,
Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր,
Եւ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանեկիկ.
Նա հուր հեր ունէր,
Բոց ունէր մօրուս,
Եւ աչկունք էին արեգակունք:

Այս հիմնը, ի թիվս այլ բազմաթիվ մեկնաբանությունների, կարելի է համադրել պատանու նվիրագործության ծեսի հետ, քանզի նվիրագործությունն ամենուրեք ներկայացվել է որպես երկրորդ ծնունդ: Գլխի մազերի վերացումը նվիրագործության մշտական պահերից է. ավելին, որոշ ծեսերում նվիրագործյալների մազերն այրվում էին, որն արտահայտվել է նաև համապատասխան բանահյուսական տեքստերում[36]:

---

32 *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ.:*

33 *Հայկի՝ որպես ամպրոպի աստծու վերաբերյալ տե՛ս հատկապես* А. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 61–64, 107–115:*

34 K. K e r s h a w. *Նշվ. աշխ. էջ 202:*

35 *Մարուտների վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս* K. K e r s h a w. *Նշվ. աշխ., էջ 214, 216 :*

36 *Տե՛ս օրինակ* В. Я. П р о п п. *Նշվ. աշխ., էջ 100, 136–138 : Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. «Թուխ մանուկ»..., էջ 39 հտն.:*

Ինչպես ասվեց, առասպելաստեղծ մտածողության մեջ ամեն մի արարում կրկնում է նախնական տիեզերածին գործողությունը: Նվիրագործությունը վերարտադրում է մարդու (միկրոկոսմոս) մահը և ծնունդը՝ տիեզերաբանական համատեքստում՝ քաոսի առաջացումը և նրանից տիեզերքի (կոսմոս) ստեղծումը, իսկ Վահագնի ծննդյան հիմնը մի ակնհայտ տիեզերածին պատկեր է ներկայացնում: Այսպիսով, ռազմիկի նվիրագործությունն անցնող պատանին կարող էր համադրվել Վահագնի և նրա սիմվոլի՝ այրվող եղեգնի հետ: Նման պատկերացումներ կարելի է գտնել նաև այլ ավանդույթներում[37]*: Մյուս կողմից, Վահագնը, ինչպես և իր վիպական հաջորդներ Գիսանեն և սուրբ Կարապետը, որոնք տեղայնացվել են Վահագնի պաշտամունքի շրջանում, ակնհայտորեն պատանեկան «սև»* Mannerbund-*ի առաջնորդներ են*[38]*:*

Ց. Վահագնի հիմնի տեքստը քննարկված է որպես հնդեվրոպական բանաստեղծական արվեստի մի վառ օրինակ[39]*: Վաղուց ի վեր նկատված են այս երգի որոշ համապատասխանությունները հին հնդկական հիմների հետ: Վահագնի անունն իրանական է, հմմտ. ավեստ.* Vərəθraγna *(միջին իրան. Վարհրան, հետո՝ Բահրամ) դիցանունը, որը կիրառվել է, օրինակ, Փրկչի, սրբազան խմիչք հաոմայի, մեծ հերոս Թրաետաոնայի և նրա զենքի համար: Հին հնդկերենում այս անվան ստուգաբանական համապատասխանությունը ներկայացնող* Vṛtrahan *«Վրիտրա հրեշին սպանող» ձևը վերագրվում է հիմնականում Ինդրային, բայց նաև այն ամենին, ինչ հաղթական է՝ Ագնի, Սոմա, Սարասվատի աստվածներին և այլն: Հուր և բոց մակդիրներով բնութագրվող Վահագնի լավագույն հնդկական զուգահեռը կրակի աստված Ագնին է, իսկ հիմնի տեքստային համապատասխանության առումով՝ Ագնիի ծննդյանն առնչվող հետևյալ տողերը (Ռիգ-վեդա 10.45.1)՝*

Ագնին նախ կյանքի եկավ (այսինքն՝ ծնվեց) երկնքից,
երկրորդ անգամ մեզանից (այսինքն՝ երկրի վրա, մարդկանցից – Ա. Պ.)
եկավ Ջատավեդասը (Ագնիի մականունն է – Ա. Պ.),

---

37 *Հմմտ. օրինակ հունական Մելեագրոսի առասպելը: Գուշակել էին, որ նա կմեռնի, երբ այրվի վերջանա վառարանի կրակը, և նրա մայրը մի խանձող թաքցնելով ապահովում է իր որդու կյանքը: Սակայն հետագայում, երբ Մելեագրոսը սպանում է իր քեռիներին, մայրը կրակն է նետում խանձողը և մեռցնում որդուն (Օ վ ի դ ի ո ս. Կերպարանափոխություններ, 8. 9): Այսպիսով, խանձողը հանդես է գալիս որպես հերոսի ծիսական կրկնորդը: Ի միջի այլոց. բաց և մուգ գույներով նկարագրվող հունական հակադիր հերոսների առասպելներում էլ առաջինը հաճախ ներկայացվում է որպես կրակի գույնի, շիկակարմիր մազերով՝* Πυρρος *(*J. F o n t e n r o s e. The Cult and Myth of Pyrrus at Delphi. Berkeley, Los Angeles, 1960*), որը ստուգաբանորեն համապատասխանում է Վահագնի մազերի հուր մակդիրին: Այդպես էր կոչվում Աքիլլեսի որդին՝ Նեոպտոլեմոսը, հունական «թուխ» և «լուսավոր» հերոսների հակադրության ամենահիմնական կերպարներից մեկը, որը երբեմն համարվել է հորինողը զինված մանուկների հասունացումը խորհրդանշող* πυρριχη *պարի (*П. В и д а л ь - Н а к е. *Նշվ. աշխ., էջ 29):*

38 *Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Նշվ. աշխ. էջ 121 հհն., Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Թուխ մանուկ..., էջ 39 հտն.:*

39 В. В. И в а н о в. Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках. – „Этимология", 1967, М., 1969; о н ж е. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва/х/агну. – „Историко-филологический журнал" (далее – ИФЖ), 1983, № 4.

Երրորդ անգամ այրասիրտը ջրերում էր...[40]:

Ընդհանրապես, Ագնին կոչվում է tri-sadastha- «երեք բնակավայր ունեցող». վեդայական համատեքստում նա ծնվում է 1. երկնքում, որպես կայծակ, 2. երկրի վրա, որպես զոհաբերության կրակ և 3. ծովում, որպես արև[41]: Այս հատկանիշներով Ագնին ուղղակի նույնանում է Վահագնին, որին ուսումնասիրողները համարել են արևի, կրակի կամ ամպրոպ-կայծակի աստված (այսպիսով, Վահագնը, ինչպես Ագնին, թերևս համատեղել է այդ գործառույթները)[42]:

Մյուս կողմից, Վահագնը համադրելի է շումերական առասպելաբանության Asag (աքադ. As/sakku) հրեշին, որին Տիգրիսի ակունքներում հաղթում-սպանում է Նինուրտա աստվածը: «Լուգալ» էպոսում պատմվում է, որ Ասագը ծնվում է երկնքից (հայր) և երկրից (մայր), «որպես մի ռազմիկ, որ սարսափ չունի» (տող 28–29): Հետո ասվում է, որ նա «կրակ գցեց եղեգնուտները, արյունով ողողեց երկինքը», և «դաշտերը դարձան... կարմրավուն, ինչպես ծիրանի ներկը» (տող 178-181)[43]: Այս պատկերն այնքան բացահայտ է համապատասխանում «Վահագնի երգին», որ հատուկ մեկնաբանությունների կարիք չկա: Նշենք միայն, որ հայոց «ծիրանի ծովը» տեղայնացվել է երկնքի և երկրի միջև և այլ կերպ կոչվել է «արյուն ծով»[44], այսինքն միանգամայն համապատասխանում է շումերական «արյունով ողողված» երկնքին:

Հատկանշական է, որ և՛ Հին Միջագետքում, և՛ Հայաստանում այրվող եղեգնի բանաստեղծական պատկերն առնչվել է ռազմիկ աստվածություններ ու հերոսների հետ, որը ցույց է տալիս այդ կերպարների ընդհանուր ծագումը: Այսպես, «Համմուրաբիի օրենսգրքի» վերջաբանում ասվում է «Թող Ներգալը... այրի նրա զորքը... ինչպես ճահճի եղեգնուտի մոլեգին

[40] Բերվում է ըստ անգլերեն թարգմանության, տե՛ս The Rig Veda. Sacred Writings. V. 5, Transl. by T. H. Griffith. New York, 1992, p. 563. Համտ. Т. Я. Е л и з а р е н к о в а. Ригведа. Т. III, М., 1999. «Վահագնի երգը» բազում ակնհայտ զուգահեռներ ունի վեդայական հիմներում, որոնց մասին առաջինը և լավագույնս գրել է Մ. Էմինը, տե՛ս Н. О. Э м и н. Вахагн-Вишапакаx' армянской мифологии есть Индра-Vritrahan Ригведы. Исследования и статьи Н. О. Эмина. М., с. 82–83 (բերված առավել ակնհայտ զուգահեռները Ագնիին նվիրված հիմներից են):

[41] G. N a g y. Նշվ. աշխ., էջ 99–104.

[42] Հարցի պատմությունը և գրականությունը տե՛ս G. Y. A r e s h i a n. Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development.– "Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics". Delmar, New York, 1992, p. 7 ff.

[43] Ըստ անգլերեն թարգմանության՝ It (Asag.– A. P.) set fire to the reed-beds, bathed the sky in blood, turned it inside out; it dispersed the people there. At that moment, on that day, the fields became black potash, across the whole extent of the horizon, reddish like purple dye—truly it was so! (IV, 42-44): Բնագիրը և անգլերեն թարգմանությունը տե՛ս ինտերնետային Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. The Exploits of Ninurta: Նույն տեքստի հղված հատվածների մեկ այլ անգլերեն թարգմանություն տե՛ս J. V. K i n n i e r W i l s o n. The Rebel Lands. An Investigation into the Origins of Early Mesopotamian Mythology. London, New York, Melbourne, 1979, p. 27, 29: Ցավոք մեզ անմատչելի մնաց «Լուգալ» էպոսի ֆրանսերեն թարգմանությունը (J. V a n D i j k. Lugal ud me-lam.bi nir.gal. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, de deluge et de la Nouvelle Création I-II. Leiden 1983):

[44] Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. հ. է, Երևան, 1985, էջ 65-66:

կրակը»[45]. Ներգալի կրկնակ Էրրա աստծու մասին «Հերոսը... ամայացրեց չամբի ու եղեգնի մացառուտները և այրեց ինչպես կրակ» («Պոեմ Էրրայի մասին». բերվում է ըստ ինտերնետային անգլերեն թարգմանության): Սրանց հետ համահունչ է «Հուր բոց 'ի գնգին ելանիցէր և 'ի նշանացն, իբրև 'ի հուրն հրդեհի այնպես անցանէր ընդ գունդն որպես բոց ընդ եղեգն» (Մուշեղ Մամիկոնյանի «մոլեկան» գնդի մասին. Փավստոս Բուզանդ, Ե.ե. այստեղ ուղղակի կրկնվում են «Վահագնի երգի» պատկերը և տերմինաբանությունը): Նկատենք, որ Ներգալը նույնացվել է Հայկին, իսկ Վահագնի պաշտամունքի կենտրոն Տարոնի տերերի՝ Մուշեղի և մյուս Մամիկոնյան սպարապետների վիպականացած կերպարները ձեռք են բերել Վահագնի հատկանիշները:

Ասագը, կարելի է ասել, կրակի դեմոն է (նույնացված որպես յոթգլխանի օձ-վիշապ՝ MUS SAG IMIN. տող 134)[46]. ավելին, Նինուրտան, որը նույն էպոսում երկու անգամ «օձ» է կոչվում, կարող է դիտվել որպես կրակի մի աստված[47]: Ընդհանրապես, առասպելաբանական հակամարտություններում հակառակորդ կողմերի հատկանիշներն ու ատրիբուտները փոխանակելի են[48], այսինքն՝ այստեղ, ինչպես և Հայկի ու Բել-Նեբրովթի ավանդության մեջ, իրար են հակադրվում Հայկական լեռնաշխարհի հարավի և Միջագետքի երկու որոշակիորեն «սիմետրիկ» աստվածություններ, որոնցից հակառակորդ կողմը առավել չափով է օժտված է օձ-հրեշի հատկանիշներով:

Այս համապատասխանությունը, մի շարք այլ միջագետքյան-հնդեվրոպական նմանատիպ համընկումների հետ, կենտրոնացած Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և հարակից շրջաններում[49], հնարավորություն է տալիս այդտեղ տեղայնացնելու շումերա-հնդեվրոպական շփումները, ուր, ըստ հնագիտական տվյալների, շումերական ֆակտորիաներն ի հայտ են գալիս արդեն մ.թ.ա. չորրորդ հազարամյակից[50]:

9. Ասադին սպանելու տեղում Նինուրտան մի քարե լեռ է կառուցում, որտեղից սկիզբ է առնում Տիգրիսը: Այս վայրը պետք է տեղայնացվի Տիգրիսի վտակներից մեկի՝ Անգղ գետի (թուրք. Զիբենե-սու կամ Դիբենե-սու) թունելի շրջանում, Մեծ Հայքի Ծոփք նահանգի Անգեղ տուն գավառում,

---

[45] Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton. 1969, p. 180.

[46] J. V. Kinnier Wilson. *Նշվ. աշխ. էջ 23-30:*

[47] *Նույն տեղում, էջ 24-25, 71-76, 121-122, ծանոթ. 8:*

[48] *Այս մասին, հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի համատեքստում տե՛ս* В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах. Типологические исследования по фольклору. — "Сборник статей памяти В. Я. Проппа". М., 1975, с. 49: *Վահագնի հին հնդկական զուգորդ Ինդրայի և նրա հակառակորդ Վրիտրա հրեշի նույնական ատրիբուտների վերաբերյալ տե՛ս* E. Benveniste, E. Renou. Vrtra et Vrθragna. Etude de mythologie indoiranienne. Paris, 1934, p. 138:

[49] А. Петросян. *Նշվ. աշխ:*

[50] *Հայկական լեռնաշխարհի և Միջագետքի հնագույն կապերի վերաբերյալ, ըստ հնագիտական վկայությունների, տե՛ս մանրամասն* A. Sherratt. Echoes of the Big Bang: The Historical Context of Language Dispersal.– In: «Proceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference». Washington, 1999, p. 270 ff. *տե՛ս և* История древнего мира (под ред. Г. М. Бонгард-Левина). Т. 2. М., 1988, с. 212:

որտեղից, ըստ հին միջագետքյան պատկերացումների (գոնե ըստ ասորեստանցիների), սկիզբ էր առնում Տիգրիսը[51]:

Նշված հայկական տեղանուններն ակնհայտորեն կապված են Անգեղ դիցանվան հետ, որն Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ փոխարինում է հին միջագետքյան պատերազմի, ժանտախտի և անդրաշխարհի աստված Ներգալին (Դ Թագ. ԺԷ. 30): Բաբելոնում հրակարմիր Մարս մոլորակը, ինչպես տեսանք, կոչվել է Ներգալ, իսկ հայոց մեջ՝ Հայկ: Այսպիսով, կարելի է խոսել Ներգալ-Անգեղի և Հայկի որոշակի նույնացման մասին: Մյուս կողմից, պետք է համապատասխանություն ենթադրել Տիգրիսի ակունքի շումերական և հայկական դիցաբանական կերպարների՝ Ասագի և Անգեղ-Ներգալ-Հայկի միջև:

Կարծում են, որ աստվածաշնչյան Նեբրովթի անունը և կերպարը հանգում են, ի վերջո, Նինուրտային[52]: Ըստ այդմ, կարելի է հայկական Հայկ-Նեբրովթ առասպելական հակադրությունը համադրել շումերական Ասագ-Նինուրտա հակադրությանը: Թվում է, թե այս երկու առասպելները ծագում են նույն նախատիպից, միայն հակառակորդների դերերն են փոխված. շումերականում իրենց հարավցի պատերազմի աստվածն է հաղթում հյուսիսի կրակի դեմոնին, իսկ հայկականում հայոց նախնի (վերակազմության մեջ՝ ամպրոպի ու կրակի աստված) Հայկն է հաղթում հարավի առասպելական արքա Նեբրովթին (վերակազմության մեջ՝ Նինուրտա):

10. Հայաստանում և մերձակայքում հայ ցեղանվան հետ համադրելի բազմաթիվ անվանումներ են հանդես գալիս արդեն ամենահնագույն սեպագիր աղբյուրներում, երբեմն կապված նաև Հայաստանին բնորոշ այլ ցեղատեղանուններ հիշեցնող ձևերի հետ (տես ստորև): Ըստ այդմ, հավանական է, որ հայ ցեղանվան նախատիպը նույն հնչողությունն է ունեցել թերևս արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսերին: Կարելի է ենթադրել, որ հայ ձևը շատ հին է և միայն հետագայում է բաղարկվել վաղնջահայերենում նույն հնչողությունը ձեռք բերած *poti-ի հետ:

Մարս մոլորակն էլ իր հրակարմիր դույնի պատճառով կապվել է հուրկրակի հետ (հմմտ. հուն. Πυρόεις, հայ. Հրատ): Այդ մոլորակի միջագետքյան աստված Ներգալն իր կրկնակ Էրրայի հետ ևս, ինչպես տեսանք, առնչվում էր կրակին[53]: Հայկը, որպես «թուխ» Արամի «առաջին տիպար», սկզբնապես կարող էր նույնպես կապված լինել այրվելու գաղափարի հետ: Այս առնչությամբ հմմտ. հնդեվրոպական *Hā- (*h₂ehₓ-. առաջ վերականգնվում էր որպես *as-) «այրել, տաք լինել» արմատը, այդ ձևով պահ-

---

[51] W. H e i m p e l. The Natural History of the Tigris according to the Sumerian Literary Composition Lugal.– "Journal of Near Eastern Studies". Vol. 46, 4 (1987), p. 312.

[52] Мифы народов мира. Т. 2, М., 1982, с. 218, 222. տե՛ս և Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 141–142:

[53] Այս առնչությամբ նշենք, որ Ներգալը խեթականավանդության մեջ կապվում է Akni- աստծուն, որին համարում են փոխառված «միջագետքյան արիացիների» լեզվից, հմմտ. հնդ. Agni (թեր և դեմ կարծիքների վերաբերյալ տե՛ս օրինակ A. A r c h i. Il culto del focolare presso gli Ittiti. Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, F. XVI, 1975, p. 14, ռուսական գիտության մեջ՝ В. В. И в а н о в. Культ огня у хеттов.— "Древний мир". М., 1962, с. 272. И. М. Д ь я к о н о в. Архаические мифы Востока и Запада, с. 216): Հաշվի առնելով Ներգալի և Էրրայի կապը կրակի հետ, այս համադրությունը կարող է դիտվել որպես այդ աստվածների նույնության հիմնավորում:

պանված միայն պալայերենում՝ ha- *«տաք լինել», ասլա և տարբեր աճականներով ու ածանցներով՝ խեթ.* hassa *«օջախ, կրակի ղոհասեղան»,* has(s)- *«մոխիր», հայ. այրել «վառել», ազազել «չորացնել», աճիւն «մոխիր», ավեստ.* atar- *«կրակ», հին հնդ.* āsa *«մոխիր»,* asita *«սև, թուխ», լատ.* āra *«օջախ-ղոհասեղան»,* assus *«խորոված», հին բարձր դերմ.* asca, *անգլ.* ash *«մոխիր», իռլ.* aith *«հնոց» և այլն*[54]*: Այս համատեքստում հայ և Հայկ ձևերի համար հնարավոր է պատկերացնել* *Ha-yo-, *Ha-s-iyo-, *Ha-to-, *Ha-ti-, *Ha-tiyo- *նախաձևերը («այրող/այրված» և նման նշանակություններով):*

*Ասագի և Նինուրտայի առասպելն, ինչպես տեսանք, համադրելի է Հայկի և Բել-Ներրովթի ավանդության հետ: Ասագի նույնության հասնող ընդհանրությունները հնդկական և հայկական «հուր» աստվածների, թշնամությունը շումերական աստվածների հետ և հայաստանյան տեղայնացումը թույլ են տալիս նրա անվան համար ևս հնդեվրոպական ծագում ենթադրել *(H)a-s- արմատից: Այսինքն, հնարավոր է, որ Հայկի անունը հանգում է *(H)a-s- արմատից ծագող այն տեղական անվանը (կամ՝ անվան տարբերակին), որը Միջագետքում արտացոլվել է որպես շումեր. Ասագ, աքադ. Աս/շակկու:*

11. Հայկի վերաբերյալ ժողովրդական ավանդությունները կարծես հաստատում են նրա անվան այս ստուգաբանությունը: Ըստ Խորենացու, Հայկը Բել-Նեբրովթի գիակը «պաճուճեալ դեղովք» հրամայում է տանել իր ոստանը՝ Հարք և թաղել «ի բարձրավանդակ տեղւոջ, ի տեսիլ կանանց և որդւոց իւրոց»: Սա իհարկե Նեմրութ (= Նեբրովթ) սարն է, Վանա լճի արևմտյան ափին, Հարքի հարավում, Մուշի դաշտի արևելքում: Այսպիսով, հայ ավանդության մեջ Բելի հետ է կապվում ղոհաբերության և թաղման առաջին ձեսր:

Ըստ մի լեգենդի, Բելը մեծ զորքով կռիվ է եկել հայոց թագավորի (= Հայկ) վրա: Սա սպանել է Բելին, հանել Նեմրութ սարի գագաթը և այնտեղ թոնիր շինելով մեջը կախել՝ վառել է: Աստծու հրամանով կրակը ջուր է դառել, մոխիրը իջեցրել հողի տակ, որ քամին փոշին չտանի: Այլ տարբերակներում Նեմրութը մեծ շինություն է կառուցում Նեմրութ սարի վրա և ապստամբում աստծու դեմ՝ նետ է արձակում երկինք: Աստված մի ձուկ է հանում ծովից ու պահում նետի դեմ: Արյուն է հոսում երկնքից, և Նեմրութը կարծում է, թե սպանեց աստծուն: Բայց կայծակներ են իջնում երկնքից, և Նեմրութն իր շինությամբ հանդերձ գետնասույզ է լինում, իսկ տեղում լիճ է առաջանում[55]*: Այսպիսով, եթե Խորենացու հաղորդման մեջ*

---

[54] *Այս արմատի վերաբերյալ տե՛ս* J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. *Նշվ. աշխ., էջ 32, 87, հմմտ.* A. L u b o t s k y. The PIE Word for 'Dry'. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 98 (1985), № 1:

[55] *Ա. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. Ավանդապատում. Երևան 1969, էջ 72-73: Կան և համանման մուսուլմանական առասպելներ, ծագած միևնույն հինարևելյան ակունքներից, տե՛ս օրինակ* Мифы народов мира. Т. 2, с. 219, 393*: Ժ. Դյումեզիլը Նեմրութի լճի առաջացման լեգենդին համարյա նույնական մի լատինական առասպել է քննարկել, որտեղ կործանվող հերոսի անվան տարբերակներից մեկը՝ Արեմուլոս (կա նաև Ռոմուլոս տարբերակը, որը Դյումեզիլը չի հիշում, տե՛ս Տիտոս Լիվիոս 1.3.9), համադրելի է Արամի հետ (*G. D u m é z i l. Mythe et epopee. T. III, Paris, 1973, *p.* 67–68*): Այս առասպելի՝ Դյումեզիլի կողմից բերված հնդեվրոպական զուգահեռները ցույց են տալիս Նեմրութի հայկական լեգենդի հնդեվրոպական հիմքերը. մյուս կողմից, հայկական նյութն անբաժանելի է*

Բելի մարմինը մումիացվում և թաղվում է, ապա ժողովրդական ավանդության մեջ Բելը կայծակնահարվում և դիակիզվում է:

Այստեղ լեռնագագաթի թոնիրը խորհրդանշում է հրաբուխը. հմմտ. Հայկական լեռնաշխարհի ամենաակտիվ հրաբխի Թոնդրակ (< Թոնիր-ակ) անվանումը: Նեմրութը նույնպես ակտիվ հրաբուխ է եղել (վերջին արտաժայթքումները տեղի են ունեցել 1352 և 1441 թվականներին): Ավելին, Նեմրութի հրաբխային խառնարանը ամենամեծն է Արևելյան կիսագնդում[56]: Հատկանշական է, որ Արդայոս լեռը, Արամ նահապետի վերջին, կարևոր ճակատամարտի վայրը ևս գործող հրաբուխ էր դեռևս Ստրաբոնի ժամանակ, որը վերսկսել է գործել 1882-ին: Արամի այս կռիվը համադրվում է Զևսի և Տիփոնի առասպելին[57], որը նույնպես կապվում է հրաբխի հետ՝ Տիփոնն ի վերջո թաղվում է Էտնա հրաբխի տակ, որտեղ շարունակում է գոռալ և հուր արտաշնչել (Ապոլոդորոս 1.6.3):

Ըստ ժողովրդական պատկերացումների, Մուշի դաշտի հիմնական գետը՝ Մեղրագետը (հնում՝ Մեղ) սկիզբ է առնում Նեմրութի կատարի լճից[58]: Գետի իրական ակունքի վերաբերյալ պատմում են հետևյալը: Այդտեղ առաջ թոնիր է եղել. իրիցկինը (տիրուհին) հաց թխելիս է լինում, երբ մի աղքատ խնդրում է հաց, հետո պանիր (գինի), ապա և համբույր՝ աստծու կամ Քրիստոսի սիրո համար: Տիրուհին համաձայնում է: Համբուրվելու պահին ներս է մտնում քահանան, և տիրուհին իրեն նետում է այրվող թոնիրը: Թոնիրը լցվում է մեղրահամ ջրով ու դառնում գետ, իսկ տիրուհին՝ ձուկ[59]:

Ուղղակի ակնհայտ է, որ Նեմրութ լեռան և Մեղրագետի ակունքի այս լեգենդները ուշ բանահյուսական արձագանքներն են «հիմնական առասպելի», որտեղ ատված կայծակ-կրակով պատժում է իր հակառակորդին և/կամ իրեն դավաճանած կնոջը (ազգագրական համատեքստում այս լեգենդները պետք կապվեն նվիրագործության ջերմային ծեսի հետ, որն իրականացնում է մեծ աստծու երկրային ներկայացուցիչը): Ըստ ուսումնասիրողների, ձուկ դառնալու մոտիվը նույնացնում է այս լեգենդի իրիցկին-տիրուհուն սիրիական Դերկետո դիցուհուն (վերջինս շարունակում է ավելի հին Ատարգատիս-Աստարտեին): Նա իբր հղիացել է մի քրմից և իր դուստր Շամիրամ-Սեմիրամիսին ծնելուց հետո իրեն լիճն է նետել ու վերածվել ձկան (Դիոդորոս 2.4.2-3)[60]: Ինքը, Շամիրամը իր մոր վիպական

հին միջագետքյան իրողություններից, այսինքն հայկական ավանդության մեջ իրար են միահյուսվել հնդեվրոպական, միջագետքյան, քրիստոնեական և իսլամական բաղադրիչներ, տե՛ս Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը..., էջ 137–142. А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 64–65, 81–82. տե՛ս նաև Ս. Հարությունյան. Նշվ. աշխ. 225 հտն.:

[56] Տես Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան. հ. 3. Երևան, 1991, էջ 976:

[57] J. Markwart. Die Enstehung und Wiederstellung der armenischer Nation. Berlin 1919, S. 66 ff.; Նույնի՝ Le berceau des Arméniens.– «Revue des etudes arméniennes», 8 (1928), f. 2, p. 215 seq.; А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 49–51, 62–63.

[58] Գ. Սրվանձտյանց. Երկեր. հ. 1, Երևան, 1978, էջ 50: Ա. Ղանալանյան, Նշվ. աշխ., էջ 88–89:

[59] Այս լեգենդի տարբերակները պատմվում են այլուրեք, տե՛ս Ա. Ղանալանյան. Նշվ. աշխ., էջ 95, 98, 106:

[60] Այս սիրիական զուգահեռը առաջինը բերել է Գ. Խալաթյանը. տես Г. А. Халатьянц. Общий очерк армянских сказок. М., 1985, с. 26. տե՛ս և Մ. Աբեղ-

կրկնորդն է, բայց մյուս կողմից, նա, որպես Ասորեստանի մայրաքաղաք Նինվեի թագուհի, շարունակում է տեղի մեծ աստվածուհու, որը հանդես է գալիս աքադական Իշտար կամ խուռիական Շաուշկա անուններով, կերպարը:

Հայկականին ավելի մոտ է հետևյալ գերմանական լեգենդը. Փրկիչը, անցնելով մի փոքր մոտից, հաց է խնդրում: Հացթուխը մերժում է, բայց նրա կինն ու վեց դուստրերը գաղտնի կատարում են խնդրանքը և, որպես պարգև, վերածվում Բազումք համաստեղության աստղերին: Նման պատկերացումների արձագանք է Բազումքի և Մեծ Արջի կելտական մի անվանումը՝ Crannarain («հաց թխելու բահ»)[61]:

Բայց առավել խոսուն են Օրիոն համաստեղության առաջացման առթիվ արդեն հիշված հնդկական առասպելները: Դակշա աստվածը, որը երբեմն նույնացվում է Պրաջապատիի հետ, Հիմավատ լեռան վրա, սրբազան Գանգեսի ակունքում կատարում է առաջին զոհաբերությունը: Նա հրավիրում է բոլոր աստվածներին, բացի իր դուստր Սատիի ամուսին Ռուդրայից: Այդ վիրավորանքից Սատին իրեն նետում է խարույկը և այրվում (այդ պատճառով Սատի են անվանվում իրենց ամուսինների դիակիզման խարույկների մեջ այրվող կանայք): Ռուդրան, կատաղության մեջ, պատժում է աստվածներին: Մի այլ տարբերակում, Պրաջապատին հանցավոր կապի մեջ է մտնում կամ հետապնդում իր դստերը, որի պատճառով էլ նետահարվում է Ռուդրայի կողմից: Այս առասպելներում Օրիոն համաստեղությունը Ռուդրայի կողմից նետահարված զոհաբերության եղջերուն է կամ հենց Պրաջապատին:

12. Բերված հայկական և հնդկական ավանդությունների կապն ընդհանուր ծագում է ակնարկում: Այստեղ էական է կրակի՝ այրվելու մոտիվը: Հատկանշական է, որ որոշ տեքստեր հիմք են տալիս Ռուդրային նույնացնել կրակի աստված Ագնիին[62]: Հայկական նախաքրիստոնեական դիցարանում սիրիական և միջագետքյան մայր աստվածուհուն համապատասխանում է Աստղիկը, որը և' անունով և' գործառույթով նման է աքադական Իշտարին (երկուսն էլ սիրո ու մայրության դիցուհիներ են, Վեներա մոլորակի անձնավորումները)[63]: Ընդ որում, Իշտարի անունն ինքը հավանաբար ծագում է հնդեվրոպական *Haster- *«աստղ» արմատից (որից և Աստղիկ), որը նույնպես հանգեցվում է հիշյալ* *Hā-s- (*h₂ehₓ-s-) *«այր(վ)ել» արմատին[64]: Աստարտեն էլ Իշտարի արևմտասեմական զուգահեռն է:*

յան. Երկեր. հ. Է. Երևան, 1975, էջ 163–165, հ. Ը. 1985, էջ 252–255: Ա. Մատիկյան. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա 1930, էջ 68 հտն. : Ն. Ադոնց. Հին հայոց աշխարհահայացքը. Պատմական ուսումնասիրություններ. Պարիս, 1948, էջ 246 հան.:

[61] R. Allen. *Նշվ. աշխ., էջ 402: Նմանատիպ մի կովկասյան լեգենդ տե՛ս* У. Б. Далгат. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972, с. 130-131:

[62] K. Kershaw. *Նշվ. աշխ., էջ 221, ծանոթ. 26:*

[63] *Աստղիկ-Աֆրոդիտեի նույնացումը Վեներայի հետ ակնհայտ է, տե՛ս օրինակ Մ. Աբեղյան. Երկեր. հ. Է, էջ 37, 154 հտն.:*

[64] *Տես* Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 875, прим. 1, 967, *հարցի հիմնավորմամբ, ուր ժխտվում է Ի. Մ. Դյակոնովի քննադատությունը. հմմտ.* J. P. Mallory, D. Q. Adams. *Նշվ. աշխ., էջ 87, 543: Այս առթիվ արժե նշել, որ Իշտարին համապատասխանող խուռիական դիցուհու անունը՝* Sauša/ Sauska *(ամպրոպի աստված Թեշուբի քույրն է)*

*Ակնհայտ է, որ Մեղրագետի լեգենդի տիրուհու կերպարն ի վերջո հանգում է Աստղիկ դիցուհուն, որի պաշտամունքը կենտրոնացած էր Մեղրագետի հովտում՝ Մուշի դաշտում: Կարելի է կարծել, լեգենդների հայոց թագավոր՝ աստվածն ու երկնային ձուկը, ապա և երեցն ու իր կինը ներկայացնում են բանահյուսական հիշողությունը Հայկի և Աստղիկի (վերակազմության մեջ՝ ամուսիններ): Մարս և Վեներա մոլորակներն անձնավորող աստվածները մի աստվածային ամուսնական զույգ են պատկերացվել այլուրեք (օրինակ՝ Արես-Աֆրոդիտե), և հատկանշական է, որ հայոց մեջ այս մոլորակները կապվել են Հայկի և Աստղիկի հետ: Աստվածային ամուսնական զույգերը հաճախ կոչվել են միևնույն արմատով. սա կարող է նորից ակնարկել Հայկ դիցանվան, և այսպիսով՝ նաև հայ ցեղանվան առաջարկված ստուգաբանությունը *Hā- արմատից*[65]*:*

Ընդհանրապես, առասպելական առաջին արքան, կամ առաջին մարդը հաճախ կապված է կրակի և կրակարանի հետ: Հնդկական կրակի աստված Ագնիից է սերում, իբր, մարդկությունը: Ագնիի մի անվանումն է Վիվասվատ, որն իր հերթին մարդկային ցեղի նախնին է, կրակի առաջին ստացողը և առաջին զոհ մատուցողը[66]*: Որոշ տեքստեր հիմք են տալիս Ռուդրային նույնպես նույնացնել Ագնիին*[67]*: Այս տվյալներն ուղղակի նույնական են Բելի դեմ կռվող հայոց թագավորի, այսինքն՝ Հայկի, հայոց առաջին նախնու լեգենդին, որը Թոնրի կրակում այրելով Բելին, կատարում է առաջին զոհաբերությունը:*

---

*համադրելի է հնդեվրոպական *saus «չոր» արմատին, որը թերևս *Hā-s- ի մի տարբերակն է* (*saus-*ի առթիվ տես* A. L u b o t s k y. *Նշվ. աշխ.): Թեշուբի ցիկլի դիցանունների հնդեվրոպական ծագման վերաբերյալ տե՛ս* А. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 53–54, 89): Իշտարի այս ստուգաբանության առթիվ պետք է նկատել, որ որոշ տեքստերում շումերաաքադական Ինաննա-Իշտարը նկարագրվում է ուղղակի որպես կրակ՝ տես* J. V. K i n n i e r W i l s o n. *Նշվ. աշխ., էջ 17–18: Իշտարի ազգակիցները սեմական ավանդույթներում հանդես են գալիս և՛ որպես կին, և՛ որպես տղամարդ աստվածներ: Վերջիններին համապատասխանում է «Սասնա ծռերի» Պարոն Աստղիկը, որը երկնքից կրակ է թափում Դավթի կամ Մհերի վրա (այս կերպարի մասին տես Սասնա ծռեր. Հ. Դ, Երևան, 1999, էջ 398): Այս առթիվ տես և Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 99–100: Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան, 2001, էջ 168-169):* А. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 63–64:*

65 *Առաջին նախնի-արքայի ու տոհմի նախահոր և այս արմատով կոչվող օջախի ու կրակի այս կապը զուգահեռներ ունի նաև այլ հնդեվրոպական ավանդույթներում, տե՛ս* G. N a g y. *Նշվ. աշխ., էջ 143-179: Սա համադրելի է նաև մի շարք լեզուներում օջախ, ընտանիք և ժողովուրդ տերմինների նույնությանը կամ ստուգաբանական կապին, տե՛ս* О. А. К о н о т а н т и н о в а. К характеристике лексического комплекса очаг-жилище-народ в основных алтайских языках. – "Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Volker". Berlin, 1974. *Հետաքրքիր է նշել, որ հայ ցեղանվան ու Հայկ դիցանվան նմանությունը հայեացք, հայեցուած չստուգաբանվող բառերին հիշեցնում է անգլ. look «հայացք, նայել» և հայ. լուցանեմ «այրել» բառերի ստուգաբանական կապը (առասպելներում էական է ամպրոպի աստծու հայացքի մոտիվը, տե՛ս* А. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 67. Նմանատիպ պատկերացումների արձագանք պետք է լինի նաև Անգեղ դիցանվան ստուգաբանությունը, որի վերաբերյալ տես ստորև):*

66 *Այս մասին տե՛ս* G. N a g y. *Նշվ. աշխ., էջ 104, 110-111, 146–149:*

67 *Մի շարք հիմներում Ռուդրան հանդես է գալիս որպես Ագնիի* ugra *«սարսափելի, դժնյա» ձևը, որը երկնքում այրվում է «հազար արևների նման». դիակիզման ծեսի ժամանակ ոգեկոչվող Ագնին էլ հավանաբար Ռուդրայի մի ձևն է, տե՛ս* K. K e r s h a w. *Նշվ. աշխ., էջ 100, ծանոթ. 61, 221, ծանոթ. 26:*

13. Հին սեմական ժողովուրդների պատկերացումներում Հայաստանի Հարավը և նրա լեռները համարվել են «մթության» կամ «գիշերվա» երկիր և լեռներ, տեղայնացած դրախտի կամ անմահության երկրի ճանապարհին: Որպես արևմտասեմական (ուգարիտյան-քանանական) գլխավոր աստված Էլի բնակավայր և աստվածների հավաքատեղի, հիշվում է երկու տեղ՝ մեկը Սիրիայում, իսկ մյուսը՝ Հայաստանի «մթության/գիշերվա» լեռներն են[68]: Մի ուշ խեթական աղբյուրում պահպանված քանանական առասպելում մեծ աստված El-kunirsa-ն ապրում է Mala գետի, այսինքն Եփրատի ակունքներում[69] (Էլ-կունիրսա անունը խեթական հաղորդումն է սեմական Էլ աստծու և նրա մակդիրի՝ ‘ēl qūnī [‘a]rṣa «երկրի արարիչ Էլ»[70]. Մալա անվան համար հմմտ. հնդեվրոպական *mel- «սև», գետի հունարեն անվանումն է Melas, թուրքերեն՝ Կարասու «Սև ջուր». այս մասին տե՛ս և ստորև): Հրեական լեգենդներում Հայաստան՝ մթին լեռներն է գալիս Ալեքսանդր Մեծն անմահություն որոնելիս[71]: Ալեքսանդրի սիրիական վեպում մինչ «մթության երկիրը», հերոսը հասնում է Մասիս անունով սարին (սա, թեև համահունչ է Այրարատի Մասիսին, բայց կարող է տեղայնացվել նաև Հայաստանի հարավում, տե՛ս ստորև): Ենոքը, դրախտի ճանապարհին, հասնում է մի մութ տեղ և տեսնում մթության լեռները[72]:

Այս պատկերացումների հնագույն տարբերակը ներկայացված է աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում, որտեղ հերոսն անմահություն որոնելիս հասնում է Masu «Երկվորյակ» լեռանը, հետո տասներկու անցում կատարում համատարած մթության միջով, հասնելու համար Ուտնապիշտիմին, աստվածաշնչյան Նոյի հին միջագետքյան նախորդին, որը փրկվել էր ջրհեղեղից և անմահություն ձեռք բերելով ընդունվել աստվածների հավաքույթ[73]: «Մթության/ գիշերվա» լեռները նույնացվում են տարբեր ժամանակներում և աղբյուրներում Նիբուր, Արաբադ, Սարարադ, Կորդվաց լեռ, Ջուդի անուններով հիշվող երկգագաթ լեռան հետ (Մեծ Հայքի ծայր հարավային Կորճայք նահանգում, Կորդվաց լեռների արևելքում): Այս լեռը սիրական, արաբական և հայկական լեգենդներում հիշվում է որպես Նոյյան տապանի հանգրվան[74]: Աքադական Մաշուն էլ ակնհայտորեն համադրելի է Կորդվաց լեռից արևմուտք գտնվող հունական և լատինական աղբյուրների Μάσιον ὄρος/ Mons *Masius* (հետագայում՝ *Tur-‘abdin*) լեռների հետ: Այս շրջանը փաստորեն պատկերացվել է որպես մուտքը երկրա-

[68] E. L i p i n s k i. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia.– “Orientalia Lovaniensia Periodica„, 1971, № 2, p. 41–58.

[69] Նույն տեղում, էջ 56–57:

[70] П. Ш. Ш и ф м а н. Культура древнего Угарита. М., 1987, с. 146.

[71] E. L i p i n s k i. Նշվ. աշխ., էջ 43–46:

[72] Նույն տեղում, էջ 47–48. Ալեքսանդրի «մութ աշխարհից» անմահական ջուր բերելու մասին մի հայկական լեգենդ տե՛ս Ա. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. Նշվ. աշխ. էջ 281:

[73] E. L i p i n s k i. Նշվ. աշխ., էջ 49:

[74] Սեմական աղբյուրների վերաբերյալ տե՛ս E. L i p i n s k i. Նշվ. աշխ., էջ 52–53, հայկական լեգենդները՝ Ա. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 370–371: Նոյյան տապանի լեռան տարբեր տեղայնացումների վերաբերյալ՝ Վ. Վ. Ի ն գ լ ի զ յ ա ն. Հայաստան սուրբ գրքի մեջ. Վիեննա, 1947, էջ 5–175:

յին դրախտի, որն ըստ Աստվածաշնչի, տեղայնացվել է Հայկական լեռնաշխարհում՝ Եփրատի ու Տիգրիսի ակունքներում[75]*:*

14. Հայկը, Բաբելոնից գնալով հյուսիս «յերկիրն Արարադայ», հանգրվանում է մի լեռան ստորոտում: Հետո նա այս երկիրը թողնում է իր Կադմոս թոռանը (որն այդպիսով հանդես է գալիս որպես այդ շրջանի էպոնիմ), և չարժվելով «ընդ արևմուտս հիւսիսոյ», հաստատվում Վանա լճի հյուսիսային Հարք գավառում (Խորենացի Ա.ժ, Սեբեոս Ա):

Այս լեռան ստորոտն, իհարկե, ասորեստանյան աղբյուրների Kadmuhi/ Katmuhu/ Kutmuhi, *հայ. Կադմեայ տուն երկիրն է Հայաստանի ծայր հարավում, որից հարավ ձգվում է Մասիոն-Տուրաբդին լեռնաշղթան: Բայց, քանի որ Հայկը Հարք հասնելու համար իր հանգրվանից չարժվում է դեպի հյուսիս-արևմուտք, ապա այդ լեռը պետք է տեղայնացվի Տուրաբդինից արևելք, որտեղ և Կորդվաց լեռն է՝ ասորեստանյան աղբյուրներում այն հանդես է գալիս որպես Կադմուխիի արևելյան սահմանը*[76]*: Էական է, որ, ըստ Խորենացու (Ա.ժ), Նոյի որդի Սեմը ևս նույն շրջան (Տարոն) է գալիս չարժվելով «ընդ արևմուտս հիւսիսոյ», և Հայկը փաստորեն կրկնում է Սեմի երթուղին: Այսպիսով, կարելի է ասել, որ Հայկի առաջին հանգրվանն էր ջրհեղեղի առասպելի Արարատ-Նիբուր-Կորդվաց լեռը, որը եթե ոչ իրական, ապա առասպելաբանական աշխարհագրության մեջ համադրելի է աքադական էպոսի Մաշու, ապա և Կորդվաց լեռներից արևմուտք ընկած Մասիուս-Տուրաբդին լեռներին: Ստորև կդիտվեն այդ լեռների հետ կապված որոշ առասպելներ:*

ա) Ըստ հայ ավանդության, այստեղ է հանգրվանել հայոց նախնի Հայկը, վերակաղմության մեջ՝ ամպրոպի աստված: Հայկի երեք որդիները՝ Արամանյակը, Խոռն ու Մանավազը դառնում են Հայաստանի որոշ տարածքների էպոնիմներ:

բ) Ըստ Աստվածաշնչի, ապա և տեղական լեգենդների, այստեղ է հանդրվանել Նոյն իր տապանով: Նոյի երեք որդիները՝ Սեմը, Քամը և Հաբեթը հանդես են գալիս որպես մարդկության տարբեր հատվածների էպոնիմներ: Նոյի ավանդությունը Խորենացու մոտ (Ա.գ) պատմվում է Քսիսութրեսի մասին, որի անունը, հունական միջնորդությամբ, ծագում է Նոյի շումերական նախատիպից՝ Զիուսուդրայից:

գ) Ուրարտական դարաշրջանում այստեղ Կումե/Կումենու երկիրն էր՝ Ուրարտուի երկրորդ մեծ աստված ամպրոպային Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնը: Այս երկրի «արքայական քաղաքն» էր Կիբշան, Նիբուր

---

5 E. Lipinski. *Նշվ. աշխ., էջ 53–54: Ի միջի այլոց, այս պատկերացումներին համահունչ են հին հունական տվյալները Այա երկրի վերաբերյալ, որը (դրախտային) անդրաշխարհն է, տեղայնացված Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմուտքում՝ Եփրատի վերին հոսանքներում (Հայասա, Կոլխիդա), տե՛ս* Ю. В. Андреев. Поэзия мифа и проза истории. Л., 1990, с. 164–165: *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 89–93:*

76 Н. В. Арутюнян. Топонимика Урарту. Ереван, 1985, с. 98–99. *Կադմուխիի վերաբերյալ տե՛ս* Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie *(այսուհետև՝ RLA).* B. V. S. 487–488.

(Կորդվաց) լեռան սուր բարձունքներից մեկի վրա (լեռը երկգագաթ է, բայց հիշվում են մի շարք քաղաքներ դրա բարձունքներում)[77]*:*

դ) Ուգարիտյան մի առասպելաբանական տեքստում (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.) որպես անդրաշխարհի մուտք հիշվում են Targhu/izziza *և* Sharrumagi *երկվորյակ դագաթները, որոնք նույնացվում են աքադ.* Masu-*ին և հայ. Մասիսին: Ակնհայտ է այս անունների կապն անատոլիական ամպրոպի աստված* Tarhu-*ի և լեռների աստված* Sarruma-*ի հետ*[78] *(վերջինս խեթախուռիական ավանդույթում հանդես է գալիս որպես Թեշուբի որդի): Այս ուգարիտյան անվանումները կարող են համադրվել ասորեստանյան տեքստերում Նիբուր լեռան դադաթների վրա հիշվող Kibša և Šarum քաղաքներին, որոնցից առաջինը որպես Կումե(Նու)ի «արքայական քաղաք», պետք է լիներ ամպրոպի աստծու պաշտամունքի հիմնական կենտրոնը*[79]*:*

---

[77] *Տե՛ս օրինակ* Н. В. А р у т ю н я н. *Նշվ. աշխ., էջ 150–151: Հայկի առաջին հանդրվանելն այստեղ և որոշ այլ մանրամասներ թույլ են տվել համադրել Հայկի և Թեյշեբայի կերպարները (Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ.): Հատկանշական է, որ սիրիաանատոլիական ամպրոպի աստվածը (Բա՛ալ/ Թեշուբ) պատկերվել է կանգնած երկու աստվածացված լեռների վրա (*M. D i j k s t r a. The Weather God on Two Mountains. Ugarit forschungen 23 /1991/), *և Թեշուբի զուգորդ Թեյշեբան էլ կարող էր պատկերացվել կանգնած Նիբուր լեռան երկու գագաթների վրա: Հայ վիպական բանահյուսության հնագույն ակունքների բացահայտման տեսակետից հետաքրքիր է նշել, որ երկու լեռան վրա կանգնած հերոսը պահպանվել է Վասակ Մամիկոնյանի վիպական կերպարում (Փավստոս Դ.ծդ):*

[78] T. G a s t e r. Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East. New York, 1975, p. 197-199, n. XVIIIc *(տառադարձումները հեղինակինն են. այս անունները տառադարձվել են նաև որպես* Targhuzizza *և* Tharumegi, *տե՛ս* Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 35*): Այս առթիվ տես և* E. L i p i n s k i. *Նշվ. աշխ., էջ 43 հտն.: Նշենք, որ արևմտյան հեղինակները Նոյյան հանդրվանը տեղայնացնելով Հայաստանում որպես Մասիս, երբեմն չեն տարբերակում Կորգվաց լեռը Այրարատի Մասիսից: Հայկական միջնադարյան աղբյուրների և լեգենդների քննության հիման վրա ենթադրվում է, որ Նոյի հանգրվան համարվող լեռը նույնացվել է Այրարատի Մասիսի հետ XI–XII դդ. (տե՛ս օրինակ Վ. Ի ն գ լ ի զ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 27 հտն.: Ինչևիցե, Այրարատի լեռան արդեն I դ. ավանդված Մասիս անունն անբաժանելի է Մասիոն-Մասիուսից (Խորենացու բերած նախաքրիստոնեական ավանդության մեջ Արտաշես թագավորի անեծքում Մասիսի հիշատակությունը ցույց է տալիս, որ լեռն այդպես է կոչվել V դ. ավելի վաղ, իսկ Ալեքսանդրի սիրիական վեպի նշված Մասիսն էլ հուշում է, որ հայերն այդպես կարող էին անվանել նաև հարավային լեռները): Մասիոն/Մասիուս/Մասիս ձևերը կարող էին ծագել, օրինակ, հին աքադ.* Masu-*ի ասուր.* Masu *արտասանաձևից, տեղանուններին բնորոշ հնդեվրոպական *-iyos-/-iya ածանցով (որի նախորդ ձայնավորը կանոնավոր կերպով ընկնում է)՝ *Masiyos > լատ. Masius, *Masiya > հայ. Masi-, հոգնակի ուղղական* Մասիք, *սեռ.* Մասեաց, *հայց.* Մասիս*: Նկատենք, որ Նոյի ավանդության հետ կապվող տարբեր սարեր Հայաստանում կոչվել են այս անունով՝ Մասիոն-Մասիուս, Մասիս, Նեխ Մասիք (= Սիփան. այս լեռան մասին և Նոյի ավանդության առնչությամբ տե՛ս Ա. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 26): Ընդ որում, Մասիսը նույնպես երկգագաթ է և կոչվել է նաև «Սև սար» ու «Մութն աշխարհ» (Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, էջ 136, հ. Ը, էջ 185 հտն.), որը համահունչ է* Māšu *«երկվորյակ» և «մթության լեռների» հետ: Ի միջի այլոց, որ Հայկական լեռնաշխարհի երկրորդ ամենաբարձր լեռան՝ Նեխ Մասիք-Սիփանի Ծիպան անվանաձևը համադրելի է արևմտասեմական Բա՛ալ աստծու սրբազան սար* Sapanu-*ին, որը կարող է հաստատել նաև Մասիսի հին սեմական ծագումը: Այս հարցերի շուրջը տե՛ս* А. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 21–22: Մաշու լեռնանվան և այդ լեռան հետ կապված պատկերացումների տեղաշարժը դեպի հյուսիս թերևս կարող է վկայել նաև Հյուսիսային Կովկասի Մաշուկ լեռը, որի վերաբերյալ կա Մասիսում փակված Արտավազդի առասպելը հիշեցնող մի լեգենդ (այս լեռան ավանդությունները տե՛ս* Кабардинский фольклор. М. – Л., 1936, с. 602):

[79] *Այս քաղաքների տեղայնացման վերաբերյալ տե՛ս* Н. В. А р у т ю н я н. *Նշվ. աշխ., էջ 108, 239–240:*

ե) Որոշ համգամանքներ թույլ են տալիս այս առասպելների հիմքերը հասցնել մինչև պատմական ամենահնագույն՝ շումերական դարաշրջանը: Կորդվաց լեռան ասորեստանյան անվանումը՝ Նիբուր-Նիպուր համապատասխանում է շումերական մեծ աստված Էնլիլի պաշտամունքի կենտրոնի Նիպպուր անվանը: Էնլիլը որոշ առումներով համադրելի է ամպրոպի ու փոթորկի աստվածներին՝ նա կոչվում է LUGAL.A.MA.RU «փոթորկի արքա»: Էնլիլը կապված է նաև լեռան և ջրհեղեղի հետ: Նրա հիմնական մականուններից մեկն էր KUR.GAL «մեծ լեռ», և նրա Նիպպուրի տաճարը կոչվում էր E.KUR «լեռան տուն», իսկ ջրհեղեղի առասպելներում նրա ցասումն է, որը սպառնում է կործանել մարդկությունը[80]: «Էնլիլ և Նինլիլ» առասպելում Նինլիլ դիցուհին հետևում է անդրաշխարհ ուղևորվող Էնլիլին: Ծանապարհին Էնլիլը հղիացնում է Նինլիլին երեք անդրաշխարհիկ աստվածներով (Ներգալ, Նինազու, Էնբիլուլու)[81]:

15. Շումերաաքադական, անատոլիական, խուռաուրարտական, արևմտասեմական և հայկական առասպելների կենտրոնացումը միևնույն լեռան՝ Նիբուր-Արարատի շուրջը հուշում է, որ այս շրջանը, բացի հզոր առասպելաբանական ավանդույթի կենտրոն լինելուց, եղել է նաև տարբեր մշակույթների հանդիպումների և այսպիսով՝ էթնիկական հնագույն շփումների մի վայր: Ընդ որում, տարբեր կերպարների համադրությունը հիմք է տալիս դրանց ֆունկցիոնալ համապատասխանեցման համար:

Այս համապատասխանությունը հուշում է հայոց նախահայր Հայկի ու նրա երեք որդիների և աստվածաշնչյան ավանդության մեջ՝ մարդկության նախահայր Նոյի ու նրա երեք որդիների համապատասխանությունը: Մարդկության ծագումն է ակնարկում նաև Հայկի թոռ Կադմոսի՝ այս տարածքների էպոնիմի անունը, որը համապատասխանում է հուդայականության միստիկական ավանդույթի առաջնամարդուն՝ ’Adām qadmōn-ին[82]:

Այսպիսով, միջագետքյան և արևմտասեմական մարդածնության առասպելը տեղայնացվել է Հայաստանի հարավի «երկվորյակ» լեռան շրջանում, անդրաշխարհի մուտքի մոտ: Ընդ որում, երկվորյակ դագաթներից գոնե Targhu/izziza-ի անունը, կապված անատոլիական ամպրոպի աստծու համահունչ անվանը, պարզորոշ հնդեվրոպական է՝ *terH- (*terh₂-) «անցնել, հաղթել» արմատից[83]: Խուռաուրարտական Թեշուբ-Թեյշեբայի անունն էլ

[80] G. L e i c k. Նշվ. աշխ., էջ 46:

[81] Նույն տեղում, էջ 47–48:

[82] Այս կերպարի և հնդիրանական ավանդույթի առաջնամարդու հետ նրա առնչությունների վերաբերյալ տե՛ս Мифы народов мира. Т. 1, с. 43–44: Հայ. Կադմոսը համապատասխանում է հուն. Կադմոսին, որի անունը ևս պետք է կապվի արևմտասեմական qdm «առաջ, հին. արևելք» արմատին, տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 154–156:

[83] С. Л. Н и к о л а е в, А. Б. С т р а х о в. К названию бога громовержца в индоевропейских языках. – «Балто-славянские исследования», 1985, М., 1987, с. 149–153; C. W a t k i n s. How to Kill a Dragon. New York, Oxford, p. 343–346; i d e m. A Celtic Miscellany.– In: “Proceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference”. Journal of Indo-European Monograph N 32, Washington, 1999, p. 12–14.

պետք է փոխառված լիներ հնդեվրոպական մի լեզվից[84]. այդ աստվածը հիշվում է արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից. Կումե(նու)ն էլ թերևս Նլա հնադույն կենտրոնն էր[85]: Սա թույլ է տալիս հնդեվրոպական ներկայություն ենթադրել այս շրջանում արդեն ամենավաղ ժամանակներից: Այդ դեպքում այստեղ պետք է համադրվեին մարդածնության հին առաջավորարևելյան և հնդեվրոպական առասպելները:

16. Ըստ Բ. Լինկոլնի, հնդեվրոպական մարդածնության («արարչագործության») կենտրոնական կերպարները կոչվել են «Մարդ» և «Երկվորյակ» (սովորաբար *manu- *և* *yemo-*[86]): Նրանք ի հայտ են գալիս ժամանակի սկզբում, մի ցլի հետ: «Մարդը», որը ներկայացվում է որպես քուրմ, զոհում է իր եղբայր «Երկվորյակին» և ցուլը, որոնց մարմինների մասերից էլ կերտվում է մարդկային եռամաս հասարակությունը (այն կարող է կապվել նաև «առաջնամարդու» երեք որդիների հետ) և նյութական տիեզերքը:*

Փոքր Ասիայի, ապա և Հայաստանի հարավով ձգվող լեռնաշղթաները հնուց ի վեր կոչվել են Տավրոս (հմմտ. հուն. ταῦρος *«ցուլ», ապա և հնդեվրոպական նույնիմաստ *tauros-, սեմ. t̠awr-): Տավրոսի լեռնաշղթան գոնե արդեն խեթական ժամանակներից համադրվել է ցլի հետ*[87]*. Հայոց մեջ էլ Ցուլ է անվանվել Հայկական Տավրոսի՝ Վահագնի սրբավայրից հարավ գտնվող հատվածը (Փավստոս Գ.ժդ): Ցուլը հին առաջավորարևելյան և հնդեվրոպական ժողովուրդների մոտ հանդես է գալիս որպես ամպրոպի աստծու սիմվոլ*[88] *(հմմտ. Թեշուբի և Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնացումը Կիլիկյան և Հայկական Տավրոսներում):*

*Հայկական լեռնաշխարհի հարավում մարդածնության հնդեվրոպական և սեմական առասպելների համադրման ժամանակ *yemo-ն կարող էր համապատասխանեցվել* Masu *«երկվորյակ» լեռանը: Հովսեպոս Փլավիոսը (Հրեական հնախոսություն, 1.95), պատմելով ջրհեղեղի լեռան մասին, հիշում է, որ ըստ Նիկոլայոս Դամասկոսցու, այդ լեռը գտնվում է Մինյուաս* (Μινύας = Minüas < Minuas) *երկրից վեր, այսինքն՝ հյուսիս: Հետաքրքիր է, որ ջրհեղեղի հնդկական առասպելում Նոյին համապատասխանում է մարդկության նախահայր Մանուն («մարդ». այն նույն կերպարն է, որի հիման վրա վերականգնվում է *manu-ի և *yemo-ի առասպելը): Ընդ որում, չեշտվում է, որ նրա փրկության լեռը դտնվում էր հյուսիսում (Շատապատհա Բրահմանա, I.8.1):*

Մինյուաս անվանումը կարող է համապատասխանեցվել մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջի շումերական մի աղբյուրում հիշվող Մեննուա լեռնե-

---

[84] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտուի գլխավոր աստվածների եռյակը..., էջ 251–253.* А. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 54:*

[85] Г. В и л ь х е л ь м. Древний народ хурриты. М., 1992, с. 88–89.

[86] *Տե՛ս հատկապես* B. L i n c o l n. Priests, Warriors, and Cattle. Berkeley, Los Angeles, London, 1986, p. 69-95, *ապա և հեղինակի այլ աշխատությունները այդ թեմայով:*

[87] *Տե՛ս* В. В. И в а н о в. Луна упавшая с неба: древняя литература Малой Азии. М., 1977, *էջ 84, Ն ո ն ն ո ս Դ ա մ ա ս կ ո ս ց ի. Դիոնիսիակա 1. 408-409.* C. W a t k i n s. *Նշվ. աշխ., էջ* 451:

[88] *Տե՛ս օրինակ* Мифы народов мира, т. 1, с. 203:

րին[89]*, որոնք, ըստ Ա. Կիֆիշինի, տեղայնացվում են քննարկվող տարածքներում*[90]*: Այսպիսով, հնարավոր է կարծել, որ մարդածնության հնդեվրոպական առասպելի հետքերն այս շրջանում ի հայտ են գալիս արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից:*

17. Ուշ խեթական աղբյուրում պահպանված, արդեն հիշված քանանական առասպելում արևմտասեմական մեծ աստված Էլ-կունիրսան ապրում է Եփրատ-Մալա «սև» գետի ակունքներում: Եփրատի վերին հոսանքների երկիրը, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից, խեթական աղբյուրներում կոչվում էր Հայասա, որն, ըստ բազմաթիվ մասնագետների (Գ. Ղափանցյան, Բ. Պիոտրովսկի, Ս. Երեմյան, Գ. Ջահուկյան, Վ. Իվանով և այլք), կապված է հայ ցեղանվան[91]*, և այսպիսով, հնարավոր է, նաև Հայոց էպոնիմ Հայկի անվան հետ: Ուղղակի ակնհայտ է, որ Էլ-կունիրսան այստեղ պետք է նույնացվի Հայաստի մեծ աստծուն:*

Հայասայի աստվածների ցանկը գլխավորում են դերտգույն աստվածն ու մեծ մայր աստվածուհին, ներկայացված գաղափարագիր անուններով [^{D}U.G]UR ^{URU}Hayasa ^{D}INANNA ^{URU}Patteu[...] *«Հայասա քաղաքի (երկրի)* U.GUR *աստվածը, Պատտեու...[ջնջված է] քաղաքի* INANNA *աստվածը»* (KUB XXVI, 39, IV, 26)[92]*: Սրանցից հետո մեկ տող բաց է թողնված ի նշան հաջորդ տասներկու պաշտամունքների ստորադաս դիրքի: U.GUR-ն արդեն մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից ներկայացրել է հին միջագետքյան պատերազմի և անդրաշխարհի աստված Ներգալին*[93]*, իսկ* INANNA*-ն մայր աստվածուհու շումերոգրամն է (= աքադ. Իշտար):*

---

[89] *Այս լեռների վերաբերյալ աղբյուրը տե՛ս* G. A. B u r t o n. The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad. New Haven, 1929, p. 184-185. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 269:

[90] А. К и ф и ш и н. Географические воззрения древних шумеров при патеси Гудеа (2162-2137 гг. до н. э.). — „Палестинский сборник", 13 (76), 1965, с. 65 сл. *Մյուս կողմից Մինյուաս երկրանունը նույնական է հին Հունաստանում որպես մի լեգենդար ցեղ հիշվող մինյուացիների էպոնիմի (Օրքոմենոս քաղաքի արքան է, արգոնավորդների նախահայրը), ապա և ուրարտական Մինուա արքայի անուններին: Կարծիք կա, որ ուրարտ. Մինուա ձևը ստուգաբանորեն համապատասխանում է Կրետեի առասպելական Մինոս արքայի անվանը, իսկ վերջինս էլ համադրվել է հիշյալ «մարդ»* *manu-*ի հետ (<* *men- *«մտածել». ընդհանրապես, «մարդ» անունը շատ բնորոշ է ցեղի նախահայր և անվանադիր կերպարներին, և, չնայած հնչյունաբանական որոշ դժվարություններին, Մինոսի այս ստուգաբանությունը մնում է որպես հավանականներից մեկը, տե՛ս* B. L i n c o l n. Death, War, and Sacrifice. Chicago, London, 1991, *p. 40, 47, n. 69): Հետաքրքիր է նշել, որ ելնելով Արամ- և Մենուա հնագույն տեղանունների տեղայնացումից Հայաստանի հարավում, այդ ձևերը համադրվել են ուրարտական Արամու և Մինուա արքայանունների հետ, տե՛ս* А. К и ф и ш и н. Указ. раб., с. 66. *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 96, 98-100, 156, 163:* А. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 194–199:*

[91] *Տե՛ս հատկապես* Г. А. К а п а н ц я н. Хайаса — колыбель армян. Ереван, 1948. Г. Б. Д ж а у к я н. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964; о н ж е. О соотношении хайасского и армянского языков. — ИФЖ, *1988*, № 1, 2: *Վերջին տասնամյակներում հարցին իրազեկ մասնագետներից այս կարծիքին դեմ էր միայն Ի. Դյակոնովը:*

[92] *Տեքստի հրատարակությունները տե՛ս* E. F o r r e r. Hajasa-Azzi. Caucasica. Fasc. 9, S. 6, *Ն. Ա դ ո ն ց. Հայաստանի պատմություն. Երևան 1972, էջ 46-47,* Г. А. К а п а н ц я н. Историко-лингвистические работы. Т. 1. Ереван, 1956, с. 88. В. Н. Х а ч а т р я н. Восточные провинции хеттской империи. Ереван, 1971, с. 148:

[93] RLA. B. IX, 3/4, S. 215. V. H a a s. Geschichte der hettitischen Religion. Leiden, New York, Koln 1994, S. 367.

Եփրատի վերին հոսանքների այս շրջանը հետագա Մեծ Հայքի հյուսիսարևմտյան ծայրամասն էր, բայց և ամենակարևոր կրոնական կենտրոնը (հնում՝ Փոքր Հայքի կազմում): Այստեղ էին գտնվում գերագույն աստված Արամազդի, նրա կին Անահիտի, ապա և Միհրի, Բարշամինի ու Նանեի գլխավոր տաճարները, որը Հայասա-Հայք ժառանգորդության ամենաէական կռվաններից մեկն է: U.GUR-INANNA *և Արամազդ-Անահիտ զույգերի համապատասխանությունն ակնհայտ է:*

Էլ-կունիրսայի տեղայնացումը Մալա գետի (Եփրատ) վերին հոսանքներում սեմական այն առասպելներից է, որոնք Հայկական լեռնաշխարհում են տեղայնացնում դրախտը, սև/մութ լեռը և անդրաշխարհի մուտքը[94]: Մալա-Մելաս-Կարասու գետանունն, ինչպես ասվեց, կապված է «սևի» հետ: Հատկանշական է, որ «սևի» հետ կապը բնորոշ է նաև Արամազդի պաշտամունքի շրջանի տեղանքին: Այսպես, նրա պաշտամունքի կենտրոն Կամախ ավանը գտնվում է Եփրատի ափին մի սև լեռան վրա[95]. ավելին, այս տարածքներում խեթական դարաշրջանում հիշվում է Դանկուվա «Մութ/մուգ» երկիրը[96], իսկ հայ անվանաբանության մեջ՝ Մթին լեռը[97]:

Բերված նյութը հեռուն գնացող համադրությունների հնարավորություններ է տալիս: Մի կողմից՝ Հայկի, իսկ մյուսից՝ Հայասայի մեծ աստծու նույնացումը Ներգալին պատահական չէ (պետք է նկատել, որ Ներգալը նշանակալի դեր է կատարել նաև խուռիական դիցարաններում): Ուշագրավ է նաև Հայկի և Ներգալի ևս մեկ ընդհանուր բնութագիրը՝ Ներգալի սիմվոլիկ զենքերից էին լայն աղեղն ու նետը[98] (հմմտ Հայկի «լայնալիճ» աղեղն ու «երեքթևեան» նետը): Սա հնարավորություն է տալիս Հայկին համադրել Հայասայի աստվածների նահապետին՝ Ուգուր-Ներգալին (պարզ է նաև Հայկ-Արամազդ ֆունկցիոնալ համապատասխանությունը): Ուգուր-Ներգալի չարձանագրված հայասական անունն այսպիսով կարող էր լինել Հայկի նախատիպը, որը որպես Հայասայի մեծ աստված, նաև երկրի էպոնիմն էր:

Հիշյալ արևմտասեմական առասպելում Էլ-կունիրսայի կին Ասերտուն սիրո առաջարկություն է անում Էլ-կունիրսայի որդուն (Բա'ալ), որը մերժում է նրան և գալիս Եփրատի ակունքների շրջանը՝ հոր բնակավայրը, պատմելու այդ գավաճանության մասին: Էլ-կունիրսան առաջարկում է որդուն սեռական կապի մեջ մտնելով պատժել կնոջը (առասպելը հատվածաբար է պահպանվել և հաջորդ դրվագները լրիվ հասկանալի չեն)[99]: Սա որոշակիորեն համապատասխանում է Հայկի առնչությամբ քննված Մեղրագետի ակունքի լեգենդին՝ երկու սյուժեներն էլ ծագում են դիցաբանա-

---

[94] E. L i p i n s k i. *Նշվ. աշխ., էջ 56:*

[95] *Թ. Հ ա կ ո բ յ ա ն, Ս. Մ ե լ ի ք - Բ ա խ շ յ ա ն, Հ. Բ ա ր ս ե ղ յ ա ն. Նշվ. աշխ., հ. 2, Երևան, 1988, էջ 913:*

[96] В. Н. Х а ч а т р я н. *Նշվ. աշխ., էջ 54–55:*

[97] *Թ. Հ ա կ ո բ յ ա ն, Ս. Մ ե լ ի ք - Բ ա խ շ յ ա ն, Հ. Բ ա ր ս ե ղ յ ա ն. Նշվ. աշխ., հ. 3, 1991, էջ 813–814:*

[98] RLA. B. IX, S. 222.

[99] *Առասպելի պահպանված հատվածների թարգմանությունը տե՛ս* Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 519. H. A. H o f f n e r. Hittite Myths. Atlanta, 1990, p. 69-70:

*կան նույն նախատիպից (աստված պատժում է իրեն դավաճանելու փորձ արած կնոջը): Մեղրագետը՝ Արածանիի վտակը, Եփրատի ակունքներից մեկն է: Հատկանշական է, որ Մեղրագետի հին անվանումն է Մեղ, որը ստուգաբանորեն ուղղակի նույնական է Մալա-Մելաս-Եփրատին (հնդեվրոպական *mel- «սև»). նույնական են նաև այդ գետերի թուրքական անվանումները (Karasu «Սև ջուր»):*

18. Ինչպես ասվեց, Ներգալը հայոց մեջ նույնացվել է որպես, մի կողմից, Անգեղ, իսկ մյուսից՝ Հայկ: Անգեղը, դատելով Անգեղ-տուն տեղանունից, Տիգրիսի ակունքը համարվող շրջանի անվանադիր աստվածն էր: Այսպիսով, և՛ Արածանի-Մեղրագետի, և՛ Եփրատի, և՛ Տիգրիսի ակունքները կապվել են միևնույն կերպարների ու պատկերացումների հետ (Հայկ-Անգեղ-Ուգուր/Ներգալ): Ներգալն առաջին հերթին մահվան աշխարհի մի աստված էր (նրա ռազմական գործառությունը կարող է դիտվել որպես երկրորդային), և նույնը կարող էր բնորոշ լիներ նաև նրա հայկական համապատասխանություններին: Հին հայոց արքաների երկու գերեզմանատները գտնվում էին Տիգրիսի և Եփրատի ակունքների շրջաններում՝ Անգեղ-տան Անգղ ավանում և Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անի-Կամախ ամրոցում (Փավստոս Դ խգ): Սա ցույց է տալիս նաև Անգեղ-Արամազդ որոշակի համապատասխանությունը, որը հաստատում է Հայկ-Անգեղ-Ներգալ-Ուգուր-Արամազդ համադրությունը: Արամազդը, ինչպես և այլ գերագույն աստվածներ, կապված էր և՛ երկնքի, և՛ երկրի, և՛ ստորերկրյայքի հետ, և իր նախորդ Ուգուր-Ներգալի (= Անգեղ, Հայկ) նման նաև անդրաշխարհի մի աստված էր: Որպես հանրահայտ մի զուգահեռ նկատենք, որ հունական անդրաշխարհի աստված Հադեսը գերագույն աստված Զևսի մի հիպոստասիսն էր[100]:

Բերված փաստերը հիմք են տալիս ենթադրելու, որ Հայկի մի նախատիպը եղել է Հայասայի էպոնիմ գերագույն աստվածը, որը հետագայում, իրանական գերիշխանության դարաշրջանում, վերակոչվել է իրանական մեծ աստծու անվամբ:

19. Հայկ դիցանվան նախատիպը ևս, թվում է, թե ի հայտ է գալիս արդեն հնագույն սեպագիր աղբյուրներում: Հին Միջագետքում Տիգրիսի և Եփրատի ակունքների հետ կապված կարելի է համարել շումերական անունով՝ Enki *աստծուն, որը հնագույն աքադերենում կոչվել է* Haya (*Խայա*)*:*

---

[100] *Ասվածը հնարավորություն է տալիս ստուգաբանել Անգեղ դիցանունը: Արդեն Խորենացին այն մեկնաբանում է որպես «տգեղ» (ան + գեղ), որն ուսումնասիրողների կողմից հաճախ «ժողովրդական ստուգաբանություն» է համարվել: Հայ. գեղ- արմատը ծագում է հնդեվրոպական *wel- «տեսնել» հիմքից, «տեսքոտ» > «գեղեցիկ» զարգացմամբ (հմմտ. այս համատեքստում Արա Գեղեցիկ և Տորք Անգեղ հարաբերությունը), և այդ դիցանվան նախնական իմաստը պետք լիներ «անտես», այսինքն «տեսք չունեցող», «անտեսանելի»: Սա միանգամայն համապատասխանում է «այս» և «այն» աշխարհների փոխադարձ անտեսանելիության տարածված պատկերացմանը: Ուշագրավ է, որ հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ էլ անդրաշխարհի անվանումն էլ կոդավորվում էր վերջինիս հետ համահունչ* *wel- *արմատով (*Г а м к р е л и д з е, И в а н о в. *Նշվ. աշխ., էջ 824): Որպես լավագույն զուգահեռ նշենք հուն. Հադեսի ստուգաբանությունը՝* *n̥- + wid- *«անտես» (այս ավանդական ստուգաբանությունը ևս, որոշ ժամանակ «ժողովրդական» համարվելուց հետո, հաստատվեց նոր ուսումնասիրությունների լույսի տակ, տե՛ս* V. I v a n o v. Old Novgorodian *Nevide*, Russian *nevidal'*: Greek αιδηλος. UCLA Indo-European Studies. Los Angeles, 1999, p. 284:

Հետագայում նա նույնացվել է համահունչ անունով Eia, Ea աստծուն[101]. Էնկի-Խայա-Էան համարվել է ստորերկրյա (քաղցրահամ) ջրերի և իմաստության աստված և պատկերվել է իր ուսերից սկզբնավորվող Տիգրիս և Եփրատ գետերով[102]: Հայաստանյան ավանդույթում Տիգրիսի և Եփրատի սկզբնավորումը (ընդ որում, վերջինս իր երկու մեծ վտակների ակունքներով), ինչպես տեսանք, կապվել են Հայկի և նրա կրկնորդների հետ (Անգեղ, Էլ-կունիրսա, հայոց թագավոր/ քահանա): Որոշ տվյալներ հիմք են տալիս կարծելու, որ խուռաանատոլիական ավանդույթում Էան նույնացվել է Maliya- աստծուն[103]: Վերջինս նաև դետանուն է, որը, գոնե անվանաբանական մակարդակով, փաստորեն նույնական է Mala-Եփրատի և Մեղ-Մեղրագետի հետ (*mel- «սև», հնդեվրոպական երկրորդային *iyo-/ *iya ածանցով. որոշ այլ տեղանուններ ևս կարող են հանգես գալ այդ ածանցով և կամ առանց դրա): Hāya-ն աքադական միարժեքորեն ընդունված ստուգաբանություն չունի, թեև համարվել է սեմական, կապված «ջուր» գաղափարի հետ[104]: Ինչևէ, տարբեր փաստարկների հիման վրա առաջարկվող Խայա-Հայկ համապատասխանությունն[105], այսպիսով, հավելյալ հիմնավորում է ստանում:

Խայայի հետ նույնական *Ha-a-a* (= Haya, *Haya*, կամ *Hayya*) դիցանունը համարվում է Նիսաբա աստծու մի անունը («կապված կամ չփոխված Խայայի հետ»?)[106]: Խեթական աղբյուրներում շումերական *NISABA*, խեթական *Halki* (խաթ. *Kait*) անուններով հայտնի է հացահատիկի աստվածությունը, որի մականունն է *Hayamma*[107]: Նիսաբայի հետ խուռիական ա-

---

[101] *Այս աստծու վերաբերյալ տե՛ս օրինակ* I. M. D i a k o n o f f. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians.– "Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians". Winona Lake, Indiana, p. 83, n. 22: *Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին* Ea-*ն և* Haya-*ն ներկայացվել են որպես առանձին աստվածներ* (В. К. А ф а н а с ь е в а. От начала начал – „Антология шумерской поэзии". СПб., 1997, с. 481):

[102] *Տե՛ս օրինակ* G. L e i c k. *Նշվ. աշխ., նկար 43. հմմտ. և նկար 32:*

[103] A. G o e t z e. The Theophorous Elements of the Anatolian Proper Names from Cappadocia.– "Language". Vol. 29, 3, 1953, p. 267.

[104] *Այս դիցանվան սեմական ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս* G. L e i c k. *Նշվ. աշխ. էջ 37,* И. М. Д ь я к о н о в. Архаические мифы Востока и Запада, с. 42. *Ըստ վերջին հեղինակի,* Hāya *դեցանունը «կենսատու ստորերկրյա ջրերի աստված» նշանակությամբ, կապված է սեմ. *hay-/*haw- «կյանք» արմատին, որի հետ են առնչվում նաև hayy-at «կենդանի», «օձ» տերմինները (ենթադրվում է «ջուր-խոնավություն-օձ-մահ» իմաստաբանական փունջը):*

[105] *Ս. Գ. Ե ս ա յ ա ն. Նորից «վիշապ» քարակոթողների մասին.– «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1985, №2, էջ 84 հտն.: Ա. Մ ո վ ս ի ս յ ա ն. Հնագույն պետությունը Հայաստանում. Արատտա. Երևան 1992, էջ 40–41. Ն ո ւ յ ն ի՝ Սրբազան լեռնաշխարհը. Երևան, 2000, էջ 36 հտն.: Ա. Փ ի լ ի պ ո ս յ ա ն. Հ. Ք ա մ ա լ յ ա ն. Շումերաաքադական տիեզերաստեղծ Էնկի-Հայա աստծո և հայոց ազդածին Հայկ նահապետի համադրության փորձ.– «Հայ ժողովրդական մշակույթ» հանրապետական IX գիտական նստաշրջանի զեկուցումների հիմնադրույթներ. Երևան, 1997: Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ 24, 154 : Նույնի՝ Արա Գեղեցիկ և Սուրբ Սարդիս, էջ 168–169:*

[106] RLA. B. III, S. I.

[107] *Halki սկզբնապես նշանակել է «գարի» և հետո ընդհանրացել որպես «հացահատիկ»: Այս աստվածության վերաբերյալ տե՛ս* A. K a m m e n h u b e r. Die Hethitische Getreidegottheit Halki/Nisaba..– In: "Near Eastern Studies" (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, 5), Wiesbaden, 1991 (*նշված մականունը՝ էջ 144, Ներգալի առնչությամբ՝ էջ 152, 154*): E. L a r o c h e. *Նշվ. աշխ., էջ 73.* Г. В и л ь х е л ь м. Указ. раб., с. 91–92. *Հետաքրքիր է, որ գարու/կորեկի և ցորենի հացի օգտագործումը Հովհան Օձնեցուն*

վանդույթում նույնացվել է ամպրոպի աստված Թեշուբի հայրը, «աստվածների հայր» կոչվող Կումարբին: Վերջինս Սիրիայում նույնացվել է հացահատիկի աստված Դագանի, շումերաաքքադական Էնլիլի և արևմտասեմական Էլի հետ: Որպես Կումարբիի հայրենիքն է հիշվում Ուրկեշ քաղաքը (Հյուսիսային Սիրիա), որը մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջին Ներգալի պաշտամունքի կենտրոն էր: Էնլիլի, Էլի և Ներգալի հետ, ինչպես տեսանք, համադրելի է Հայկը: Ազգածին ավանդության մեջ և՛ Հայկը և՛ Արամը համադրելի են ամպրոպային Թեշուբ/Թեյշեբային. բայց և այնպես, վերջինիս ուղղակի կրկնորդն է Արամը, իսկ Հայկը, որպես նրա նախնի, կարող է դիտվել նրա հայրը (հմմտ. Կումարբի-Թեշուբ ծննդաբանությունը):

Վերևում չեշտվեցին Հայկի և նրա զուգորդների կապերը կրակի հետ, բայց դրանք, իհարկե, չեն սպառում այդ կերպարների բնութագրերը. նրանք ակնհայտորեն կապված են նաև ջրի հետ, որն ամպրոպի, կայծակի (ու անձրևի) աստվածների ամենահիմնական ատրիբուտներից է: «Հիմնական առասպելում» ամպրոպի աստծու օձ-վիշապի դեմ տարած հաղթանակն է սկիզբ դնում ջրերին, իսկ Անատոլիայում ամպրոպի աստվածները գոնե որոշ դեպքերում, կապվել են առավելապես աղբյուրների ու ստորերկրյա ջրերի, քան անձրևի հետ[108] (հմմտ. Հայկի բանահյուսական հաջորդների լեգենդներում թոնրի կրակը դետի ակունքի վերածվելը):

Ամպրոպային անձրևաբեր աստվածները հովանավորում են նաև հացահատիկի բերքը: Այսպես, ուրարտական պատկերագրության մեջ ձեռքին հասկեր բռնած աստվածը կարող է նույնացվել Թեյշեբային[109]. սկանդինավյան ամպրոպի աստված Թոր-կայծակը Հարավային Շվեդիայում կոչվում էր «հացահատիկի ծերուկ»[110]. օսերը «հացի տոնին» աղոթում էին ամպրոպի աստծու բանահյուսական հետնորդ սուրբ Եղիային ու հաց խնդրում[111]: Նույնը վերաբերում է «Թուխ մանուկներին» ու նրանց զուգահեռներին. հայոց «սուրբ Թուխ մանուկը» հովանավորում էր կորեկի բերքը[112], իսկ օսական «ձիավոր սև սրբից» օգնություն էին խնդրում ձեռքին հատուկ թխված բլիթ բռնած[113]:

Հացահատիկի և հացաթխման կապն ակնհայտ է: Հայոց հավատալիքների համաձայն, ընտանիքի նախնիներն ապրում էին թոնրի շուրթին կամ թոնրի ակում[114], իսկ հայոց բոլոր ընտանիքների նախնին և առաջին նա-

---

առնչվող մի լեգենդում, որը կարող է համարվել հացթուխի բերված լեգենդի մի ուշ տարբերակը, հանդես է գալիս հայերին և դրանց հակադրվող հույներին տարբերակող հատկանիշ, տե՛ս Ա. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. Նշվ. աշխ. էջ 303-304: Ք ա ջ բ ե ր ո ւ ն ի. Ճանապարհորդական ուղևորություններ. Երևան, 2003, էջ 175:

108 G. L e i c k. *Նշվ. աշխ., էջ 164.* J. G. M a c q u e e n. Nerik and Its "Weather-God".– "Anatolian Studies", 1980. V. H a a s. *Նշվ. աշխ., էջ 594 հտն.:*

109 *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան 1990, էջ 112 և աղ. 25:*

110 G. D u m é z i l. Gods of the Ancient Northmen. Berkeley, Los Angeles, London 1973, p. 72.

111 Ж. Д ю м е з и л ь. Скифы и нарты, с. 55

112 *Ա. Մ ն ա ց ա կ ա ն յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 199:*

113 *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. «Թուխ մանուկ». Հնագույն ակունքները, էջ 57:*

114 *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. Հ. Ա, էջ 15, 59:*

հապետն էր Հայկը: Հայկի բանահյուսական հաջորդների (Բելին թոնրում այրող հայոց արքա, հացթուխ կնոջ ամուսին), ապա և պատանի նվիրագործյալների թոնրի և հացաթխման հետ քննարկված կապերն էլ թերևս խոսում են այս սատծու և Հայկի նույնացման օգտին: Hāya-ի առաջին վանկի երկար a-ն էլ համահունչ է Հայկի անվան համար վերևում առաջարկված ստուգաբանությանը *Ha- արմատից:

20. Ելնելով ասվածից, Հայաստանի անվանումները կարելի է մեկնաբանել որպես «այրվող/այրված» «մութ, սևացած» (հրաբխային) երկիր, որն անձնավորվել է պատանի նվիրագործյալների այրվող/այրված/թուխ մանուկների Mannerbund-ի ազգագրական և նրանց երկնային առաջնորդ ամպրոպի սատծու առասպելաբանական կերպարներով: Այս համատեքստում կարող են մեկնաբանվել Հայաստանի և հարակից շրջանների մի շարք հնագույն ցեղատեղանուններ:

Միջագետքի հյուսիսում և Սիրիայում արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից հիշվում են *Ar(a)m-* և *rēmo- / * romo- / * rH̥mo- հիմքի հետ համադրելի այլ անվանումներ. հմմտ. օրինակ, *Arame, Aramu, Arami, Arima, Aruma, Arman* (շումերական և աքադական դարաշրջանների տեղանուններ Հյուսիսային Միջագետք-Հարավային Հայաստանում). *Armanum, Armi, Arimu-Arimu, Armalu* (տեղանուններ Էբլայի տեքստերից)[115]: Սրանք միանգամայն համահունչ են հին սեմական ժողովուրդների պատկերացումներին մեծ սատծու բնակավայր «մթության/գիշերվա» երկրի ու լեռների մասին, տեղայնացած Հայաստանում, և պետք է համադրվեն Հայաստանի էպոնիմ «սև, մուգ» Արամ նահապետի (հնում՝ սատծու) հնդեվրոպական անվան հետ: Այս անվանումների մի նշանակալի մասը գալիս է Հյուսիսային Միջագետքի և Հայկական լեռնաշխարհի հարավային որոշ շրջաններ ընդգրկող Շուբուր/Սուբարտու երկրից (հիշվում է բազմաթիվ ձևերով՝ շումեր. SU.BUR, SU.BUR, SU.BIR, SU, աքադ. Subartu, Subartum, ասուր. Subari և այլն): Հատկանշական է, որ այս երկու ձևերն էլ պահպանվել էին մինչև ուրարտական ժամանակները. Սասունի և Մուշի շրջանների որոշ հատվածներ ընդգրկող ուրարտ. Arme (հյուսիսարևելյան մասը՝ Urme) համապատասխանում է ասուր. Subria-ին[116]: Subur անձնանունը ամենահաճախ հանդիպողներից է հին շումերական ավանդույթում[117], որը կարող է

[115] Տես J. F i n k e l s t e i n. Subartu and Subarians in Old Babylonian Sources.– "Journal of Cuneiform Studies", V. 9, 1. 1955, p. 2. Répertoire géographique des textes cuneiformes. Wiesbaden 1977-1993. B. *I, S. 18. B. II, S. 15. B. III, S. 21. B. V, S. 38. B. XII, S. 50–54,* հմմտ. և Արամիս/շ(?) սատծու անունը, մի ասորեստանյան տեքստում հիշված որպես «աստվածների արքա»՝ E. S c h r a d e r. Die Keilinschriften und das Alte Testament. B. 3, Berlin, 1903, S. 478: Այս անվանումներն ակնհայտորեն շարունակվում են Հայաստանի հարավի ավելի ուշ ավանդված ուրարտական անվանաբանության մեջ (հմմտ. Արամու արքայանունը, Արամալե, Արմե տեղանունները և այլն), տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը..., էջ *121, 131–133, 158–169*:

[116] Շուբուր երկրի անվանումների վերաբերյալ տե՛ս օրինակ I. J. G e l b. Hurrians and Subarians. Chicago, 1944, p. 23 ff., 84 ff. М. Л. Х а ч и к я н. Նշվ. աշխ., էջ 6:

[117] I. J. G e l b. Նշվ. աշխ., էջ*31–32*:

այս մակարդակում ևս վավերացնել Հայկական լեռնաշխարհի հարավի և Հարավային Միջագետքի հնագիտորեն ի հայտ եկող շփումների փաստը[118]:

21. Հնագույն միջագետքյան տեքստերում Շուբուր/Շուբարի երկրանունը հաճախ հանդես է գալիս HA.A, ավելի հազվադեպ՝ տարբերակային A.HA ձևերով[119]: Սրանցից առաջինը Ա. Մովսիսյանի կողմից արդեն համադրվել է հայ ցեղանվան հետ[120]: Էնկիի պաշտամունքի կենտրոնն էր Էրիդու քաղաքը Հարավային Միջագետքում: Շումերական առաջին հետջրհեղեղյան դինաստիան, ասվում է, որ իշխել է Էրիդուում, կամ, ըստ տեքստի մի այլ տարբերակի՝ HA.A-ում: Վերջինս, Էրիդուի առնչությամբ, աքադական թարգմանություններում հանդես է գալիս Subari և նման ձևերով, և կարելի է կարծել, որ առաջին դինաստիայի HA.A-Subari քաղաքը կոչվել է շուբարացիների անունով[121]: Այս կապերի համատեքստում կարող են լուսաբանվել Էնկի աստծու hայա անունը, ջրհեղեղի առասպելի որոշ մանրամասներ և այլն:

Շուբուր/Սուբարտու երկրի պահպանված անվանաբանության հիման վրա, դրա բնակիչների լեզուն չի կարող միարժեքորեն, կամ գոնե հիմնականում հնդեվրոպական համարվել[122]: Բայց և այնպես, պետք է կարծել, որ այդ երկրի բնակիչների մեջ արդեն առնվազն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից, եղել է նաև հնդեվրոպական տարրը: Այս առնչությամբ հիշարժան է, որ ըստ Թ.Վ.Գամկրելիձեի և Վ.Վ.Իվանովի, հնագույն հնդեվրոպացիների «նախահայրենիքը» հնարավոր է նույնացնել մ.թ.ա. V-IV հազարամյակների հյուսիսմիջագետքյան խալաֆյան հնագիտական մշակույթի կրողների տարածման արեալի հետ[123], որը ներառել է Շուբուր-Սուբարտուն:

Այս լույսի ներքո կարելի է դիտել արդեն վաղուց հայ ցեղանվան հնագույն ակունքների առթիվ Վ.Վ.Իվանովի կողմից բերված փաստերը: Օրինակ, մի հինասորեստանյան (մ.թ.ա. երրորդ և երկրորդ հազարամյակների սահմանագիծ) արձանագրության մեջ հիշվում է *DUMU Ha-a-a* «Հա(յ)այի որդի» արտահայտությունը, որը հեղինակի կողմից մեկնաբանվում է որպես «Հայա (բնակավայրի) բնակիչ» (բայց հմմտ. և վերևում քննված համահունչ դիցանունը). էբլայական մի տեքստում (մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կես) հանդիպող *ha-a hu-ti-mu* կապակցությունը մեկնաբանվում է որպես «խուտիմցի Հայա», ընդ որում զուգահեռ տեքստերում հիշվում են հնագույն Հայաստանի մյուս կարևոր անվանաբանական տարրերի հետ համադրելի *Armi* և *Azi* (հմմտ. *Ar/a/m-* և *Azzi*՝ Հայասայի մյուս անվանու-

---

[118] Հետաքրքիր է, որ *Ninsubura* (շումեր. «տեր/տիրուհի Շուբուր») աստվածությունը հիշվում է որպես Ներգալի կին՝ RLA. B. IX S. 220, տե՛ս և А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 188:

[119] I. J. Gelb. Նշվ. աշխ., էջ 31–32, 94–98. Հետաքրքիր է, որ որոշ աղբյուրներում *HA.A* և *A.HA* տեղանունները նույնացվում են *Ku'ara*-ի հետ, որը հիշեցնում է շումերական *KUR* «լեռ-անդրաշխարհը» և ուրարտ. *Kuera* դիցանունը (Repertoire geographique des textes cuneiformes. B. I. S. 84, և B. III, S. 95-96. RLA. B. III, S. 1): Ընդ որում, որոշ տվյալներ թույլ են տալիս կարծելու, որ առասպելական անդրշիրիմյան *KUR*-ի երկրային տեղայնացումներից գոնե մեկը եղել է Հայկական լեռնաշխարհի հարավը:

[120] Ա. Մովսիսյան. Սրբազան լեռնաշխարհը, էջ 37, 47:

[121] I. J. Gelb. Նշվ. աշխ., էջ 31, 94–95:

[122] Մի շարք շուբարեական անուններ տե՛ս I. J. Gelb. Նշվ. աշխ., էջ 100–108:

[123] Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Նշվ. աշխ., էջ 891, հտ. 964.

մը)[124]*: Հեղինակը հատուկ նշում է, որ այս անվանումները թեև կարող են կապվել հայոց ցեղանունների հնագույն նախատիպերի հետ, բայց դրանից չի բխում, որ անունների կրողներն արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից հայերի լեզվական նախնիներն էին՝ ցեղանունները կարող են բազմակիորեն անցնել մի էթնոսից մյուսին: Այս հարցում միակ էական փաստարկը հիշյալ ցեղանունների բնիկ հայկական ստուգաբանությունների հավաստումն է, որն այս աշխատության նպատակներից մեկն է:*

Մյուս կարևոր ցեղատեղանունն է խեթ. աղբյուրների Hayasa, *այլ անունով՝* Azzi *երկիրը (ամեն դեպքում, այս տեղանունները որոշակիորեն համարժեք են): Առաջին ձևն, ինչպես տեսանք, վաղուց ի վեր կապվել է հայ ցեղանվան հետ, իսկ երկրորդը մոտեցվում է հայ. Ազորդ և Ազորդաց փոր տեղանուններին*[125] *(թեև խեթ. -zz-ն հայերենում կհամապատասխաներ ց-ին, բայց արմատական մակարդակով այս ստուգաբանական կապը հնարավոր է): Ակնհայտ է սրանց համադրելիությունը հայ. ազազեմ «չորացնել» բառին, որը ծագեցվում է այն նույն հնդեվրոպական* *Has- *«այրել» արմատից (կարծում են՝ *-ǵ'h- աճականով), որին վերևում հանգեցվեցին Հայկ և Հայ ձևերը: Ըստ այդմ,* Hayasa *և* Azzi *ցեղա-տեղանունները, որպես մեկ երկրի, կամ հարևան երկրամասերի կոչումներ, կարող են հանդել, ի վերջո, միևնույն արմատին (հնարավոր է, տարբեր հնդեվրոպական լեզուներով):*

22. Մեծ Հայքի կենտրոնական նահանգն էր Այրարատը, նրա միջնաբերդը, քաղաքական ու մշակութային կենտրոնը: Ըստ այդմ, Այրարատը Հայաստանի ամենակարևոր տեղանուններից մեկն է, ինչ-որ չափով՝ Հայաստանի համարժեքը: Այրարատի, որը կոչվել է նաև «դաշտն Արայի» (Խորենացի Ա.ժե), էպոնիմն է Արամի որդի Արա Գեղեցիկը: Նա զոհվում է Շամիրամի դեմ կռվում և պիտի վերակենդանանար արալեզների՝ շնից սերված առասպելական կենդանիների կողմից լիզվելով: Արայի հնագույն նախատիպն է համարվում Պլատոնի մի աշխատության մեջ հիշված Էրը, Արմենիոսի որդին: Վերջինս զոհվում է կռվում, բայց տասներկու օր անց դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում ու պատմում, թե ինչ է տեսել անդրաշխարհում (Պետություն, 614b հտն.)[126]*: Այս էրը, մյուս կող-*

---

[124] В. В. И в а н о в. Выделение разных хронологических слоев..., с. 30 – 33.

[125] В. Н. Х а ч а т р я н. *Նշվ. աշխ., էջ* 138, *Գ. Բ. Ջ ա հ ու կ յ ա ն. Հայասայի լեզվի հինանատոլիական ծագման վարկածը.– ՊԲՀ, 1976, №1, էջ 103,* Г. Б. Д ж а у к я н. О соотношении хайасского и армянского языков. – ИФЖ, 1988, № 1, с. 69:

[126] *Նկատենք, որ հայոց մեռնող և հառնող կերպարների առասպելույթները կարող են համադրվել հանգուցյալի հետ կատարվող հիմնական ծեսերին (կենդանիների հոշոտում, դիակիզում, դիաթաղում), որոնք կոչված էին ապահովելու նրա հետագա վերածնունդը: Արայի՝ շների կողմից լիզվելով վերակենդանանալը հիշեցնում է զրադաշտական ծեսը (հանգուցյալի դին շների և թռչունների կողմից հոշոտվելը), և հատկանշական է, որ էրն էլ նույնացվել է Զրադաշտի հետ (տե՛ս Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա 1930, էջ 258-274, աղբյուրների հղմամբ): Ինչևէ, այս ծեսի ծագումը նախազրադաշտական է, ընդ որում, նշված երեք ծեսերն էլ Հայաստանում վկայված են արդեն նախաուրարտական ժամանակներից, և այս նույնացումն, այսպիսով, սխալ է որ երկրորդային ծագում ունենա (Արա Գեղեցիկի առասպելի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս Հ. Մ ա ր տ ի ր ո ս յ ա ն, Ռ. Թ ո ր ո ս յ ա ն. Արգիշթիխինիլիի սարկոֆագը.– ՊԲՀ, 1986, № 3, էջ 226-227): Ավելացնենք, որ այս ծեսերը կարող էին համադրվել հասարակության էթնիկական, դասային և սեռատարիքային բաժանմանը: Մահվան երեք ծեսերի իմաստաբանական*

միջ, և' անունով, և' կերպարով համարյա նույնական է այրված երկիրն անձնավորող միջագետքյան աստված Էրրային[127], որը Ներգալի մի այլ անվանումն է, կամ նրան նույնական կրկնակը[128]: Էրի դիակիզման խարույկն ու Էրրայի այրված հողը մատնանշում են, որ Այրարատ անունը կարելի է մեկնաբանել հեղհեղատ բառի նմանությամբ (հեղ-հեղ-ատ, հեղեմ արմատի կրկնությամբ և -ատ վերջածանցով, հմմտ), մոտավորապես «այրված (մոխրացած, սևացած) երկիր» իմաստով: Հատկանշական է, որ Այրարատը ուրարտական տեքստերում կոչվել է Etiu-ni/hi, որը կարելի է հանգեցնել *Hā- արմատի մի ածանցյալի (*Hatiyo-)[129]: Ավելին, Մեծ Մասիսի Ազատ Մասիս, ապա և Արարատյան դաշտով հոսող Ազատ գետի անվանումները նույնպես կարող էին սկզբնապես կապված լինել հայ. ազ- արմատին, և միայն հետագայում վերաիմաստավորվել ազատ (< իրան.) տերմինի ազդեցությամբ[130]: Այս մեկնաբանության օգտին է խոսում նաև Մասիսի արդեն հիշյալ Սև սար կոչումը:

Հայաստանի հարավային հարևանների համար Հայկական լեռնաշխարհը հարավից եզերող լեռներն, ինչպես տեսանք, հանդես էին գալիս որպես ջրհեղեղի, մարդածնության, անդրաշխարհի մուտքի լեռներ, կոչված Մաշու/Մասիուս, Արարատ, «Մթության լեռներ»: Այս անվանումները հետագայում կիրառվում են Այրարատի լեռան Մասիս, Արարատ, Սև սար/Մութ աշխարհ անուններում: Մասիսի համադրությունը բիբլիական Արարատի հետ անհնարին է դիտել Այրարատ-Արարատ նմանությունից առանձին: Իսկ չի՞ կարելի ստուգաբանական կապ տեսնել այդ երկուսի միջև: Ըստ ազգածին ավանդության, հայերի առաջին հանդրվանն էր Կորդվաց Արարատը, որտեղից էլ նրանք շարժվել են հյուսիս՝ Հարք, ապա Այրարատ: Եվ եթե Մասիս-Սև սար ձևերը դալիս են հարավից, ապա Այրարատն էլ կարող էր անցնել նույն ճանապարհը[131]:

հակադրության վերաբերյալ հայկականին ամենամոտ հունական և հնդիրանական ավանդույթներում տե՛ս G. N a g y. Նշվ. աշխ., էջ 174–180:

[127] J. J. R o b e r t s. Erra - Scorched Earth.– "Journal of Cuneiform Studies", N 24 (1971).

[128] RLA. B. IX, S. 217-218. Այսպես, Ներգալը դնում է անդրաշխարհ և վերադառնում որպես Էրրա, տե՛ս Ancient Near Eastern Texts..., 507-512. В. К. А ф а н а с е в а, И. М. Д ь я к о н о в. Я открою тебе откровенное слово. М., 1981, с. 79-91:

[129] Էթիունիի, որպես հայոց հին կենտրոնի վերաբերյալ տե՛ս А. П е т р о с я н. Самоназвание армян и вопрос локализации носителей протоармянского языка. – „Вестник общественных наук" 1991, № 5; А. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 188-190:

[130] Մ. Աբեղյանը հիշում է Ազատ գետի այլուրեք անհայտ Ազա անվանաձևը (Երկեր, հ. Ա, էջ 152, հ. Ը, էջ 193): Հետաքրքիր է, որ ուրարտական տեքստերում Արարատյան դաշտի ամենակարևոր շրջանը՝ Արագածոտնը իր մերձակայքով, կոչվում է 'As/za, այսինքն՝ Waca կամ Waza, որը համադրելի է նաև Արագածի -գած տարրի (< *waca) և կամ այդտեղ գտնվող Վժան, ներկայումս Ուջան, գյուղի անվանը: Այրարատի ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս և Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս, էջ 166: А. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 91: Կարելի է կարծել, որ Արա-Այրարատ, ինչպես և Հայկ-հայ անունների հարաբերությունը երկու տարբեր արմատների բաղարկության արդյունք է. ընդ որում, երկու դեպքում էլ էական է կապն «այրվելու» հետ:

[131] Արարատ տեղանունը, որը մեզ է հասել Աստվածաշնչից՝ եբր. 'Ararāt (մասորետյան ձայնավորմամբ), կումրան. 'WRRT, արամ. 'RRT, սովորաբար կապում են ասուր. mātUrartu-ին, որի նախնական ձևերն են համարվում mātUruatri/u-ն (մ.թ.ա. XIII դ.) և

23. Նման մեկնաբանություն կարող են ստանալ նաև Հայաստանին հարևան երկրների որոշ ցեղանուններ.

ա) Հայոց Արամ նահապետի անունը նույնական է Աստվածաշնչում արամեացիների էպոնիմի անվանը: Արամեացիների նախնիները՝ արևմտասեմական ախլամու և մի քանի այլ ցեղեր մ.թ.ա. XIV դ. կեսից հետո տեղափոխվում են Կադմուխիի շրջանը. Նրանք սկսում են կոչվել «արամեացի» մ.թ.ա. XII դ. վերջից, տեղի Ar(a)m- *հնագույն անվանաբանական հիմքով (սկզբնապես երկու անունով՝ օրինակ* Ahlamī ^{KUR}Armaya^{MEŠ}*)*[132]*: Զևսի և Տիփոնի կռվի վայրը՝ Արիմքը հին և նոր հեղինակները համագրում են արամեացիների ցեղանվանը, այսինքն՝ այդ կռիվը կարող է դիտվել որպես արամեացիների ազգածնության առասպել: Հատկանշական է, որ Արիմքը, որը տեղայնացվում է մի քանի տեղ, նկարագրվում է որպես կայծակնահարված և այրված-սևացած երկիր (*Իլիական II, 780-785, *հմմտ.* Ստրաբոն 12.5.11)[133]:

բ) Արդեն XIX դ. վերջին նկատված է հայ և խեթական hatti (= hat'i) *ցեղանունների ստուգաբանական համադրելիությունը (Պ. Ենսեն). ըստ այդմ, հայ ձևը կարող էր ծագել խեթական ցեղանվան* *hat'iyo- *ենթադրյալ ածանցյալից, հայերենին բնորոշ զարգացմամբ: Այս տեսակետի եռանդուն պաշտպանն էր Ի. Դյակոնովը, որը գտնում էր, որ հայերն այդ ցեղանունը ձեռք են բերել խեթական պետության անկումից հետո, մ.թ.ա. XII դ.: Այս ստուգաբանությունը հակասում է հայ ցեղանվան և Հայասա ու HA.A ցեղատեղանունների կապին, քանի որ վերջիններս ուղղակիորեն համադրելի են ժամանակակից հայ ձևին, բայց ավանդված են խեթական պետության կործանումից ավելի վաղ: Այդ իսկ պատճառով այն մերժվում է հայասական վարկածի կողմնակիցների կողմից: Բայց ստուգաբանորեն համադրելի և իրար հարևան երկու հին ցեղատեղանունների նույնական ծագումը (ինչպես հայ-արմենների ու արամեացիների դեպքում), գոնե տեսականորեն, չի կարելի բացառել:*

---

131 Uratri-ն *(մ.թ.ա. X դ.), տեղայնացված հարավային Արարատի՝ Նիբուր-Ջուդի լեռան շրջանում և հարակից տարածքներում (*Н. В. Арутюнян. Биайнили (Урарту). Ереван, 1970, с. 17*): Ըստ մի կարծիքի՝* Uruatri-ն *ստուգաբանվում է որպես անատոլիական՝* Ur-watri *«մեծաջուր» (հղվում է ըստ Գ. Ջահուկյան. Ուրարտերենը և հայերենը: Բ. Առաքելյան, Գ. Ջահուկյան, Գ. Սարգսյան. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 1988, էջ 163: Անատոլիական ներկայությունն այստեղ երևում է նույն ժամանակաշրջանի* Targhuzziza *տեղանունից): «Մեծ ջուրը» համահունչ է նաև միևնույն տարածքների ասուր.* Nairı *անվան աքադ.* naru *«գետ» արմատով մեկնաբանությանը (*Г. А. Меликишвили. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954, с. 18. *այս անունները բացատրվում են Միջագետքը սնուցող մեծ գետերի հայկական լեռնաշխարհից սկիզբ առնելու հանգամանքով): Բայց մյուս կողմից,* Ur(u)atrı/u-*ի երկրորդ բաղադրիչը կարելի է կապել հայ. «այրեմ» արմատի մի ազգակից ձևի՝* *Hatēr-*ից, հմմտ. ավեստ.* atar *«կրակ», լատ.* ater *«մութ, սև» (այսինքն՝ «այրված»),* ուկր. ватра *«կրակ, վառարան», լեհ.* watra *«հարդի մոխիր»: Այսպիսով, Ուրարտու և Արարատ տեղանունները նույնպես կարող են առնչվել «այրվելու» գաղափարին:*

132 *RLA. B. I,* S. 131 ff. *տե՛ս և* Г. М. Аветисян. Северная Месопотамия и юго-западные области Армянского Нагорья. Ереван, 1997, с. 6-10:

133 *Այս մասին մանրամասն տես Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը..., էջ 158 հտն.,* А. Петросян. Армянский эпос и мифология, с. 175–178:

խեթերի Hatti անվանումը գալիս է Խաթուսաս մայրաքաղաքի շրջանի նախահնդեվրոպական բնակիչներից՝ խաթերից, որոնք արդեն թերևս մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից ձուլվեցին խեթերի մեջ, իրենց անվանումը թողնելով նրանց: Խաթերի լեզվից մնացել են մի շարք աեքսաեր և անուններ: Հնդեվրոպական ազդեցությունը խաթական առասպելաբանության և անվանաբանության վրա դեռևս բավարար չափով բացահայտված չէ, բայց քննությունը հավաստում է, որ խաթական ամպրոպային առասպելի հիմնական միջուկը պետք է որ հնդեվրոպական լիներ[134]:

Hatti ցեղատեղանվան ծագումը կարելի է պատկերացնել *Hā- «այր(վ-)ել» արմատի *-t- տարրով ածանցյալ ձևերից (մայրաքաղաքի խաթական անունն է Hattus = Խաթուս): Հին խեթական դիցարանում էական էր «Խաթիի ամպրոպի աստծու» դերը: Նա «Խաթի երկրի տերն» էր, ռազմի աստված, որը ներկայացնում էր ժողովուրդը այլ երկրների հետ հարաբերություններում[135]: Նրան է դիմում Մուրսիլի II արքան ժանտախտի ժամանակ: Այս կերպարը նույնականության աստիճանի համապատասխանում է հայոց Հայկին, որը նույնացվել է ժանտախտ առաքող Ներգալին [սա նաև Ուրարտուի հատկանիշն է]:

Հայ ցեղանունը ևս, ինչպես տեսանք, կարող է հանդեցվել *Ha- արմատի *-t-ով ածանց պարունակող նախաձևերի (հնարավոր է, բայց ոչ պարտադիր, *-iyo- երկրորդ ածանցով): Այսպիսով, հնարավոր է, որ Հայաստանի այս հնագույն հարևանների անվանումը հնդեվրոպական փոխառութ-

---

[134] Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ խաթական ամպրոպի աստծու ծեսը՝ Purulli-ն հնդեվրոպական (թրակյան) փոխառություն է, և, որ շատ էական է, ծագում է *paHHur- «կրակ» արմատից՝ հմմտ. հուն. πυρ-, հայ. հուր (В. Н. Т о п о р о в. Хеттск. Purulia, лат. Parilia, Palilia и их балканские истоки. – „Балканский лингвистический сборник". М., 1976. Այս ծեսի տեքստը հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի կարևոր աղբյուրներից է՝ В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей, с. 118, 134 сл. B. L i n c o l n. Նշվ. աշխ., էջ 117 ff.): Ամպրոպի աստծու անունը՝ Taru, համադրելի է այդ աստծու հնդեվրոպական անվանումներից մեկին՝ հմմտ. խեթալուվ. Tarhu-, ոչ անատոլիական արտացոլմամբ (այս հնդեվրոպական դիցանվան վերաբերյալ տե՛ս С. Л. Н и к о л а е в, А. Б. С т р а х о в. Указ. раб., с. 150 сл.): Նրա հոր անունը՝ Šuli(n)katte նշանակում է «Սուլի(ի)-արքա»: Suli(n)katte-ն նույնացվել է Ուգուր-Ներգալի հետ, և, ինչպես վերջինս, ներկայացվել թուրդաշույնի տեսքով (ակադ. namsaru), հմմտ. հնդեվրոպական *k'u-l- «սուր», հնդ. cūla «տեգ», հայ. սուր «թուր» (անատոլիական «թուր-աստծու» և Ներգալի վերաբերյալ այս առթիվ տե՛ս RLA. B. IX, S. 224-225: E. L a r o c h e. Recherches sur les noms des dieux hittites. Paris, 1947, p. 105. О. Р. Г е р н и. Хетты. М. 1987, с. 177, 180): Բացահայտ հնդեվրոպական տեսք ունի ամպրոպի աստծու դստեր անունը՝ Inara, հմմտ. հուն. Νηρεις, սաբին. Nerio, իլիր. Noreia դիցուհիների անունները (*Hner-), որոնք, ի միջի այլոց, քննարկվել են ամպրոպի աստծու և նրա կնոջ առասպելի շրջանակներում (տե՛ս В. Н. Т о п о р о в. К древнебалканским связям в области языка и мифологии. – „Балканский лингвистический сборник". М. 1976, с. 44 сл. В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей, с. 51-52, 123. B. L i n c o l n. Priests, Warriors, and Cattle, p. 120): Այսպիսով, խաթական ամպրոպի աստծու, նրա հոր ու դստեր, ապա և ծեսի անվանումները հնդեվրոպական են՝ տե՛ս А. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 9, 11, 34-35, 156, 191: Խաթերենում հնդեվրոպական (ոչ անատոլիական) փոխառությունների վերաբերյալ տե՛ս Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Նշվ. աշխ., էջ 882:

[135] О. Р. Г е р н и. Նշվ. աշխ., էջ 126.

յուն է, ստուգաբանորեն ազգակից, կամ նույնիսկ նույնական Հայ ցեղանվանը: Հատկապես ամպրոպային առասպելի տերմինների և դրանց հետ առնչվող ցեղանվան փոխառությունը պետք է բացատրվի այն իրողությամբ, որ հնդեվրոպացիներն ամենուրեք հանդես են եկել որպես նվաճված երկրների վերնախավ՝ առաջնորդ և նրա ջոկատը, որոնք համարվել են երկրային համապատասխանություններն ամպրոպի և/կամ Mannerbund-ի աստծու և նրա զորքի: Մարտական ջոկատի անդամների անվանումը վերաճելով ցեղանվան, կարող էր տարածվել ողջ ենթակա բնակչության վրա[136] (բազմաթիվ ցեղանուններ՝ օրինակ ռուս, ֆրանսիացի, բուլղար և այլն, նույնպես ծագում են այլազգի տիրողների անվանումներից):

գ) Հաշվի առնելով ասվածը Միջագետքի և Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն կապերի վերաբերյալ, հնարավոր է թվում Հայաստանի և հայերի քննարկված անվանումները համադրել նաև շումերների SAG-GIG.GA «սևագլուխ» ցեղանվան հետ: Ցեղանունները լայնորեն փոխառվում են, բայց այս դեպքը բացառիկ է. «սևագլուխ» անվանումն անցել էր աքադացիներին և ասորեստանցիներին, բայց թարգմանաբար salmat qaqqadi: Եվ թեև գունային ցեղատեղանունները լայնորեն տարածված են ամենուրեք, բայց այս դեպքում ևս, հավանաբար, էական է եղել վերևում քննված տիպի ծիսաառասպելաբանական գործոնների դերը: Հայկական լեռնաշխարհի, Անատոլիայի և Միջագետքի հնագույն ցեղատեղանունների այս համապատասխանությունը կարող է արտացոլել այդ տարածքների հնագույն մշակույթների շփումները, նրանց միասնական քաղաքակրթիչ կենտրոններից ծագած լինելը և համանման ծիսաառասպելաբանական ավանդույթները[137]:

ВОПРОСЫ ЭТНОГЕНЕЗА АРМЯН В СВЕТЕ ТРАДИЦИОННЫХ ДАННЫХ

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Резюме

В этногонических легендах два эпонима Армении Гайк (Hayk) и Арам (Aram) выступают как лидеры взрослых воинов и молодых охотников соответственно. Войско Арама восходит к индоевропейскому учреждению Mannerbund, обществу неженатых молодых охотников и воинов. Члены древнейшего армянского Mannerbund-а назывались t'ux manuk "темный (< запеченный/обожженный) молодец". Некоторые легенды подчеркивают связь армянских этногоничских патриархов с огнем. В этом контексте имя Hayk может рассматриваться в отношении с индоевропейским *Ha- "гореть" (впоследствиии это имя было контамини-

[136] Այս տիպի ցեղանունների վերաբերյալ տե՛ս օրինակ K. Kershaw. Նշվ. աշխ., էջ 133–134:

[137] Տե՛ս և Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը..., էջ 119:

ровано с *poti- "господин"). Имя Арам (ср. индоевр. *rēmo- "темный, черный") может быть объяснено как "обожженный". Эти интерпретации сопоставляются с некоторыми древними названиями Армянского нагорья и сопредельных областей (шумер. HA.A, хетт. Hayasa, сем. "Гора темноты" и т.д.).

PROBLEMS OF ARMENIAN ETHNOGENESIS IN THE LIGHT OF TRADITIONAL DATA

ARMEN PETROSYAN

S u m m a r y

In the ethnogonic legends the two eponyms of Armenia Hayk and Aram figure as the leaders of adult men and hunting youths respectively. The troop of Aram represents the early Indo-European institution of *Männerbund*, the hunter-warrior society of unmarried young men. The members of the earliest Armenian *Männerbund* would have been called *t'ux manuk* 'dark (< baked/burnt) youth'. Some legends stress the association of the Armenian ethnogonic patriarchs with the fire. In this context the name Hayk may be considered in connection with Indo-European **Ha-* 'burn', which was confounded with **poti-* 'lord' later. The name of Aram (cf. Indo-European **rēmo-* 'dark, black') may be explained as 'burnt'. These interpretations are juxtaposed with some ancient names of the Armenian Highland and surroundings (Sumerian *HA.A*, Hittite *Hayasa*, Semitic "Mountain of darkness", etc.).

Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. Պատմաբանասիրական հանդես 2004, 2, 205-233: http://hpj.asj-oa.am/3770/

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

1. Հին հայոց աստվածները հիշվում են տեղական և հունական անուններով՝ Արամազդ-Զևս, Անահիտ-Արտեմիս և այլն: Տեղական անունները ծագումով հիմնականում իրանական են (Արամազդ, Անահիտ, Վահագն, Միհր, Տիր), երկուսը փոխառված են Միջագետքից (Բարշամին, Նանե), մեկը բնիկ հայկական է (Աստղիկ):

Ուսումնասիրողները եղած տվյալները մեկնաբանել են հաճախ ըստ դիցանունների ստուգաբանության և հայ նախաքրիստոնեական դիցարանն ու կրոնը համարել փոխառված հիմնականում իրանականից և, ավելի փոքր մասով՝ սեմականից, ուր միայն որոշ տեղական (խեթալուվական, խուռաուրարտական) ներդրման հետքեր միայն կարելի է գտնել[1]: Այսինքն, համարվել է, որ փոխառված դիցանունների տակ հանդես են եկել փոխառված կերպարներ: Սակայն դիցաբանական անունների նույնությունը միշտ չէ, որ վկայում է կերպարային նույնության մասին: Այսպես, հինարևելյան երկրների բաղում աստվածներ սկզբնապես նույնացվել են

---

[1] Հայ հեթանոսական աստվածների վերաբերյալ լավագույն ամբողջական, համակարգված աշխատությունը մնում է H. G e l z e r. Zur armenischen Gotterlehre. Leipzig, 1896 (Հ. Գ ե լ ց ե ր. Հեաազոտութիւն հայ դիցաբանութեան. Վենետիկ, 1897): Փաստական նյութով առավել հարուստ է, թեև որոշ հարցերում ավելի հնացած՝ Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց. Վենետիկ 1895: Հայոց լեզվում և հավատալիքներում հինարևելյան՝ միջագետքյան, խուռիական, խեթական բազմաթիվ դիցանունների հետքեր է փորձել ցույց տալ Գ. Ղափանցյանը, տե՛ս հատկապես Г. А. К а п а н ц я н. Хеттские боги у армян. Ереван, 1940 (տե՛ս Историко-лингвистические работы. Т. I, Ереван, 1956, с. 267-327): Հայոց դիցարանում և հավատալիքներում իրանական ազդեցության գերագնահատման օրինակ է՝ Р. Р. Ш т а к е л ь б е р г. Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. — "Древности Восточные. Труды восточной комиссии", т. 2, вып. 2, М., 1901. Միևնույն մոտեցումն է իշխում և արևմտյան հայագետների որոշ աշխատանքներում, տե՛ս հատկապես J. R u s - s e l l. Zoroastrianism in Armenia. Cambridge MA, London, 1987, Encyclopaedia Iranica-ի (այսուհետև՝ EIr. London, Boston, 1985) բաղում հոդվածներում և այլուր: Հայոց դիցարանի վերաբերյալ եղած համարյա բոլոր աշխատություններն էլ հնացած են, բազմաթիվ հարցերում նաև մեթոդաբանորեն անընդունելի: Պետք է նշել, որ Ղ. Ալիշանին, Հ. Գելցերին, Ռ. Շտակելբերգին և նրանց ժամանակակիցներին դեռ ոչինչ կամ համարյա ոչինչ հայտնի չէր Ուրարտուի, անատոլիական ու խուռիական պետությունների պատմության, լեզվի, մշակույթի ու կրոնի մասին, իսկ հայագիտությամբ զբաղվող եվրոպական, հիմնականում գերմանական գիտնականներն ի սկզբանե իրանագետներ էին, հակված գերագնահատելու «արիական» իրանական տարրը, որն առաջին հայացքից աչքի է զարնում Հայաստանի և մերձակա երկրների մշակույթներում: Գ. Ղափանցյանը նվազագույնի էր հասցնում հայոց լեզվում և մշակույթում հնդեվրոպական տարրի դերը: Ժամանակակից իրանագետների պանիրանական մոտեցումը ինչ-որ չափով հասկանալի է, թեև քննադատության արժանի և գալիս է, մասամբ, հայագիտությանն անտեղյակ լինելուց: Ինչ վերաբերում է արևմտյան հայագետների այն աշխատանքներին, ուր միագիծ կերպով շարունակվում է Հայաստանի մշակույթի հիմքում միայն իրանական երևույթներ տեսնելու կանխակալ միտումը, դրանք անհրաժեշտաբար պետք է քննադատվեն:

միջագետքյան, իսկ հետո հունական աստվածներին և հիշվում են առաջ շումերաաքադական, ապա հունական անուններով, բայց պահպանել են իրենց տեղական հին կերպարներն ու պաշտամունքները[2]: Իրանական որոշ աստվածների կերպարներ ևս ծագում են միջագետքյան նախատիպերից (Անահիտա, Տիրի)[3]. մյուսներն ազդվել են նրանցից, իսկ հելլենիզմի դարաշրջանում համադրվել հունականների հետ:

Նույնիսկ քրիստոնեության ընդունումը, շատ առումներով, Վ. Աբաևի արտահայտությամբ, կարելի է ներկայացնել որպես «տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջում»[4]. հին աստվածների պաշտամունքը շարունակվել է քրիստոնեական սրբերի անունների տակ: Եվ եթե քրիստոնեությունն իր հզոր կազմակերպությամբ և դարավոր տիրապետությամբ, նույնիսկ զարգացած ու հզոր պետությունների պայմաններում, իր բազմաթիվ դրսևորումներով եղավ միայն տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջում, ապա ի՞նչ կարելի է ասել շատ ավելի վաղ դարաշրջաններում տեղի ունեցած կրոնական ազդեցությունների ու փոփոխությունների մասին: Այսինքն իրանական ազդեցությամբ պայմանավորված կրոնական փոփոխությունը նույնպես պետք է լիներ հիմնականում տերմինաբանական և անվանաբանական: Փոխվել են դիցանուններն ու պաշտամունքային տերմինները, որոնցից շատերը դարձել են իրանական, բայց կերպարներն ու պաշտամունքները մնացել են հինը:

Նոր կրոնների անցման և կամ մշակութային ազդեցությունների ժամանակ դիցաբանական կերպարները համադրվում են հիմնականում ըստ գործառությունների համապատասխանության (կարևոր դեր են կատարում նաև տոնի օրվա համընկումը և անունների համահնչությունը). վերադրվելով որևէ վայրում տեղայնացած հին պաշտամունքի վրա, նոր անունով կերպարը իրենում ներառում է նախորդի հատկանիշները:

Հայոց աստվածների մեծ մասի (Արամազդ, Անահիտ, Միհր, Նանե, Բարշամին) պաշտամունքը կենտրոնացած է եղել Մեծ Հայքի հյուսիսարևմտյան մի ծայրամասում՝ Դարանաղի, Եկեղյաց և Դերջան գավառներում, ընդգրկված հիմնականում անտիկ աղբյուրների Ակիլիսենեում (հայ. Եկեղյաց գավառն իր մերձակայքով): Այս տարածաշրջանը որպես կարևորագույն կրոնական կենտրոն մնաց նաև քրիստոնեության հաստատումից հետո՝ այն դարձվեց Լուսավորչի տոհմի տիրույթը: Մեծ Հայքի արևմտյան պաշտամունքային կենտրոններից համեմատաբար հեռու էր միայն Վահագնի, Անահիտի և Աստղիկի միասնական տաճարական համալիրը Տարոնում: Ինչ վերաբերում է համապետական նշանակության պաշտամունքի արևելյան կենտրոններին (Արմավիր, Բագարան, Բագավան, Ար-

---

[2] Սեպագիր գրության մեջ ընդունված էր, հնարավորության սահմանում, դիցանունները հաղորդել շումերոգրամներով, իսկ հույն և հռոմեացի հեղինակներն օտար աստվածներին կոչում էին իրենց աստվածների անուններով: Այդ իսկ պատճառով մեզ հայտնի չեն այդ սկզբունքներով հաղորդված բազմաթիվ (այդ թվում խեթական, հայասական, սկյութական, կելտական) աստվածների ընիկ անունները: Նույնիսկ հայկական աղբյուրներում հայոց աստվածները առավել հաճախ կոչվել են հունական անուններով:

[3] М. Б о й с. Зороастрийцы: верования и обычаи. М., 1987, с. 76-77.

[4] В. А б а е в. Как апостол Петр стал Нептуном. — "Этимология, 1970", М., 1972, с. 322.

տաշատ), դրանք թերևս մասամբ ծագում են Արարատյան դաշտի հին, տեղական պաշտամունքներից, մասամբ էլ երկրորդային են, մայրաքաղաքի Արարատյան դաշտում գտնվելու արդյունք: Եղել են նաև այլ կենտրոններ, ասենք՝ Արամազդի և Աստղիկի պաշտամունքը Անձևացյաց գավառում, որոնք անհամեմատելի են հիշյալ համապետական սրբավայրերի հետ:

Ըստ Ստրաբոնի բերած լեգենդի, հայերի նախնի արգոնավորդ Արմենոսն ու նրա ուղեկիցները սկզբնապես հաստատվել են «Ակիլիսեննեում և Սիսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիաբենե» (Ստրաբոն XI.4.8, 14.12): Այսինքն, Ակիլիսենեն Եփրատի ամենավերին հոսանքների շրջանն է եղել Հայոց սկզբնական օրրանը, որտեղից նրանք տարածվել են Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում: Այս լեգենդն, անշուշտ, ինչ-որ պատմական հիմքեր ունի: Ակիլիսենեի տարածքը մ.թ.ա. XV-XIII դդ. ընդգրկված է եղել խեթական աղբյուրներում Հայասա (Ḫayaša) անունով հիշվող թագավորության կազմում, որին հարցին իրազեկ մասնագետների ճնշող մեծամասնությունն առանցքային դեր է վերագրում հայոց ազգածագման և վաղնջական պատմության մեջ[5]: Հետագայում այն եղել է այլոց տիրապետության տակ և, ի վերջո, միավորվել սկզբում Ծոփքի հայոց թագավորությանը, մ.թ.ա. երկրորդ դարասկզբին, և մեկ դար անց՝ Տիգրան Մեծի օրոք, Մեծ Հայքին (Ստրաբոն, XI.4.5, 12, 15): Այսինքն՝ ըստ Ստրաբոնի,

---

[5] Հայ-Հայասա կապի վերաբերյալ տեսակետն առաջինն արտահայտել է Ն. Մարտիրոսյանը (1924), ապա, հիմնականում անկախաբար, Կ. Ռոթը (1927), Գ. Ղափանցյանը (1931), Պ. Կրեչմերը (1932), Ա. Խաչատրյանը (1933) և այլք, և մանրամասն հիմնավորվել Գ. Ղափանցյանի մենագրության մեջ՝ Г. А. Капанцян. Хайаса – колыбель армян. Ереван, 1948. Историко-лингвистические работы. с. 5-265). Հայոց ազգածագման գործընթացում Հայասայի հավանական կարևորագույն դերի մասին գրել է Ն. Ադոնցը, տե՛ս Ն. Ադոնց. Հայաստանի պատմություն. Երևան 1972, էջ 32 (գրքի ֆրանսերեն բնագիրը լույս է տեսել 1946-ին, հեղինակի մահվանից չորս տարի անց): Հետագայում հայոց ազգածագման հայասական վարկածը, իր տարբեր ձևակերպումներով, պաշտպանել են Հ. Մանանդյանը, Բ. Պիոտրովսկին, Գ. Մելիքիշվիլին, Ս. Երեմյանը, Վ. Գեորգիևը, Վ. Բըներյանուն, Գ. Ջահուկյանը, Վ. Իվանովը, Թ. Գամկրելիձեն, Գ. Սարգսյանը և այլք, տե՛ս Հ. Մանանդյան. Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության. հ. Ա, Երևան 1944, էջ 32-33. Я. А. Манандян. Сообщения хеттских, ассирийских, урартийских и древнеармянских источников о Хайаса-Аззи. – Հ. Մանանդյան. Երկեր. հ. Ե, Երևան 1984, էջ 489-562 (առաջին հրատարակությունը՝ 1956-ին). Բ. Պիոտրովսկի. Հայ ժողովրդի ծագման հարցի շուրջ.– ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր (հասարակական գիտություններ), 1945, №6, էջ 25-26. В. И. Георгиев. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М., 1958, с. 171. Ս. Երեմյան. Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում.– «Պատմա-բանասիրական հանդես» (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 1958, №3. В. Бэнэцяну. Некоторые вопросы этногенеза армян.– "Историко-филологический журнал" (այսուհետև՝ – ИФЖ), 1961, № 2, с. 91-123; Г. Б. Джаукян. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964. Նույնի՝ О соотношении хайасского и армянского языков.– ИФЖ, 1988, №№ 1, 2; В. В. Иванов. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну.– ИФЖ, 1983, № 4, с. 30-33; Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 913. Բ. Առաքելյան, Գ. Ջահուկյան, Գ. Սարգսյան. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան 1988, էջ 51-52: Հարցին իրազեկ նշանավոր մասնագետներից այդ տեսակետը չէր ընդունում միայն Ի. Դյակոնովը, տե՛ս И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 209-214.

մինչև Տիգրան Մեծը այդ տարածքները նույնիսկ մեծ Հայքի կազմում չեն եղել:

Բայց ինչու՞ պիտի Մեծ Հայքի արքան իր երկրի գլխավոր պաշտամունքները կենտրոնացներ նոր գրավված ինչ-որ ծայրամասային գավառներում: Հաշվի առնելով Ստրաբոնի բերած լեգենդը, կարելի է կարծել, որ Բարձր Հայքի աստվածները հնուց ի վեր հայոց համար էական, թերևս՝ համահայկական նշանակություն են ունեցել: Ելնելով կրոնական փոփոխությունների ժամանակ հին դիցաբանական կերպարների իրենց պաշտամունքի վայրերում վերանվանված ձևով պահպանվելու դրույթից, կարելի է կարծել, որ Հայասայի աստվածներն են եղել այստեղի հայոց նախաքրիստոնեական աստվածների հնագույն նախատիպերը[6]: Սա, հայոց ազգածագման հունական լեգենդի հետ, Հայասա-հայ ժառանգորդության ուժեղ փաստարկներից մեկն է:

Իրանական դիցանունները Հայաստանում հայտնի են արդեն Աքեմենյան և վաղ հելլենիստական դարաշրջաններից՝ Քսերքսես I-ի (մ.թ.ա. 486-465) Վանա ժայռի արձանագրության մեջ հիշվում է Աուրամազդան[7]՝ Ահուրա Մազդայի աքեմենյան արձանագրությունների անվանաձևը, իսկ Արմավիրի մ.թ.ա. II դ. հունարեն արձանագրության մեջ՝ Միթրան[8]: Բայց մեզ հասած հայ-իրանական դիցանունները ծագում են ուշ պարթևական Αραμασδης, *Mihr և* *Varhragn *նախատիպերից[9] ու չեն կարող հանգեցվել աքեմենյան դարաշրջանի* A(h)uramazda, Miθra *և* *Varθragna *ձևերին: Այսպիսով, այս դիցարանը կարող էր ձևավորվել, թերևս, հենց Տիգրան Մեծի օրոք, որպես Մեծ Հայքի կենտրոնացված պետության պետական դիցարան: Հետագայում այն որոշակի փոփոխությունների պիտի ենթարկվեր հայ Արշակունիների օրոք (օրինակ, հնարավոր է, որ Միհր և Վահագն անունները դալիս են այդ դարաշրջանից):*

Դատելով մեզ հասած տեղեկություններից, վերոհիշյալ ութ աստվածներն են կազմել Մեծ Հայքի նախաքրիստոնեական դարաշրջանի պետական դիցարանի հիմնական պաշտամունքները: Հին աղբյուրները հիշում են նաև դիցաբանական այլ կերպարներ (Անգեղ, Սանդարամետ, Վանատուր, Ամանոր և այլն), որոնք չեն կարող հավասար դիտվել այս աստվածներին:

2. Արամազդի պաշտամունքը կենտրոնացած էր Դարանաղի գավառի Անի ամրոցում, կամ այլ կերպ՝ Անի-Կամախում, որը մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից խեթական աղբյուրներում հիշվում է որպես Կումմա-

---

[6] А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с. 138 сл.

[7] R. G. Kent. Old Persian Grammar, Texts, Lexicon. New Haven, 1953, p. 152-153.

[8] К. В. Тревер. Очерки по истории культуры древней Армении. М.—Л., 1953, с. 83, 134.

[9] *Արամազդի այս պարթևական նախատիպն ավանդված է մ.թ.ա. I դ., տե՛ս Ա. Մ ե յ ե. Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Երևան, 1978, էջ 117: Վահագնի ծագումը պատկերացվում է այսպես՝ Վահագն < *Վարհագն < պարթև.* Varhragn *< հին իրան.* *Varθragna- *կամ* *Vrθragna-, *որոնք համապատասխանում են Ավեստայի* Vərəθrayna-*ին, տե՛ս* EIr. II, p. 459:

խա[10]: Արամազդը, ինչպես և Զևսը, ամպրոպային բնույթ է ունեցել՝ ըստ Խորենացու (Բ.ձզ), Նունեն Մցխեթում «կործանեաց ամպրոպային պատկերն Արամազդայ»[11]: Խեթական մի արձանագրության մեջ (KUB XXXVIII 12) հիշվում է Կումմախայի ամպրոպի աստվածը՝ գաղափարագիր ^{D}U[12]: Կումմախա տեղանունն անբաժանելի է սեպագիր աղբյուրների Kumme/ Kummu/ Qumenu և Kummanni/ Kummini ձևերից՝ այդպես էին կոչվում խեթախուռիական ամպրոպի աստծու՝ Թեշուբի (ուրարտ. Թեյշեբա) պաշտամունքի կենտրոնները (առաջինը Կորդվաց Արարատ լեռան շրջանում, երկրորդը՝ Կապադովկիայում)[13]: Այսինքն, Կումմախայի ամպրոպի աստվածը պիտի լիներ Թեշուբի մի տեղական տարբերակը, որը և կարող է դիտվել որպես «ամպրոպային» Արամազդի հնագույն նախորդը:

Ուշ խեթական մի աղբյուրում հիշվում է մի արևմտասեմական առասպել, ըստ որի «երկրի արարիչ» Էլ աստծու կայարանը գտնվում է Եփրատի ակունքներում[14]: Նա գերագույն աստված էր, տիեզերքի և ամենայն գոյի արարիչը, աստվածների հայրը, նահապետն ու արքան, որն այդ տարածքներում պետք է նույնացվեր Հայաստանի գերագույն աստծուն՝ Արամազդի նախատիպին (այս մասին տես ստորև):

Արամազդը համարվել է «արարիչ երկնի և երկրի» և «հայր դիցն ամենայնի» (Ագաթանգեղոս § 68, 785), որով նորից համապատասխանում է արևմտասեմական Էլին, ապա և այլ մեծ աստվածների, շումերաաքադական Ան(ու)ին և այլն (աքեմենյան արքաների արձանագրություններում երկնքի և երկրի ստեղծող է համարվում Աուրամազդան)[15]: Անի ամրոցում է եղել հին հայոց արքաների գերեզմանոցը (Ագաթանգեղոս § 785, Փավստոս Գ.ժա, Դ.իդ, Խորենացի Գ.ժ, իե): Ըստ այդմ, Արամազդը, աստվածների նահապետն ու թերևս արքան, առնչվել է արքայատոհմի, ապա և անդրաշխարհի հետ: Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանության մեջ Արամազդը

---

[10] *Ա. Ք ո ս յ ա ն. Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում.— ՊԲՀ, 2002, № 3, էջ 225-226: Կարծում են, որ Դարանաղյաց Անի ամրոցը մ.թ.ա. IV-I դդ. Փոքր Հայքի կենտրոնն էր: XI-XII դդ. Անի ամրոցը չի հիշատակվում՝ հիշվում է Կամախը, որը կոչվել է նաև Անի-Կամախ, մայրաքաղաք Անիից տարբերելու համար (Թ. Հ ա կ ո բ յ ա ն, Ս. Մ ե լ ի ք - Բ ա խ շ յ ա ն, Հ. Բ ա ր ս ե ղ յ ա ն. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան. Հ. 2. Երևան, 1988, էջ 913): Բայց Կամախ տեղանունն ավանդված է ավելի վաղ՝ արդեն 680 թ. տիեզերական ժողովի մասնակիցների մեջ հիշվում է «Դարանաղիի կամ Կամախի» եպիսկոպոսը* (Н. А д о н ц. Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908, с. 53, 364):

[11] *Խոսքը վերաբերում է վրացական Արմազի աստծուն: Վրացագիտության մեջ վերջինս միարժեքորեն չէ, որ նույնացվում է հայոց Զևս-Արամազդին՝ նրա ծագման վերաբերյալ կան այլևայլ կարծիքներ (տե՛ս օրինակ* А. И. Б о л т у н о в а. К вопросу об Армази. — "Вестник древней истории", 1949, № 2), *բայց Արմազի-Արամազդ կապը դժվար է վիճարկել:*

[12] *Մեկ այլ արձանագրությունից էլ (KUB LV 1)՝ հայտնի է Կումմախայի Պիրվա աստվածը, տե՛ս Ա. Ք ո ս յ ա ն. նշվ. հոդվ., էջ 233-235: Հատկանշական է, որ Պիրվան էլ, հավանաբար, կապված է ամպրոպի աստծու հնդեվրոպական անվան հետ (համմտ. սլավ.* Перунъ), *տե՛ս* В. И в а н о в. К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. — "Вопросы славянского языкознания", 1958, № 3, с. 110.

[13] *Կումմախյան անվանաբանորեն համադրվել է Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնների հետ Գ. Ղափանցյանի կողմից՝ տե՛ս* Г. К а п а н ц я н. Историко-лингвистические работы. Т. 1, с. 50:

[14] H. H o f f n e r. Hittite Myths. Atlanta, 1990, p. 69.

[15] R. G. K e n t. *Նշվ. աշխ., էջ 137, 138:*

միշտ Զևս է, բայց նրա Անիի բագինը վերագրվում է Զևսի հորը՝ Կրոնոսին[16], որին, թերևս որպես Տարտարոս-անդրաշխարհ նետված աստվածների հոր, ավելի պատշաճ է թվացել համապատասխանեցնել Արամազդի աստվածների հոր, արքայական դերեզմանների մոտ դտնվող մեհյանը: Սրան համահունչ է աստվածների արքա Թեշուբի կապը խեթական արքաների հետ, ապա անհետացումն ու այցն անդրաշխարհ[17]: Ընդհանրապես, գերադույն աստվածները կարող են լինել «երեք աշխարհների» երկնքի, երկրի և ստորերկրյա անդրաշխարհի տիրակալներ: Արամազդի հետ համադրված հունական Զևսը համարվել է նաև անդրաշխարհի տիրակալ, և Հադեսն ինքը, որպես այդպիսին, Զևսի մի հիպոստասիսն է, նրա բարդ կերպարի մի ասպեկտը[18]: Այսպիսով, Արամազդը համատեղել է արարիչ աստծու, աստվածների հոր, ամպրոպի աստծու, ապա և անդրաշխարհի աստծու հատկանիշները: Հավանական է, որ Արամազդի այս բարդ կերպարը ձևավորված լինի մի քանի տեղական նախատիպերի միահյուսման արդյունքում:

Կումմախան, հավանաբար, դուրս է եղել Հայասայից կամ դրա մեջ է ընդգրկվել միայն որոշ դարաշրջաններում[19]: Բայց Կամախի պաշտամունքն անբաժանելի է Բարձր Հայքի հարևան՝ Եկեղյաց և Դերջան գավառների պաշտամունքներից, որոնց հետ այն մեկ ամբողջություն է կազմում և հնում պետք է որ մեկ միասնական էթնոմշակութային համալիրի մեջ մտներ: Իսկ այդ երկուսի տարածքը հնում եղել է Հայասայի կազմում: Կումմախայի ամպրոպի աստվածն էլ հար և նման պիտի լիներ Հայասայի ամպրոպի աստծուն կամ աստվածներին: Ավելին, Կումմախայի՝ Հայասայից դուրս դտնվելը չի բացառում, որ նրա աստվածը գոնե երբեմն ընդգրկված լիներ Հայասայի աստվածների կազմում: Որպես ղուդահեռ հիշենք, որ ուրարտական դիցարանի առաջին երկու աստվածների՝ Խալդիի և Թեյշեբայի պաշտամունքների կենտրոնները դտնվում էին Ուրարտուի սահմաններից դուրս:

3. Անահիտի պաշտամունքի կենտրոնն էր Եկեղյաց գավառի Երեզ ավանը (հնում՝ Երէզ, Երիզա, հետագայում՝ Երզնկա): Խեթական դարաշրջանում Կումմաննի քաղաքը պաշտամունքի կենտրոնն էր ոչ միայն Թեշուբի, այլև նրա կնոջ՝ Խեբատ դիցուհու[20]: Անտիկ աղբյուրներում Կում-

---

[16] V. L a n g l o i s. Agathange. Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de Saint Gregoire l'Illuminateur. – Collection des historiens anciens et modernes de l'Armenie. T. 1. Paris, 1867, § 32. Այս մասին տես և Ա. Կ ա ր ի է ր. Հեթանոս Հայաստանի ուխտ մեհեաններն Ագաթանգեղոսի և Մ.Խորենացւոյ համեմատ. Վիեննա, 1899, էջ 25, ծանոթ. 2: Ագաթանգեղոսի նորահայտ հունարեն տարբերակում նորից Զևս է տե՛ս Հ. Բ ա ր թ ի կ յ ա ն, Ա. Տ ե ր - Ղ և ո ն դ յ ա ն. Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (վարք).– «Էջմիածին», 1966, № Թ-Ժ, § 110:

[17] H. H o f f n e r. Նշվ. աշխ., էջ 20 ff.

[18] Мифы народов мира. Т. 1, М., 1980, с. 51.

[19] Ա. Ք ո ս յ ա ն. Նշվ. հոդվ., էջ 237:

[20] Այսպես, խեթական մի արձանագրության մեջ (KUB VI 45) հիշվում են Կումմաննիի ամպրոպի աստվածը (այսինքն՝ Թեշուբը), Կումմաննիի Խեբատը, šinapši ամպրոպի աստվածը, šinapši Խեբատը, տե՛ս A. G o e t z e. Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography. New Haven, 1940, p. 6, n. 22. V. H a a s. Geschichte der hethihischen Religion. Leiden, New York, Koln, 1994, S. 580:

մաննին հիշվում է որպես կապադովկյան Կոմանա[21]: Կապադովկյան և պոնտական Կոմանաները նշանավոր էին Արտեմիս Տավրոպոլոսի պաշտամունքով (Ստրաբոն XII.2.3, 32, 36), որը և պետք է ծագած լիներ Թեշուբի կնոջ կերպարից: Ըստ Պրոկոպիոս Կեսարացու (De bello Gothico, IV.5; De bello Persico, I.17), այդ քաղաքների Արտեմիսը նույնական է եղել հայոց Անահիտին, իսկ հայերի համաստմամբ պաշտամունքները ծագել են Եկեղյաց գավառի Անահիտից: Կապադովկյան Կոմանան էլ հեղինակին զարմանալի կերպով հիշեցրել է Անահիտի կենարոնը Եկեղյաց գավառում[22]:

Արտեմիսի Ταυροπόλος, Ταυροπόλα մակդիրն իմաստավորվում է ըստ ταῦρος «ցուլ, եզ» բառի, որպես «եզների վրա գնացող», որը Ղրիմի համահունչ կոչման պատճառով վերաիմաստավորվել է որպես ղրիմյան տավրացիներից պաշտվող: Ցուլը տարածաշրջանի բոլոր ամպրոպի աստվածների, այդ թվում՝ Թեշուբի կենդանական սիմվոլն էր. Թեշուբի կինն էլ պետք է ներկայացվեր կովի տեսքով[23]: Հնդեվրոպական շատ ավանդույթներում ևս (օրինակ հունական, լատինական, սլավոնական և այլն) ցուլը կապվում է ամպրոպի աստծու հետ. սա բնորոշ է եղել թերևս հենց հին հնդեվրոպական առասպելաբանությանը[24]: Պլուտարքոսը (Lucullus, 24) հաղորդում է, որ երբ Լուկուլլոսն անցնում էր Մեծ Հայք, Եփրատի արևելյան ափին արածում էին միայն զոհաբերության համար նախատեսված կովեր՝ նվիրված պարսկական Արտեմիսին (= Անահիտ), որին տեղացիները բոլոր աստվածություններից բարձր են դասում:

Պրոկոպիոսը (De bello Gothico, IV.5) և Եվստաթիոսը (Comment. ad Dionys. 694) Կոմանան կոչում են Χρύση «Ոսկե»: Այս մակդիրները դիցուհու և նրա պաշտամունքի կարևոր բնորոշիչներ են: Անահիտի արձանը եղել է ոսկի, և նա կոչվել է «ոսկեմայր, ոսկեծին, ոսկեհատ» (Ագաթանգեղոս § 786, 809):

Արամազդը համարվել է մյուս աստվածների, այդ թվում՝ Անահիտի հայրը (Ագաթանգեղոս § 53, 785): Բայց եղել է նաև մեկ այլ պատկերացում «Հայսմավուրքում» Անահիտը հիշվում է որպես Արամազդի կինը: Արամազդի և Անահիտի միացյալ տոները պետք է տեղի ունենային Ամանորին և հաջորդ օրերին[25]: Այս պատկերացումը, ակնհայտորեն, ավելի հին

---

[21] A. G o e t z e. Նշվ. աշխ., էջ 5f.; G. L e l M o n t e, J. T i s c h l e r. Die Orts- und Gewassernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden, 1978, S. 221.

[22] Այս տեղեկությունների վերաբերյալ տե՛ս և Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 273 և Հ. Գ ե լ ց ե ր. Նշվ. աշխ., էջ 50-53:

[23] I. D i a k o n o f f. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians.– "Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians", Winona Lake, Indiana, p. 83.

[24] Мифы народов мира. Т. 1, с. 203.

[25] Այսպէս, Գրիգոր Լուսաւորիչը Սուրբ Կարապետի եկեղեցին հիմնելուց հետո «սահմանեաց ամ յամէ աշխարհաժողով և թագաւորական տօն լինել, որ օր մուտ է Նաւասարդի ամսոյ, որ է օգոստոսի ժա: Եւ զի այնմ աւուր տօնէին հայք ՚ի կռապաշտութեանն արամազդայ և անահտայ...» (Յայսմաւուրք ըստ կարգի ընտրելագոյն օրինակի Յայսմաւուրաց Տէր-Իսրայելի. Կոստանդնուպոլիս, 1834, էջ 72): Նավասարդի 15-ի Աստվածածնի տոնի առթիվ ասվում է, որ այդ օրը Գրիգոր Լուսավորիչը «կործանեաց զիդական պատկերն Անահտայ զկնոջն Արամազդայ և խափանեաց զգարշելի տօն նոցա» (այս հարցի շուրջը տե՛ս և Կ. Մ ե լ ի ք - Փ ա շ ա յ ա ն. Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը. Երևան, 1963, էջ 135-136):

է՝ Արամազդ-Անահիտ զույգը համադրելի է, այսպիսով, Թեշուբին և նրա կնոջը:

Անահիտ անունը հանգում է իրանական Անահիտային, բայց վերջինիս կերպարը, որն, ի հակադրություն մյուս աստվածների, միակն է հին իրանական կրոնում, որ ներկայացված է մարդակերպ, ծագմամբ բացահայտորեն իրանական չէ: Հնարավոր է, որ իրանական չէ նաև նրա անունը: Ինչևէ, այդ կերպարը ստեղծվել է իրանցիների գրաված երկրների մեծ դիցուհիների, հատկապես միջագետքյան Իշտարի ազդեցությամբ[26]: Հետաքրքիր է նշել, որ Արտեմիսը, որի հետ հաճախ նույնացվել է իրանական Անահիտան, փոքրասիական, հավանաբար, խուռաուրարտական ծագումով դիցուհի է[27]: Ստրաբոնը (XI.14.16) նշում է, որ Արտեմիս-Անահիտի ամենամեծ պաշտամունքը եղել է հայոց մեջ. Եկեղյաց գավառում և այլուր: Նույնիսկ ամենաազնվազարմ հայերը նրան են նվիրաբերել իրենց դուստրերին, որոնք երկար ժամանակ վաճառել են իրենց մարմինը դիցուհու տաճարում, ապա միայն ամուսնացել: Անահիտի պաշտամունքը վերափոխվել է Արշակունյաց դարաշրջանում, երբ ուժեղացել է պարթևական ազդեցությունը՝ Տրդատ արքան նրան ներկայացնում է որպես «մայր ամենայն զգաստութեանց» և «ծնունդ մեծին արին Արամազդայ» (Ագաթանգեղոսի § 53): Սա համեմատելի է իրանական Անահիտայի և հունական Արտեմիսի, բայց ոչ Ստրաբոնի նկարագրած հայոց Անահիտի հետ:

4. Վահագնը բարդ կերպար է: Ագաթանգեղոսի գրքում նա հայոց մեծ աստվածներից մեկն է, իսկ ըստ Խորենացու՝ Տիգրան արքայի երրորդ որդին: Նա սովորաբար նույնացվել է Հերակլեսին, բայց արդեն հին աղբյուրներում ներկայացվում է որպես արևի աստված: Փիլոն Եբրայեցու «Վասն տասնբանեան օրինացի» հայերեն թարգմանության մեջ ասվում է՝ «Բանզի կոչեն ոմանք ... զհուր Հեփեստոս և արեգակ(ա)ն զՎահագն», իսկ ավելի ուշ դարերի գործ «Տօնական մառեանում»՝ «ոմանք զարեգակն պաշտեցին և Վահագն կոչեցին»[28]: Տրդատ արքայի խոսքում հիշվող Արամազդ, Անահիտ, Վահագն աստվածային եռյակը (Ագաթանգեղոս § 127) համապատասխանում է իրանական Ահուրամազդա, Անահիտա, Միթրա եռյակին, ուր Վահագնը հանդես է գալիս իրանական արևային Միթրայի փոխարեն (ի միջի այլոց, ուրարտական արևի աստված Շիվինին էլ գլխավոր երրորդ աստվածն էր):

Վահագնը ռազմի աստված էր (հմմտ. Տրդատ արքայի խոսքը՝ «քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջէն Վահագնէ» (Ագաթանգեղոս § 127): Նա նաև «վիշապաքաղ» էր, որը կռվում և հաղթում է վիշապներին (Խորենացի

---

[26] М. Б о й с. Նշվ. աշխ., էջ 76; И. В. Р а к. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М., 1998, с. 448. EIr. I. p. 1005-1006:

[27] V. V. I v a n o v. Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European (հղվում է ըստ ձեռագրի. աշխատությունը տպագրված է՝ UCLA Indo-European Studies. Vol. I, Los Angeles, p. 147-264): Արտեմիսի պաշտամունքի փոքրասիական՝ լուվիական և լյուկիական կապերի վերաբերյալ տես և W. B u r k e r t. Greek Religion. Oxford. 1985. p. 149.

[28] Այս նույնացման վերաբերյալ տե՛ս Նոր հայկազեան բառարան. հ. 2, Վենետիկ, 1837 (Երևան, 1981), էջ 771: Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 294: Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 75, հ. Ը, Երևան, 1985, էջ 101:

Ա.լա): Վահագնի իրանական համապատասխանությունը՝ ավեստ. Vərəθraγna-ն դիցանուն է, որը որպես մակդիր կիրառվել է Փրկչի, Հաոմա աստվածության, Թրաետաոնա հերոսի և նրա զենքի համար: Հին Հնդկաստանում իրանական Վըրըթրաղնայի ստուգաբանական կրկնակ Vṛtrahan «Վրտրա վիշապին սպանող» կոչումը ամպրոպի աստված Ինդրայի սովորական մակդիրն է, բայց այդպես է կոչվել նաև այն ամենը, ինչ հաղթական է իր բնույթով՝ օրինակ, Ագնի, Սոմա, Սարասվատի աստվածները: Ելնելով այս համադրությունից, Վահագնը երբեմն համարվել է Ինդրա-Վրարահանի կրկնակը[29]: Բայց Վըրըթրաղնան «վիշապաքաղ» չէ և այս հայ-հնդկական ուղղակի համադրությունը, որը հաշվի չի առնում իրանական փաստերը, մեթոդաբանորեն խոցելի է: Վահագնի արևային աստվածություն լինելն են չեշտում երկու հանգամանք. 1. Վահագնի կերպարի քրիստոնեական ժառանգն էր Հովհաննես Մկրտիչը (սուրբ Կարապետ, որի վանքը կառուցվեց Վահագնի տաճարի մերձակայքում), իսկ վերջինս արևելաքրիստոնեական ավանդույթներում ձեռք է բերել արևային աստծու հատկանիշներ[30], 2. ըստ լեգենդի, հենց արևն է ոչնչացնում վիշապներին[31]:

Վահագնին նվիրված հիմնի հատկապես սկիզբը՝ «Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,/ երկնէր և ծովն ծիրանի» համարվում է հնդեվրոպական բանաստեղծության մի վառ արտահայտված օրինակ[32]: Այսինքն, Վահագնի կերպարի դոնե այս բաղադրիչի ծագումը բնիկ հայկական է համարվում: Լավագույն զուգահեռներն ի հայտ են գալիս հին հնդկական վեդաներում[33]՝ ըստ մի հիմնի՝ (Ռիգվեդա, X.45.1), կրակի աստված Ագնին նույնպես ծնվում է երկնքում, երկրի վրա և ծովում (այդ տեղայնացումներով նա հանդես է գալիս որպես, համապատասխանաբար, կայծակ, զոհաբերության կրակ և արև)[34]: Այս հատկանիշներով Ագնին ուղղակի նույնանում է Վահագնին, որին ուսումնասիրողները համարել են արևի, կրակի կամ ամպրոպ-կայծակի աստված (այսպիսով, Վահագնը, ինչպես Ագնին, թերևս համատեղել է այդ գործառույթները)[35]: Մյուս կողմից, «Վահագնի երգի» պատկերը լավագույնս համապատասխանում է հին շումերական մի

---

29 Այս տեսակետն առաջին անգամ արտահայտել է Մ. Էմինը, տե՛ս Н. О. Э м и н. Вахагн-Вишапакаx' армянской мифологии есть Индра-Vritrahan Риг-Веды. — "Исследования и статьи Н. О. Эмина", М., 1896:

30 Мифы народов мира. Т. 1, с. 553.

31 Գ. Ս ր վ ա ն ձ տ յ ա ն ց. Երկեր. հ. 1, Երևան, 1978, էջ 69:

32 В. И в а н о в. Использование для этимологических исследований однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках. — "Этимология, 1967", М., 1969. Ն ո ւ յ ն ի՝ Выделение разных хронологических слоев...

33 Այդ մասին առաջինը և լավագույնս գրել է Մ. Էմինը, տե՛ս Н. О. Э м и н. Նշվ. աշխ., էջ 82–83:

34 G. N a g y. Greek Mythology and Poetics. Ithaca and London, 1990, p. 99 ff.

35 Այս մասին տե՛ս G. A r e s h i a n. Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development. – "Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics". Delmar, New York, 1992, p. 7 ff. տե՛ս և Ա. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 83-84: А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 38–44:

դեմոնի՝ Ասագի նկարագրությանը, որը կարող է դիտվել որպես հնդեվրոպական-շումերական հնագույն շփումների վկայություն[36]:

Վահագնը պաշտվում էր Տարոնում (հնում՝ Տարաւն), Քարքե լեռան (Քարքէ) վրա գտնվող տաճարական համալիրում, որի մերձակայքում հետագայում կառուցվեց Սուրբ Կարապետի վանքը: Այս տեղանունները պարզորոշ համապատասխանություններ ունեն հնդեվրոպական վիշապամարտիկ աստվածների հետ կապված սրբավայրերի անվանումներում (հմմտ. օրինակ, լեհ. Krakow)[37]: Տարաւնը համադրելի է խաթական ամպրոպի աստված Taru-ի անվանը (հավանաբար հնդեվրոպական ծագման, տե՛ս ստորև), որը խեթերենում հայտնի է Tarawa- ձևով: Այդ դեպքում Վահագնը նաև Տարուի ժառանգորդն է: Մյուս կողմից, հնարավոր է, որ նա շարունակում է այս տարածքների հնագույն Շուբրիա երկրի ամպրոպի և/կամ ուրարտական արևի աստված Շիվինիի պաշտամունքները[38]: Վահագնի կերպարը համադրելի է հնդեվրոպական «երրորդ հերոսին» (նա երրորդ անդամն էր հիշյալ դիցաբանական եռյակի, նրա հիմնը եռամաս էր, նա պաշտվում էր եռամաս տաճարական համալիրում, Անահիտի և Աստղիկի հետ մեկտեղ, նրան էր նվիրված ամսվա 27-րդ /– 3×3×3/ օրը և այլն): Սա հիմք է հանդիսացել Վ. Տոպորովի համար կարծիք հայտնելու, որ նա կարող էր ծագել հայասական Terittitunni աստծուց, որի անվան սկիզբը համադրելի է հնդեվրոպական *trei- «երեք» արմատին[39]:

5. Միհրի. վիպական ժառանգներն են «Սասնա ծռերի» Մեծ և Փոքր Մհերները: Էպոսի ավարտին Փոքր Մհերը մտնում է Վանա ժայռի «Մհերի դռնից» ներս և հետագայում պետք է վերածնվի այնտեղից: «Մհերի դուռն» իրականում ժայռին փորագրված մի մեծ ուրարտական արձանագրություն է, որտեղ հիշվում են ուրարտական դիցարանի աստվածները և նրանց մատուցվող զոհաբերությունները: Արձանագրության սկզբում ասվում է, թե այդ «դարպաս(ներ)ը»՝ գաղափարագիր՝ KÁ, KÁ^{MEŠ}, այսինքն՝ ժայռի մեջ փորված հարթ ուղղանկյուն մակերեսին գրված արձանագրությունը, նվիրվում է Խալդի աստծուն[40] (այսօրինակ «Խալդիի դարպասները» ուրարտական ամենատարածված պաշտամունքային կառույցներն են)[41]: Ըստ Ի. Դյակոնովի, դա անկասկած նշանակում է, որ հին Հայաստանում Խալդին նույնացվել էր Միթրա-Միհրին: Միթրասի արևմտյան Միթրայի պաշտամունքը, այն տեսքով, որով հասել էր Հռոմ մ.թ.ա. I դ., ոչինչ

---

[36] А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 43. Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ.– ՊԲՀ, 2003, № 2, էջ 198-202:

[37] В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян.— "Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев". М., 1976, с. 123; А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 165:

[38] А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 143, 156:

[39] В. Т о п о р о в. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции.— ИФЖ, 1977, № 3, с. 105.

[40] Н. А р у т ю н я н. Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001, с. 44 (КУКН 38, 1-2).

[41] Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 67:

չունեն ընդհանուր ղրադաշտական Իրանի Միթրայի հետ, բացի անունից: Հռոմեական Միթրասի բոլոր հիմնական հատկանիշները (ծնունդը ժայռից, պաշտամունքը որմնախորշերում կամ քարայրներում, կապն առյուծի հետ և այլն) հասնում են մինչև Խալդի, բայց ոչ ավելի արևելք[42]:

Խալդիի, Միթրասի և Մհերի կապերը ակնհայտ են: Խալդիի սիմվոլն է համարվում առյուծը: Միթրասի պաշտամունքում հայտնի են առյուծագլուխ արձանիկներ. (միթրաիզմում կար նվիրագործության յոթ աստիճան, որոնցից չորրորդը կոչվում էր Leo «առյուծ»[43]), իսկ Սասունի էպոսի Մեծ Մհերը կոչվում է Առյուծ, կամ Առյուծաձև Մհեր: Նա, ի միջի այլոց, սպանում է Սպիտակ դևի Սև ցլին, որը համեմատելի է Միթրասի «ցլասպան» կերպարի և ուրարտական արվեստում տարածված առյուծի ու ցլի կռվի մոտիվի հետ: Խալդիի պաշտամունքի կենտրոն Մուծածիր քաղաքը նրա տիրակալ Ուրզանայի կնիքի մակագրության մեջ նկարագրվում է որպես «ադռավի քաղաք» (ըստ Ֆ. Թյուրո-Դանժենի ընթերցման)[44]: Արևմտյան միթրաիզմի նվիրագործության առաջին աստիճանը կոչվում էր Corax «ագռավ», իսկ Փոքր Մհերն ադռավի առաջնորդությամբ մտնում է Վանա ժայռի «Ադռավու քարի» Մհերի դուռ/ Խալդիի դարպասից ներս: Խալդիի հետ կապված տոն և զոհաբերություններ են հիշվում խաղողի այգիների հիմնման առնչությամբ[45] (նա հավանաբար նաև խաղողագործության և գինեգործության հովանավորն է եղել): Որոշ պատկերներում Միթրասը ծնվում է ժայռից՝ ձեռքին խաղողի ողկույզ[46], Մեծ Մհերը Մսրում յոթ տարի է անցկացնում գինովցած վիճակում, իսկ Փոքր Մհերը, մինչև հոր վրեժը լուծելը, իր պատանի հասակակիցների հետ գինարբուքով է զբաղված լինում:

Միհրը ներկայացվել է որպես հուր և Հեփեստոս, իսկ Ագաթանգեղոսի նորահայտ հունարեն խմբագրության մեջ՝ Դիոնիսոս (խաղողի և գինու աստված)[47]: Այս նույնացումները բնորոշ չեն իրանական Միհրին, որը և առանձնացնում է հայկական այս աստծուն: 1995-ին Վանից ոչ հեռու հայտնաբերված վահանի պատկերում Խալդիի մարմնից կրակի բոցեր են ելնում[48], ինչը թույլ է տալիս նրան ևս համարել հուր-կրակի աստված: Միհրի մեհյանը գտնվում էր Դերջան գավառի Բագայառիճ գյուղում: Այս գավառը թերևս նվիրված էր Միհրին, ինչպես հարևան Եկեղյաց և Դարանաղի գավառները Անահիտին ու Արամազդին: Դերջանում, Բագայառիճից արևելք, հիշվում է Խաղտոյ առիճ դյուղը: Միհրի պաշտամունքի շրջանի Խաղտոյ առիճը, որպես Բագայառիճին զուգահեռ մի անվանում, կարող է վերագրվել Միհրի տեղական հին համապատասխանությանը: Սա միան-

---

42 И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди.— "Древний Восток", 4, Ереван, 1983, с. 191-193.

43 F. C u m o n t. The Mysteries of Mithra. New York, 1956, p. 152.

44 F. T h u r e a u - D a n g i n. Une relation de la huitieme compagne de Sargon (714 av. J.-C). Paris, 1912, p. XII.

45 Н. А р у т ю н я н. Նշվ. աշխ., էջ 45 (КУКН 38, 27-28), 103 (КУКН 82):

46 F. C u m o n t. Նշվ. աշխ., էջ 131:

47 Հ. Բ ա ր թ ի կ յ ա ն, Ա. Տ ե ր - Ղ և ո ն դ յ ա ն. Նշվ. աշխ., § 115·

48 O. B e l l i. The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu. Istanbul, 1999, p. 37-41, fig. 17.

գամայն համահունչ է Վանի ժայռի Խալդի-Մհեր համադրությանը: Այսինքն, Հայաստանի հյուսիսարևմուտքում ևս Միհրը կապվել է xald/ı- անվանաբանական տարրի հետ[49]:

6. Հայոց մեջ Տիրը նույնացվել է հունական Հերմեսի և Ապոլոնի հետ (Հայաստանից դուրս նրանց հետ նույնացվել է Միթրան): Նրա մեհյանը գտնվում էր Արտաշատի մոտ, Երազամոյն կոչված տեղում և պաշտամունքն էլ բնութագրվում է որպես «երազացոյց երազահան» (Ագաթանգեղոս § 778): Նա հիշվում է որպես «դպիր գիտութեան քրմաց» և «դրիչ Որմզդի», այսինքն՝ Արամազդի գրագիր: Տիրն այստեղ կապվում է ուշ իրանական Որմիզդի, և ոչ հայոց Արամազդի հետ: Սա կարող է մատնանշել Տիրի ուշ փոխառությունը: Բայց այս աստվածը նույնպես հին, նախաիրանական արմատներ ուներ Հայաստանում: Նախ, նրա բնութագրերը հիշեցնում են հունական Հերմեսի կերպարը՝ Հերմեսը, մեռյալների հոգիները անդրաշխարհ տեղափոխողը, նաև երազների տեղափոխող է (Ոդիսական, XI.222), իսկ մարդու հոգին մեռնելիս հեռանում է երազի պես (Հերմեսի հոմերոսյան հիմն, 14): Այս հայ-հունական զուգահեռն արդեն ցույց է տալիս հայոց Տիրի ոչ իրանական արմատները: Մյուս կողմից. «Գրիչ» աստվածը պետք է կապվի հայ բանահյուսության մեջ բախտի և մահվան հրեշտակ Գրողի, այսինքն՝ ճակատագրի գիրքը գրողի հետ, որը համադրվել է քրիստոնեական Գաբրիել հրեշտակապետին[50]: Վերջինս կարևոր դեր ունի նաև վիպական ավանդույթում: Նա է վերցնում Մեծ Մհերի հոգին, ապա իրականացնում Փոքր Մհերի պատիժը՝ դարձնում է նրան անմահանդ և հաղթում Մհերի կրկնակ Ասլան աղային[51]: Նույնիսկ կարելի է ասել, որ վիպական շարքի վերջում մարտադաշտը մնում է Գաբրիել հրեշտակին:

Իրանական Տիրիի կերպարը ծագում է բաբելոնյան Նաբուից՝ գերագույն աստված Մարդուկի գրագրից[52]: Իսկ Գրողը համապատասխանում է ուրարտական չորրորդ աստված Ḫutuini-ին, որի անունը պետք է կապվի խուռ. ḫute «դրել» արմատին (հմմտ. խուռիական ճակատագրի աստվածուհիների Ḫutena և Ḫutellura անունները[53] (հին Միջագետքում անդրաշխարհի գրագիրները կանացի կերպարներ էին): Հատկանշական է, որ ուրարտական դիցարանի չորրորդ աստվածուհու, որը կարող է դիտվել որպես Խուտուինիի զուգորդը, անունն է Aui «Ստորերկրյայք»[54]:

---

[49] Մյուս կողմից, Խաղտոյ առիճը պետք է կապվի այս տարածքների Խալտ- արմատով կազմված ցեղատեղանուններին, հմմտ. Խաղտիք, ուրարտ. Ḫalitu (= Խալտո), հուն. χαλδαιοι. այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս А. Е. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 101–102. Ա. Պետրոսյան. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության վերնախավի ծագման խնդիրը.– ՊԲՀ, 2002, № 2, էջ 265-266: А. Е. Петросян. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди.– Հայկական «Սասնա Ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը. Երևան, 2004, էջ 49, 52-54:

[50] Տե՛ս հատկապես Ս. Հարությունյան. Նշվ. աշխ., էջ 404-409:

[51] Նույն տեղում, էջ 410-416:

[52] М. Бойс. Նշվ. աշխ., էջ 77:

[53] Ս. Հմայակյան. Նշվ. աշխ., էջ 47-48:

[54] И. Мещанинов. Аннотированный словарь урартского (биайнского) языка. Л., 1978, с. 71-72.

7. Նանեի (Նանէ) մեհյանը գտնվել է Եկեղյաց Թիլ ավանում, Անահիտի պաշտամունքի կենտրոն Երիզա ավանի դիմաց, Գայլ գետի մյուս ափին: Սրբավայրերի իրար մոտ գտնվելը պետք է արտացոլեր նաև կերպարների որոշ ընդհանուր բնութագրեր: Նանայա դիցուհու, որի անունից է ծագում հայ. Նանէն, պաշտամունքը հայտնի էր հին Միջագետքում, ապա և՛ Սիրիայում, և՛ Իրանում, ուր պահպանվել էր մինչև Սասանյան ժամանակները: Հին Միջագետքից հայտնի է նաև Նանա դիցուհին, և այս համահունչ անունները, հավանաբար, հետագայում բաղարկվել են իրար հետ: Երկու դիցանուններն էլ ծագումով, թերևս, շումերական են[55]: Նանեի ավանի Թիլ անունը սեմական է (հմմտ. աքադ. Tīlu «բլուր», որը տարածաշրջանի տեղանունների հաճախ հանդիպող հիմքերից է[56] (Նանէ և Թիլ ձևերը առաջացել են հայերենում վերջին ձայնավորի կանոնավոր անկմամբ):

Հիշելով միևնույն կենտրոններում տեղայնացվող տարաժամանակյա դիցաբանական կերպարների նույնացման երևույթը, նշենք, որ ըստ Ստրաբոնի (XII.3.37), Պոնտոսի Զելա քաղաքն իր Անահիտի տաճարով կառուցված էր Սեմիրամիսի (Շամիրամ) բլուրի վրա, իսկ հայկական աղբյուրներում Թիլ-«բլուրների» արարումը վերագրվում է Շամիրամին[57]: Այսինքն մի կողմից Նանեն համապատասխանել է հին փոքրասիական դիցուհի Արտեմիս-Անահիտին, իսկ մյուսից միջագետքյան վիպական Սեմիրամիս-Շամիրամին:

8. Բարշամինի տաճարը գտնվում էր Անի-Կամախից ոչ հեռու, Թորդան գյուղում: Այս իրար մոտ գտնվող պաշտամունքները նույնպես ինչ-որ ընդհանրություններ պիտի ունենային: Հայոց միակ աստվածն է, որը չի հիշվում հունական անունով ո՛չ հայ աղբյուրներում, ո՛չ էլ Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանության մեջ: Անունը ծագում է արևմտասեմական Ba'al Samin-ից («Երկնքի տեր»): Ագաթանգեղոսի մոտ (§ 784) նա կոչվում է «սպիտակափառ», իսկ ըստ Խորենացու (Բ.ժդ), նրա «պատկերը», որն «ի փղոսկրէ և ի բիւրեղէ կազմեալ էր արծաթով», Տիգրան արքան է Միջագետքից տեղափոխել Թորդան: Բայց, ինչպես կտեսնենք, արևմտասեմական Բա՛ալը և թերևս նրա իգական տարբերակը հիշվում են այս շրջանում արդեն մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից և Բարշամինի պատկերի հաստատումն այստեղ պետք է հիմնվեր տեղի հին պաշտամունքի վրա, և ոչ հիմք դառնալ նորի համար (ինչպես որ Արամազդի, Միհրի, Նանեի հունական արձանների հաստատումն այս շրջանում պետք է ոչ թե ժխտեր, այլ զարգացներ ու հելլենիստական բնույթ տար տեղի հնագույն պաշտամունքներին): Հայոց ազգածին ավանդության մեջ (Խորենացի Ա.ժդ) Բարշամինը հանդես է գալիս որպես Արամ նահապետի հակառակորդ Բարշամ, որին, Արամի կողմից սպանվելուց հետո, «աստուածացուցեալ պաշտեցին Ասորիքս ժամանակս յոլովս»:

[55] Նանայայի և Նանայի վերաբերյալ տե՛ս L e i c k. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. London, New York. 1991, p. 124-125. Мифы народов мира. Т. II, М., 1982, с. 197.

[56] И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория..., с. 16, прим.13.

[57] Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան. Հ. II. Երևան, 1973, էջ 182-183:

9. Աստղիկի հիմնական կենտրոնը գտնվում էր Քարքե լեռան լանջին, ուր նա պաշտվում էր Վահագնի և Անահիտի հետ մեկտեղ, մեկ տաճարային համալիրում (Ագաթանգեղոս § 809): Նույնացվել է Աֆրոդիտեի հետ: Աստղիկը, ինչպես Անահիտը և Նանեն, կարող է դիտվել որպես մեծ մայր դիցուհու մի ասպեկտի մարմնավորումը, կամ նրա անուններից մեկը: Հայոց դիցարանի աստվածների մեջ Աստղիկը միակն է, որի անունը ծագումով բնիկ հայկական է աստղ-ի քնքշականը (հնդեվրոպական *Haster/l-): Գ.Հոֆմանը XIX դ. կարծիք է հայտնել, որ Աստղիկը բառացի թարգմանությունն է սիրիական Kaukabta-ի (Kawkabta/ Kaukabta նշանակում է «Աստղուհի»), որը լայնորեն հղվում է[58]: Աստղիկն, իրոք, անբաժանելի է սիրիական, բայց և միջագետքյան ու խուռաանատոլիական դիցուհիներից: Նրանցից առաջինը շումերական Inanna-ն էր, աքքադերեն՝ Istar: Իշտարը բարդ կերպար է, որն իրենում ներառել է նաև խուռիական Շավուշկա դիցուհու բնութագրերը: Նա և՛ անունով, և՛ գործառույթով համապատասխանում է հայոց Աստղիկին՝ երկուսն էլ սիրո ու մայրության դիցուհիներ են, Վեներա մոլորակի անձնավորումները: Հատկանշական է Իշտարի և Աստղիկի տաճարների առնչությամբ հայտնի մի բնորոշ ընդհանրություն: Մինչև ուշ ասուրական ժամանակները Նինվեի Իշտարի տաճարի մի հատվածը հայտնի էր որպես bīt natḫi, «Ննջասենյակ» (բառացի «ճոխ մահճակալի տուն». հմմտ. խուռ. natḫi «ճոխ մահճակալ», որը հիշվում է դարեր առաջ խուռաանատոլիական դիցուհիների՝ Խեբատի, Իշխարայի և Շավուշկայի առնչությամբ)[59]: Իսկ Աստղիկի մեհյանը կոչվում էր «սենեակ Վահագնի» (Ագաթանգեղոս § 809):

Իշտարի վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ. 1. Իշտարի նախատիպը, սեմ. *attar, հավանաբար, նշանակել է Վեներա մոլորակն իր երկու ասպեկտներով՝ առավոտյան (արական) և երեկոյան (իգական)[60], 2. այդ արմատն արևելյան սեմականում նշանակել է «աստվածուհի» (ընդհանրապես), արևմտյանում՝ մի կոնկրետ աստվածուհու, իսկ հարավայինում՝ կոնկրետ աստծու անուն[61], 3. սեմական *attar և հնդեվրոպական *Haster- «աստղը» անբաժանելի են իրարից. հաճախ հնդեվրոպական արմատն է փոխառված համարվել, բայց, թերևս, սեմական ձևերն են փոխառված հնդեվրոպականից, քանի որ հավանական է «աստղ» նշանակությունից «աստվածացված աստղ» փոխառության ուղղությունը, և ոչ հակառակը[62]:

---

[58] Գ ե լ ց ե ր. Նշվ. աշխ., էջ 77-78. Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր. հ. Ը, էջ 244-245: Г. К а п а н ц я н. Историко-лингвистические работы. Т. I, с. 310. Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայոց անձնանունների բառարան. հ. Ա, Երևան, 1942, էջ 232. EIr. II, p. 441:

[59] G. B e c k m a n. Star of Nineveh Reconsidered.– "Journal of Cuneiform Studies", vol. 50, 1998, p. 8; E. L a r o c h e. Glossaire de la langue hourite. Revue hittite et asinique. T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77, p. 179-180.

[60] G. L e i c k. Նշվ. աշխ., էջ 96.

[61] Мифы народов мира. Т. I, с. 595; И. М. Д ь я к о н о в. О прародине носителей индоевропейских диалектов, I.– "Вестник древней истории", 1982, № 3, с. 20-21.

[62] Т. Г а м к р е л и д з е, В. И в а н о в. Նշվ. աշխ., էջ 875, ծանոթ. 1, 967, ի. Դյակոնովի քննադատության մերժումով, հմմտ. J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. Encyclopedia of Indo-European Culture. London, Chicago 1997, p. 87, 543.

Հնդեվրոպական *Haster-ը հանգեցվում է *Has- (*h_2eh_1-s-) «այր(վ)ել» արմատին, *ter- ածանցով: Իշտարի ազգակիցները, ինչպես ասվեց, սեմական ավանդույթներում հանդես են գալիս և որպես կին (արևմտասեմ. Աստարտե), և որպես տղամարդ աստվածներ (արևմտասեմ. Աստար/ու/, եմենյան Ասաար): Բնութագրական է, որ նույն երկվությունն ի հայտ է գալիս նաև հայոց մեջ «Սասնա ծռերի» մի պատումում Աստղիկ թագավորը Սանասարի ու Բաղդասարի պապն է, իսկ մի շարք պատումներում Աստղիկը (պարոն Աստղիկ, Աստղիկ Ցոլածին, Աստղիկ Երզնկացի, Աստըխ Երկրանցի) Դավթի կամ Մհերի ազգականն է ու հակառակորդը, որը զոհվում է նրանց հետ մենամարտում: Այս Աստղիկը որոշ չափով համադրելի է ուգարիթյան Աստարի հետ (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.): Վերջինս Բա՛լուի հակառակորդն էր, իսկ ամպրոպի և կայծակի աստված Բա՛լուն համադրելի է կայծակե թրի տեր Դավթի հետ: Աստարի մակդիրն էր rz «գոռոզ», «սարսափելի»[63]: Սա հիշեցնում է Աստղիկի Երզնկացի կոչումը (բայց, հաշվի առնելով Աստղիկի և Անահիտի կերպարների որոշ նույնականությունը, «երզնկացին» կարող է ընկալվել որպես Երզնկայի Անահիտի մի կոչումը): Մյուս կողմից, Աստղիկ դիցուհու լեգենդը տեղայնացվում է Գրգուռ լեռան շրջանում[64], որի մյուս անունն էր Գոռող[65]: Այսպիսով, Աստղիկի սեմական կապերը գալիս են ավելի հին ժամանակներից: Պարոն Աստղիկը մենամարտելիս կրակ է թափում երկնքից իր հակառակորդի վրա[66]: Աստղիկի կապը կրակի և այրվելու հետ ակնհայտ չէ այն բացահայտվում է հնդեվրոպական վերակազմության արդյունքում միայն: Պարոն Աստղիկը չի կարող հանգեցվել սիրիական Kaukabta-ին, իսկ նրա կրակ թափող կերպարը բխում է անվան հնդեվրոպական ստուգաբանությունից և, ուրեմն, վաղնջական է[67]: Աստղիկ դիցանվան բնիկ ծագումն է ակնարկում նաև այդ անունով տեղանունների տարածվածությունը[68] (մյուս նախաքրիստոնեական դիցանուններով կազմված տեղանունները հազվադեպ են):

10. Հայոց Արամազդը, Միհրը և Վահագնը շատ հատկանիշներով պիտի համապատասխանեին Կոմմագենեի մեծ աստվածներին՝ Օրոմազդեսին, Միթրասին և Արտագնեսին (Ὡρομάσδης, Μίθρας, Ἀρτάγνης), որոնց հսկայական արձանները Անտիոքոս Կոմմագենացի արքան (մ.թ.ա. I դ.) կանգնեցրել էր Նեմրուդ լեռան վրա: Արձանների վերաբերյալ արձանագ-

---

[63] Այս մակդիրի վերաբերյալ տե՛ս J. Gray. The Desert God ʿAttr in the Literature and Religion of Canaan.– "Journal of Near Eastern Studies", vol. 8, 1949, p. 74; И. Ш. Шифман. Культура древнего Угарита. М., 1987, с. 65.

[64] Ա. Ղանալանյան. Ավանդապատում. Երևան, 1969, էջ 153:

[65] Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան. Նշվ. աշխ., հ. 1, Երևան, 1986, էջ 948, 961:

[66] Այս կերպարի մասին տե՛ս Ս. Հարությունյան. Ծանոթագրություններ. Սասնա ծռեր. հ. Դ, Երևան, 1999, էջ 398:

[67] Աստղիկ դիցուհու բնիկ հայկական ակունքների վերաբերյալ տե՛ս և Ա. Մատիկյան. Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 99-100, Ա. Պետրոսյան. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան, 2001, էջ 168-169: А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология, с. 66-67.

[68] Այդ տեղանունների վերաբերյալ տե՛ս Գ. Սրվանձտյան. Երկեր. հ. I, էջ 47-48, Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան. Նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 344-346:

րության մեջ հիշվում է և «ամենքին սնուցող Հայրենիք Կոմմագենեն», ուր երկիրը հանդես է գալիս Անահիտա դիցուհու փոխարեն[69]: Կոմմագենեի հին ուրարտական անունը՝ Qumaha (ասորեստանյան աղբյուրներում Kummuh- և նման ձևերով), անվանաբանորեն նույնական է Արամազդի կենտրոնի Կումմախա-Կամախի հետ, որով այդ ողջ երկիրը ներկայանում է որպես ամպրոպային աստծու մի սրբավայր: Այսինքն՝ Օրոմազդեսը, ինչպես և Արամազդը, Թեշուբի ժառանգն էր: Կոմմագենեն ժամանակին Ծոփքի հայկական թագավորության կազմում է եղել, և կոմմագենյան ու հայկական դինաստիաները նույն ծագումն ունեին[70]: Կարելի է կարծել, որ մ.թ.ա. I դ. Հայոց աստվածները նույնական են եղել Կոմմագենեի այս աստվածներին: Բայց և այնպես, Արամազդ ձևը նույնական չէ Օրոմազդեսին, որին ավելի մոտ է պահլավ. Ohrmazd-ը, Միթրասն ու Արտագնեսն էլ նման են առավել վաղ իրանական Miθra-ին ու *Varθragna-ին: Ըստ որում, ի հակադրություն Հայոց Միհր-Հեփեստոսի, կոմմագենյան Միթրասը նույնացված է արև-Հելիոսին, Ապոլոնին և Հերմեսին: Կոմմագենեի իրանական դիցանունները, այսպիսով, ավելի արխաիկ են, այնտեղ ի հայտ եկող իրանական ազդեցությունը գալիս է առավել հին շրջանից, իսկ աստվածների կերպարներն առավել մոտ են իրանականին:

11. Ուրարտուի՝ Հայկական լեռնաշխարհն առաջինը մեկ միասնական պետության մեջ միավորած պետական դիցարանը հայտնի է հիմնականում Վանա ժայռի «Մհերի դռան» արձանագրությունից (մ.թ.ա. IX դ. վերջ), ուր հիշվում են շուրջ հիսուն դիցանուն (արական և իգական) և բազում այլ սրբություններ, կանոնակարգված մի քանի մակարդակում, ըստ մատուցվող զոհերի քանակի: Դիցարանի էական առանձնահատկություններից է գերագույն աստված Խալդիի պաշտամունքի բացառիկ չեշտվածությունը և մեծ աստվածների եռյակի՝ Խալդիի, ամպրոպի աստված Թեյշեբայի և արևի աստված Շիվինիի միասնական հիշատակությունը տարբեր բանաձևերում: Այս աստվածները պաշտվում էին իրենց կանանց հետ միասին, համապատասխանաբար, Արդինի-Մուծածիրում, Կումենուում (երկուսն էլ Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում) և Վանում[71]:

Ինչպես տեսանք, Մհերը ծագում է Խալդիից, իսկ բանահյուսական Գրողը՝ Խուտուինիից: Սանասարը՝ Թուր-կեծակիի առաջին տերն ու Սասունի կառուցողը, պետք է որ ծագի ուրարտական դարաշրջանում Սասունը և մերձակա տարածքներն ընդգրկող երկրի՝ Շուբրիայի ամպրոպի աստված Թեյշուբից[72]: Վան քաղաքը Հայոց մեջ կոչվել է Շամիրամի քաղաք, Շամիրամակերտ, իսկ Ուրարտուում այն, Տուշպա անունով, պաշտամունքի կենտրոնն էր Տուշպուեա դիցուհու, արևի աստծու կնոջ, որը ցույց է տա-

---

69 J. P u h v e l. Comparative Mythology. Baltimore, London, 1987, p. 104.

70 Կոմմագենեի վերաբերյալ տե՛ս Г. А. Т и р а ц я н. Страна Коммагена и Армения. — "Известия" АН АрмССР (общественные науки). 1956, № 3. Գ. Կ ի ր ա կ ո ս յ ա ն. Հայաստանը մ.թ.ա. III դարում.– Հայ ժողովրդի պատմություն. հ. I, Երևան, 1971, էջ 510-514:

71 Ուրարտուի դիցարանի վերաբերյալ տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ.:

72 Սանասարի որպես ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակի վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 414-418, հ. Է, էջ 72-73: Թեշուբի և Սանասարի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 24–25:

լիս Տուշպուեա-Շամիրամ ժառանգորդությունը: Վիպական Շամիրամի երկու պատմական նախատիպերից մեկը Ասորեստանի Սինաքերիբ (= Սեննաքերիմ) արքայի կին Նաքիան է[73], որն ուղղակի համապատասխանում է էպոսի Մովինարին՝ Սեննաքերիմի կնոջը: Այսպիսով, Ուրարտուի դարաշրջանի մեծ աստվածների կերպարները պահպանվել են Հայաստանի հարավի վիպական ավանդության մեջ:

Մեծ Հայքի դիցարանը նշանակալի նմանություններ և տարբերություններ է դրսևորում ուրարտականի հետ: Խալդիի ժառանգ Մհերը, հայկական համատեքստում, ծագում է Միհրից, որն ակնարկում է Խալդի-Միհր համապատասխանությունը: Արամազդը, իր «ամպրոպային» բնորոշմամբ և սրբավայրի անունով (Անի-Կամախ < Կումմախա), համապատասխանում է Կումենուի աստված Թեյշեբային: Վահագնը, որը նույնացվել է որպես արեգակ, համադրելի է Շիվինիին, իսկ Տիրը, որպես «դպիր» և «գրիչ»՝ Խուտուինիին: Անահիտը հիշվում է որպես Արամազդի կին, Աստղիկը Վահագնի սիրուհին է, իսկ «Սասնա ծռերում» պառավ Նանեն հիշվում է որպես Մհերի նախկին սիրուհի: Սա հնարավորություն է տալիս հայկական դիցարանի երեք մեծ աստվածուհիներին նույնացնել որպես երեք մեծ աստվածների զուգակիցներ, որը նույնպես բնորոշ է ուրարտական դիցարանի կառույցին[74]: Բայց Միհրը չի կարող հավակնել դերագույն աստծու դերին: Հայոց մեծ աստվածների հիերարխիկ շարքը կարող է պատկերացվել որպես Արամազդ, Վահագն և Միհր, այսինքն ուրարտականի համեմատ նկատելի է դերերի տեղաշարժ: Հնարավոր է որոշ ուրարտական դիցանունների հայկական ծագումը[75], բայց հայոց դիցարանի դիցանունները գալիս են հետուրարտական ժամանակներից և չունեն ուրարտական ժամանակների համապատասխանություններ: Բացի այդ, որը շատ կարևոր է, չեն համապատասխանում պաշտամունքի վայրերը, և հայոց մեծ աստվածները, փաստորեն, չեն կարող ուղղակի նույնացվել ուրարտականներին:

Հայ և ուրարտական դիցարանների էական ընդհանրությունն, այսպիսով, կառուցվածքային և գործառութային է՝ երեք մեծ աստվածների շարքեր (թերևս, իրենց իգական զուգակիցներով), որոնք, թեև այլ հերթականությամբ և այլ տեղայնացումներով, որոշակիորեն համապատասխանում են իրար: Սրանց հաջորդում են իրար համադրելի «դպրող» աստվածները (Խուտուինի, Տիր):

12. Հայասայի դիցարանը ներկայացված է խեթական մի արձանագրության մեջ, որը թերևս խեթական և հայասական արքաների համաձայնագրի մի հատված է (KUB XXVI, 39, IV, 26): Հիշվում են տասնչորս «քաղաքների» աստվածներ, որոնց մի մասը կրկնվում է (հատկապես գաղափարագրով ներկայացված ամպրոպի աստվածը՝ ^{D}U): Առաջին տեղում են Հայասա «քաղաքի» (= երկրի) U.GUR աստվածը և INANNA աստվածու-

[73] H. L e w y. Nitokris-Naqi'a.– "Journal of Near Eastern Studies", vol. 11, 1952.

[74] Հայկական և ուրարտական դիցաբանական կերպարների համապատասխանությունների վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները. Երևան, 1997, էջ 40-47.

[75] Գ. Բ. Ջ ա հ ու կ յ ա ն. Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում.– ՊԲՀ, 1986, № 1:

հին, որոնք գրավում են առաջին տողը և պարզորոշ առանձնացված են մյուս աստվածներից. հաջորդ տողը դատարկ է թողնված[76]:

Սա մեծ աստվածների մի զույգ է՝ աստվածների նահապետն ու նրա կինը: Անունները ներկայացված են գաղափարագրով, այսինքն՝ տեղական աստվածները համապատասխանեցվել են միջագետքյան U.GUR-ին և INANNA-ին: INANNA-ն մայր աստվածուհու շումերոգրամն է (= աքադ. Իշտար): U.GUR-ը, հավանաբար, սկզբնապես եղել է Ներգալի թրի անվանումը՝ աքադ. Ugur «կործանի՛ր» իմաստով, որն աստվածացվել է որպես Ներգալի «վեզիրը»[77]: Արդեն հինբաբելական դարաշրջանից (մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից) նա նույնացվել է Ներգալին և դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը: Ներգալը հնագույն հյուսիսմիջագետքյան աստված էր, կապված մահվան և պատերազմի հետ, անդրաշխարհի տիրակալը, որի պաշտամունքը հետագայում տարածվել է նաև հարավ և արևմուտք[78]: Խեթական և լուվական աղբյուրներում U.GUR-ը հիշվում է շատ հաճախ: Հիշատակվում են, մեկական անգամ, Խալպուտիլին քաղաքի U.GUR-ը և նրա պաշտամունքը Զիխիլայում, ապա և բազմիցս՝ Հայասայի U.GUR-ը (KBo IV 13 ii 21, iii 7, iv [3], 24, vi 33+; KUB X 82.5; XIX 128 ii 10, vi 19; KUB XXVI 39 iv 26; IboT III 15 I 6-7)[79]: Սա ցույց է տալիս, որ խեթական կայսրության և նրա ազդեցության ոլորտում գտնվող երկրներից հենց Հայասան է եղել U.GUR-ի պաշտամունքի նշանակալի կենտրոնը: Խեթախաթական ավանդույթում, երկրորդ հազարամյակի կեսից, միջագետքյան Ներգալ / U.GUR-ը նույնացվել է խաթական Sulikatte «Սուլի արքա», կամ Sulinkatte «Սուլիի արքա» աստծուն[80], որի «արքա» լինելը նորից շեշտում է U.GUR-ի տիրող դիրքը դիցարանում: Ակնհայտ է, որ U.GUR-ը և INANNA-ն հայկական նախաքրիստոնեական դիցարանի կառույցում պիտի համապատասխանեին աստվածների նահապետ Արամազդին և մայր աստվածուհի Անահիտին:

Ներգալի զենքերից էր թուր / դաշույնը՝ (patru / namsaru), U.GUR-ի առարկայական սիմվոլը[81]: Թուր-U.GUR-Sulinkatte նույնացումը հնարավորություն է տալիս Suli(n)katte գիցանունը մեկնաբանել որպես «թուր-տր-

---

[76] Արձանագրության հրատարակությունները տե՛ս օրինակ E. F o r r e r. Hajasa-Azzi.– "Caucasica", 1931, Fasc. 9, S. 6. Ն. Ա դ ո ն ց. նշվ. աշխ., էջ 46-47, Г. А. К а п а н ц я н. Историко-лингвистические работы. Т. 1, с. 88; В. Н. Х а ч а т р я н. Восточные провинции Хеттской империи. Ереван, 1971, с. 148. V. H a a s. Die altesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands. Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr. (Xenia 17). Konstanz, 1986, S. 24. Արձանագրությունը վնասված է, և Ֆ. Հաազը առանց ընթերցման է թողնում առաջին աստծու անունը, բայց այն, որ Հայասայի գլխավոր աստվածը U.GUR-ն էր, դժվար է կասկածել (տե՛ս ստորև):

[77] W. G. L a m b e r t. Studies in Nergal. Review of E. Weiher. Der Babylonische Gott Nergal–. "Bibliotheca Orientalis", 30, 1973, p. 356; Reallexikon der Assyroliogie und vorderasiatischen Archaologie (այսուհետև՝ RLA). Bd. 9. 3/ 4. Berlin, New York, 1999, S. 216, 220.

[78] Ներգալի վերաբերյալ տե՛ս RLA 9, S. 215-226:

[79] B. V a n G e s s e l l. Onomasticon of the Hittite pantheon. Leiden, New York, Koln, 1998, p. 839.

[80] V. H a a s. Geschichte der hethihischen Religion, S. 367, 599.

[81] E. L a r o c h e. Recherches sur les noms des dieux hittites. Paris, 1947, p. 105; V. H a a s. Op. cit., 367; RLA 9, S. 224.

քա» կամ «թրի արքա»: Suli-ն (հավանաբար՝ սուլի, քանի որ խեթերեն սեպագիր š-ն արտացոլում է s հնչյունը) համադրելի է հնդեվրոպական *k'u-, *k'o- «սուր» արմատին, որից l- և r- աճական/ածանցներով «սուր զենք» նշանակությամբ տերմիններ են ստեղծվել (հմմտ. հայ. սուր «թուր, որևէ սուր գործիք», սլաք < սուլ-աք (-աք ածանցով) «նետ, նիզակ», հնդ. cula «նիզակ» և այլն, այսինքն, այս դիցանվան առաջին մասը հնդեվրոպական է: Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ ուրարտական գերագույն աստված Խալդիի սիմվոլն էր ծիսական մեծ նիզակը, որ կոչվում էր šuri: Այն, ակնհայտորեն, նույնական է հայ. սուր բառին[82]:

Sulikatte-ն համարվում էր հայրը խաթական ամպրոպի աստված Taru-ի, որը խեթերենում հանդես է գալիս Tarawa- ձևով: Այս անունը համադրելի է ամպրոպի աստծու հնդեվրոպական անուններից մեկին՝ *terH- արմատից (հմմտ. անատոլիական Tarhun-): Ըստ այդմ, խաթական այս դիցանունն էլ հավանաբար հնդեվրոպական ծագում ունի[83]: Ուշ խեթական դարաշրջանում Տարուն սկսի նույնացվեր Թեշուբի որդու հետ[84]:

Հայասական երրորդ աստծու անունը, որից պահպանվել է վերջին մասը, ըստ մի կարծիքի, կարող է լինել Izzistanus[85], այսինքն խաթական արևի աստված Estan-ի խեթական մի ձևը (հնարավոր է՝ Ezzı Estan-ից՝ «բարի արևի աստված»)[86]: Եթե դա այդպես է, ապա հայոց Արամազդ, Անահիտ և Վահագն եռյակի առաջին նախատիպը հայասական է, որը հետագայում է միայն վերանվանվել իրանական անուններով:

Հայասական դիցարանի վեցերորդ աստված Tarumu-ն (Ta-a-ru-u-mu-uš) անբաժանելի է թվում Taru-Tarawa-ից[87]: Այլևայլ փաստեր ցույց են տալիս,

---

82 Այս տերմինի իմաստը վերջնականապես բացահայտվեց վերջերս. Այանիսից գտնված հսկայական մոտ 80 սանտիմետրանոց նիզակածայրի վրայի արձանագրության մեջ այն անվանված է šuri, տե՛ս A. Çilingiroğlu, M. Salvini. When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word Suri?– "Anatolian Studies", 49, 1999, p. 56, 59.

83 С. Л. Николаев, А. Б. Страхов. К названию бога громовержца в индоевропейских языках. – "Балто-славянские исследования. 1985", М., 1987, с. 150-151, прим. 3.

84 О. Герни. Хетты. М., 1987, с. 126.

85 В. Н. Хачатрян. Նշվ. աշխ., էջ 148:

86 Այս դիցանվան վերաբերյալ եղած կարծիքները տե՛ս J. Puhvel. Hittite Etymological Dictionary. V.. 1, p. 468.

87 Г. Б. Джаукян. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам, с. 51 և հեղինակի մյուս աշխատություններում (ըստ հեղինակի՝ Taru-muwa > Tarumu- «Տարուի ուժ»): Ընդհանրապես, հնդեվրոպական դիցանունները հաճախ կազմվում են «աճականական» *-no- ածանցով (հմմտ. հնդ. Varuna, ռուս. Перунъ, իսլանդ. Odinn, լատ. Quirinus և այլն): Բայց սլավոնական ավանդույթում Parom անունը հանդես է գալիս որպես ամպրոպի աստծու անվան մի աղավաղված ձև, որը բացատրվում է տաբուավորմամբ, hrom «որոտ» բառի հետ բաղարկմամբ, Perun կամ *Taron ձևերից. տե՛ս օրինակ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 17, 104-105. С. Л. Николаев, А. Б. Страхов. Նշվ. աշխ., էջ 151–152: Հայկական հնագույն դիցաբանական անվանացանկին էլ բնորոշ են ամ-ով վերջավորությունները (հմմտ. Արամ, Գեղամ, Բարշամ, Շամիրամ, որոնցից վերջին երկուսը առաջիններին նմանեցված՝ ձևափոխված օտարալեզու ձևեր են (Ba‘al Samin-ից ու Sammuramat-ից): Հայասական Tarumu-ն էլ հնարավոր է պատկերացնել որպես նման մի ձևափոխության արդյունք. կարելի է հիշել նաև, որ տարածաշրջանի սեպագիր անուններում երբեմն առկա է w/m հերթագայությունը:

որ Վահագն աստծու կենտրոնի Տարաւն (Tarawn) անվանումը պետք է կապվի խաթա-խեթական Taru/ Tarawa-ի հետ: Ըստ Խորենացու (Բ.ը), Տարոնի հին տերերի էպոնիմ-նահապետն էր Սլաքը, սերված Հայկից, կամ Հայկից էլ առաջ Հայաստանում ապրողներից: Սլաք-Տարաւն նահապետ-տեղանուն կապը միանգամայն համադրելի է Sulikatte-Tarawa ծննդաբանությանը և, կարելի է կարծել, որ այստեղ մենք գործ ունենք տեղի հնագույն առասպելաբանական մի հանգույցի հետ, որը հետագայում վերափոխվել է նախարարական տան ծննդաբանության: Սլաքն, ինչպես տեսանք, ստուգաբանորեն նույնական է Sulikatte-ի առաջին մասին. հնարավոր է նույնիսկ, որ այն ուղղակի ծագում է Sulikatte-ից (*Suləkʺatʺe > *Sulak'ay > Sulak' < Slak')[88].

Հայասական ութերորդ աստվածն էր Terittitunni-ն (Te-ri-it-ti-tu-u-ni-is), որի անունը Գ. Ղափանցյանը և Գ. Ջահուկյանը ստուգաբանում են հնդեվրոպական *trei- «երեք» արմատից, իսկ Վ.Տոպորովն, ինչպես ասվեց, հնարավոր է համարում նրա՝ Վահագնի նախորդը լինելը[89]: Հատկանշական է, որ Վահագնի տաճարը ևս հիշվում է որպես «ութերորդ» (Ագաթանգեղոս § 809), այսինքն՝ այստեղ ևս մենք գործ ունենք, թերևս, հայ և հայասական դիցարանների մի կառուցվածքային ընդհանրության հետ:

Բացառված չէ, որ հայասական դիցարանի տասնմեկերորդ աստված Baltaik-ը (Ba-al-ta-ik) համապատասխանում է արևմտասեմական Ba'alat դիցուհուն, որը նշանակում է ուղղակի «տիրուհի» և մարմնավորված մի մակդիր է (Ba'al / Ba'lu-ի իգական ձևն է), Աստարտեի մի անունը[90]: Այդ դեպքում, այն պետք է ներկայացնի խառը կազմություն, հնդեվրոպական ծագման քնքշական-նվազական ik ածանցով: Հատկանշական է, որ նման մի ձև է հենց Ba'alat-ի հետ համադրելի Աստղիկը:

Հայասայի առասպելների վերաբերյալ ուղղակի տվյալներ չկան: Բայց ուշ խեթական ժամանակների (մ.թ.ա XIV-XIII դդ.) մի աղբյուրում հիշվում է մի արևմտասեմական՝ քանանական առասպել, տեղայնացած այս շրջանում: Ըստ այդ առասպելի, Ասերտու (Asertu) աստվածուհին, գերագույն աստված Էլ-կունիրսայի (El-kunirša) կինը, սիրո առաջարկություն է անում Էլ-կունիրսայի որդի ամպրոպի աստծուն (արևմտասեմական համատեքստում՝ Ba'al, ուգարիթյան Ba'lu): Ամպրոպի աստվածը «գնաց դեպի Mala գետի ակունքները: Նա գնաց Էլ-կունիրսայի՝ Ասերտուի ամուսնու մոտ,

---

[88] Այս հարցերի շուրջը տե՛ս А. Е. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 34–35, 156–157, 164. Տարաւնը և նրա աստված Վահագնը համադրվել են անատոլիական ամպրոպի աստծու անունների հետ Ս.Հարությունյանի կողմից, տես Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 101–111: Sulikatte-Սլաք համադրության հեղինակը Ջ. Ռասելն է, որը գտնում է, որ Սլաքը կարող էր ներկայացնել Šulikatte-ի խիստ աղված ձևը՝ J. Russell. Ancient Anatolians and Armenians.– "The Second International Symposium on Armenian Linguistics, Proceedings". Yerevan, 1993, p. 75.

[89] Г. А. Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. I, с. 93-94, 306; Г. Б. Джаукян. Хайасский язык..., с. 51-52; В. Н. Топоров. Նշվ. աշխ., էջ 105:

[90] Բալտաիկի սեմական՝ աքադական մեկնաբանությունը տե՛ս Г. Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. I, с. 94. Հմմտ. Г. Б. Джаукян. Хайасский язык..., с. 47-49. Բա'ալատ (Բալտի)-Աստարտեի առասպելը՝ И. Ш. Шифман. Նշվ. աշխ., էջ 157–158:

[և] մսավ վրանը (= տուն, կացարան) Էլ-կունիրսայի»[91]*: Էլ-կունիրսա անունը խեթական հաղորդումն է սեմական Էլ աստծու և նրա մակդիրի* ˀel qūnī (ʿa)rsa *«երկրի արարիչ Էլ»: Քանանական-փյունիկյան Էլը, ուգարիթյան Իլուն, արևմտասեմական գերագույն աստվածն էր, որն այս կոչումով ի հայտ է գալիս նաև այլ քանանա-ամորեական և պալմիրական (արամեերեն) տեքստերում: Այս աստվածն է, որ Աստվածաշնչի (Ծննդ. ժդ.19) եբրայական բնագրում կոչվում է «Էլ ամենաբարձրյալ, երկնքի և երկրի արարիչ» և նույնացվում Յահվեի հետ*[92]*: Մալան Եփրատի խեթական անվանումն է: Մ.թ.ա. XIV-XIII դդ. Եփրատի ակունքների երկիրը Հայասան էր, և ակնհայտ է, որ Եփրատի ակունքներում բնակվող «երկրի արարիչ Էլը» պետք է նույնացվեր Հայասայի մեծ աստծուն: Այսինքն՝ Հայասայի մեծ աստվածը նույնացվել է այն աստծուն, որը հետագա համաշխարհային կրոններում հանդես է գալիս որպես միակ արարիչ աստված: Ասերտուն (= Աստարտե)*[93]*, այս և տեքստի հաջորդ մասում հիշվող Իշտարը*[94] *համադրելի են U.GUR-ի կնոջը և Հայասայի այլ դիցուհիներին, իսկ Բա՛ալը ամպրոպի աստվածներից մեկին կամ տարբեր տեղերում պաշտվող միակ ամպրոպի աստծուն:*

Այսպիսով, հայասական և հայկական դիցարաններին բնորոշ են որոշ ակնհայտ ընդհանրություններ (աշխարհագրական, կառուցվածքային և կերպարային). 1. հայկական աստվածների պաշտամունքները տեղայնացված են հին Հայասայի տարածքներում, 2. հայասական դիցարանի պաշտամունքների քանակը համադրելի է հայոց աստվածների թվի հետ, 3. երկու դիցարաններն էլ գլխավորում են աստվածների նահապետը և իր կինը, 4. գերագույն աստվածը երկնքի և երկրի արարիչն է, այս և անդրաշխարհի տիրակալը, 5. «ութերորդ» աստվածները համապատասխանում են նաև այլ առումներով, 6. Տարոնի աստվածները նույնպես, թերևս, առնչվել են հայասական պաշտամունքներին, 7. ի հայտ են գալիս արևմտասեմական կապեր:

13. Կրոնական փոփոխությունների ժամանակ հին աստվածների կերպարները հաճախ անցնում են առավել ցածր՝ վիպական հերոսների մակարդակ: Այս երևույթի տիպիկ օրինակներ են Մհերի, Սանասարի և Շամիրամի ծագումը սեղի հին աստվածներից: Հայոց հին աստվածները պահպանվել էին հատկապես հնագույն վեպի՝ աղդածին ավանդության կերպարներում: Արդեն վաղուց մանրամասն հիմնավորվել է վերջին աղդածին հերոսի՝ Արա Գեղեցիկի և նրա հակառակորդ Շամիրամի ծագումը մեռնող

---

91 *Այս տեքստի պահպանված հատվածների հրատարակությունը տե՛ս* Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton, 1969, p. 519; E. L i p i n s k i. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia.– "Orientalia Lovaniensia Periodica", 2, 1971, p. 56-57; В. В. И в а н о в. Луна, упавшая с неба: древняя литература Малой Азии. М., 1977, с. 167. H. H o f f n e r. *Նշվ. աշխ., էջ 69:*

92 И. Ш. Ш и ф м а н. *Նշվ. աշխ., էջ 146:*

93 *Նույն տեղում, էջ 153:*

94 H. H o f f n e r. *Նշվ. աշխ., էջ 70:*

և հարությունն առնող աստծու և մեծ մայր դիցուհու կերպարներից[95]: Արա Գեղեցիկի հայրը՝ Արամը ամպրոպի աստծու ժառանգն է, Թեշուբ-Թեյշեբայի հայկական համապատասխանությունը[96], իսկ Արամի հակառակորդ Բարշամը ծագում է Բարշամինից:

Հին Միջագետքում մոլորակները կոչվել են աստվածների անուններով: Այդ մոտեցումը, բաբելոնյան աստղագիտության հետ, անցել էր նաև այլ հին ժողովուրդների՝ հույներին, հռոմեացիներին, պարսիկներին[97]: Մարս մոլորակր Միջագետքում կոչվել է մահվան և պատերազմի աստված Ներգալի անունով (հուն. Արես, լատ. Մարս, իրան. Վարահրան): Հայոց մեջ այն կապվել է Հայկի հետ[98]: Սա խոսում է Հայկ-Ներգալ կերպարային կապի մասին՝ հայոց առաջին նահապետ և նախնի Հայկը՝ Բելին հաղթողը, ակնհայտորեն, առնչվում է մեռած նախնիների և պատերազմի հետ: Ուշագրավ է Հայկի և Ներգալի ևս մեկ ընդհանուր բնութագիրը՝ Ներգալի սիմվոլիկ զենքերից էին լայն աղեղն ու նետը[99], իսկ Հայկը նետաձիգ է, որն իր հակառակորդ Բելին սպանում է իր «լայնալիճ» աղեղից արձակված նետով (Խորենացի Ա.ժա): Ըստ այդմ, Հայկը համադրելի է «Հայասա քաղաքի» մեծ աստծուն՝ U.GUR-Ներգալին: Հայկ և Հայասա անունների համահնչությունն էլ հնարավոր է դարձնում այդ անունների ստուգաբանական կապի և Հայկի՝ Հայասայի էպոնիմ աստված լինելու ենթադրությունը (Հայկ < Հայ-իկ, հին դիցանունների բնորոշ քնքշական իկ ածանցով, հմմտ. Աստղիկ, ապա և Հայկի որդու նմանատիպ անունը՝ Արամանեակ):

Ուշանատոլիական դարաշրջանում արևմտասեմական Էլ-կունիրսան նույնացվել է միջագետքյան Էա աստծուն (մի մ.թ.ա. VIII դ. մի երկլեզու արձանագրության մեջ նա հիերոգլիֆային լուվերենում ներկայացված է որպես à-a-s, այսինքն՝ Էա)[100]: Վերջինս պատկերվել է իր ուսերից դուրս եկող Տիգրիս և Եփրատ գետերով, այսինքն՝ կարող է տեղայնացվել այդ գետերի ակունքներում (Հայաստանում) և հայադիտության մեջ, անվան նմանության ու այդ տեղայնացման պատճառով, համեմատվում է Հայկի հետ[101]: Արժե հիշել նաև Էայի երկու մակդիր՝ ban kullati «ամեն ինչի

[95] Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., Ն. Ա դ ո ն ց. Հին հայոց աշխարհահայացքը. Պատմական ուսումնասիրություններ. Պարիս, 1948, Գ. Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն. Արա Գեղեցկի պաշտամունքը. Երևան, 1944:

[96] Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997: А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 47–57:

[97] Б. В а н - д е р - В е р д е н. Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии. М., 1991, с. 195.

[98] Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 124:

[99] RLA 9, S. 222.

[100] E. L i p i n s k i. Op. cit., p. 68; V. H a a s. Op. cit., 171-173; A. A r c h i. The God Ea in Anatolia. Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbours. Ankara 1993, p. 33.

[101] Այս համադրությունն առաջին անգամ տե՛ս Ս. Գ. Ե ս ա յ ա ն. Նորից «վիշապ» քարակոթողների մասին.– «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1985, № 2, էջ 84 հտն. տե՛ս և Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր..., էջ 213-217, դրականությամբ: Էայի հին աքադական ձևն է Hay(a), իսկ հնադույն, մ.թ.ա երրորդ հազարամյակի էբլայից հայտնի ձևը՝ hayyu(m), տե՛ս I. D i a k o n o f f. Նշվ. աշխ., էջ 83, ծանոթ. 22, A. A r c h i. Նշվ. աշխ., էջ 27, ծանոթ. 3:

ստեղծող» և bel uzni «իմաստության տեր»[102] (թարգմանված նաև խուռիերեն և խեթերեն)[103], նույնական իրանական Ահուրա Մազդայի կերպարին և անվանը: Վերջինս, ինչպես ասվեց, նույնպես երկնքի ու երկրի ստեղծողն է համարվել, իսկ նրա անունը նշանակում է «իմաստության տեր» կամ «տեր իմաստություն»[104], որ էլ ավելի է մոտեցնում էային հայոց Արամազդին:

Ըստ ավանդության, Հայկը, Բաբելոնից գնալով հյուսիս «յերկիրն Արարադայ», հանդիպանում է մի լեռան ստորոտում, ապա այդ երկիրը թողնում է իր Կադմոս թոռանը և չարժվելով «ընդ արևմուտս հիւսիսոյ», հաստատվում Վանա լճի հյուսիսային Հարք գավառում (Խորենացի Ա.Ժ., Սեբեոս Ա): Այս լեռան երկիրն ասորեստանյան աղբյուրների Kadmuhi/ Katmuhu/ Kutmuhi, հայ. Կադմեայ տուն երկիրն է: Քանի որ Հայկը Հարք հասնելու համար չարժվում է դեպի հյուսիս-արևմուտք, ապա այդ լեռը պիտք է տեղայնացվի Կադմուխի արևելքում, որտեղ Կորդվաց Արարատ լեռն է և Kumme/ Qumenu երկիրը՝ Թեշուբ-Թեյշեբայի պաշտամունքի հնագույն կենտրոնը, որն ասորեստանյան աղբյուրներում հանդես է գալիս որպես Կադմուխի արևելյան սահման[105]: Իր այս տեղայնացմամբ Կումմեում Հայկը համապատասխանում է Թեշուբ-Թեյշեբային[106], որի հետ, ինչպես ասվեց, նույնական պիտի լիներ Կումմախայի ամպրոպի աստվածը՝ Արամազդի ամպրոպային ասպեկտի նախատիպը:

Հայոց երեք մեծ աստվածները՝ Արամազդը, Վահագնը և Միհրը կարող են կապվել ազգածին ավանդության երեք առանցքային հերոսների Հայկի, Արամի և Արա Գեղեցիկի հետ: Արամազդը և Հայկը, համապատասխանաբար, աստվածների և ազգածին հերոսների տոհմի նահապետներ են, Արամը և Վահագնը՝ առավելապես ռազմական կերպարներ, իսկ Միհրի վիպական ժառանգ Փոքր Մհերը և Արան՝ «մեռնող և վերածնվող» աստվածություններ: Բայց այս կապերը, ինչպես հայ և ուրարտական աստվածների դեպքում, միարժեք չեն: Հայկի և Արամի՝ հայոց երկու անվանադիր նախնիների կերպարները, որոշ առումներով, նույնական են՝ Արամը, Մ.Աբեղյանի արտահայտությամբ, «Հայկի մի երկրորդ տիպարն» է[107], այդ դեպքում, արդյո՞ք Հայկի «երրորդ տիպարը» չէ Արա Գեղեցիկը, Հայաստանի կենտրոն Այրարատի էպոնիմը:

Արամազդն իրենում ամփոփում է աստվածների հոր, ամպրոպի աստծու և անդրաշխարհի աստծու կերպարները: Նա, ինչպես և Արամը, Թեշուբի մի համապատասխանությունն է, որի անվան առաջին մասն էլ նույնական է Արամին: Արամ նահապետի երկրորդ հակառակորդն էր, ինչպես ասվեց, Բարշամը: Արամի և Բարշամի պատերազմը կրկնում է Հայկի և Բելի կռի-

---

[102] G. L e i c k. Նշվ. աշխ., էջ 37:

[103] A. A r c h i. Նշվ. աշխ., էջ 29:

[104] Տե՛ս օրինակ Eir I, էջ 684:

[105] Н. В. А р у т ю н я н. Топонимика Урарту. Ереван, 1985, с. 98-99. Կադմուխի վերաբերյալ տե՛ս RLA 5, S. 487-488.

[106] Այս մասին տե՛ս Ս. Հ մա յ ա կ յ ա ն. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիրշու քաղաքը Նիբուրի լեռներում.– ՊԲՀ, 1992, № 1:

[107] Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 55:

վը (Արամը «երկրորդ Հայկն» է, իսկ Բարշամ-Բա՛ալ Շամինը՝ «երկրորդ Բելը», որի անվան առաջին տարրը ստուգաբանորեն նույնական է Բելին): Արամի անունը նշանակում է «սև, մութ», և նա ու Բարշամը՝ «սպիտակափառ» Բարշամինի վիպականացած հետնորդը, ներկայանում են որպես սևի և սպիտակի հակադրության լայնորեն տարածված առասպելի հերոսներ[108]: Խուռիական ավանդույթում այս առասպելը, ընդ որում, փոխառված հնդեվրոպական աղբյուրից, դրսևորվում է Թեշուբի և Արծաթ աստվածության հակադրության ձևով[109]: Այս առումով հատկանշական է, որ Արամազդի և Բարշամինի տաճարները գտնվում էին իրար մոտ, նույն Դարանաղի գավառում, որը կասկածելի կամ հակադրություն է ակնարկում նրանց միջև, ընդ որում Արամազդի սրբավայր Կամախը մի սև լեռան վրա[110]:

Միջագետքյան առասպելում Ներգալը գնում է անդրաշխարհ և վերադառնում այնտեղից Էրրա անունով[111] (Էրրան Ներգալի մի հիպոստասիսն է): Մյուս կողմից, Էրրան համադրելի է պամփյուլիացի հերոս Էրի հետ. վերջինս զոհվում է, բայց դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում: Այսինքն՝ Էրրան ու Էրը և անունով, և կերպարով համապատասխանում են մեռնող և հառնող Արային[112]:

Այսպիսով, հավանական է, որ Եփրատի ակունքների մեծ աստվածը, աստվածների հայր Արամազդի հնագույն նախորդը, լիներ Հայկը, կամ, ավելի ճշգրիտ ձևակերպմամբ, Հայկի նախնական տարբերակը, որը նույնացվել է որոշ հինարևելյան աստվածների հետ: Արամազդի բարդ կերպարն իրենում ներառել է Կումմախայի ամպրոպի աստծուն, Հայոց Արամին և, թերևս, U.GUR-Ներգալի կրկնակ Էրրային, այսինքն՝ Արամազդը, իբրև դերագույն աստված, իրենում միավորել է նաև Արամի և Արայի հատկանիշները[113]:

Ազգածին ավանդության մեզ հայտնի միակ հերոսուհին Շամիրամն է: Պատմական համատեքստում նա մ.թ.ա. VIII դարավերջի Ասորեստանի թագուհի Սամմուրամատն է (հուն. Սեմիրամիս), որը հանդես է գալիս բազում ժողովուրդների բանահյուսության մեջ: Վերջինս, հավանաբար, պաղեստինյան ծագում է ունեցել, իսկ նրա անունը սիրիական դիցուհի Անաաի մի կոչումն է՝ šamīm ramīm «բարձր երկինք», որն արտացոլվել է նաև նրա

[108] А. Е. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 55:
[109] Նույն տեղում, էջ 53–55:
[110] Թ. Խ. Հակոբյան, Ս. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան. Նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 913:
[111] Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton, 1969, p. 507-512.
[112] Էրի և Արայի համադրության վերաբերյալ տե՛ս Մ. Էմին. Վէպք հնոյն Հայաստանի. Մոսկվա, 1850, էջ 85-88, Էրրայի առնչությամբ՝ Ա. Պետրոսյան. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս, էջ 168:
[113] Հայկի՝ Հայասայի էպոնիմ լինելու վարկածն առաջարկել է Հ. Մանանդյանը, որը ելնում էր Հայասայի՝ Հարքի շրջանում տեղայնացումից, տե՛ս А. Манандян. Նշվ. աշխ., էջ 557, 561 (այս տեղայնացումը չի ընդունվում մասնագետների մեծամասնության կողմից). այլ հիմնավորումներ տե՛ս Ա. Պետրոսյան. Հայոց ազգածագման հարցեր..., էջ 213-216, հարցի վերաբերյալ եղած գրականությամբ: Արամազդի և ազգածին նահապետների առնչությունների վերաբերյալ տե՛ս А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 142-143. Արայի և U.GUR-ի հնարավոր կապի մասին՝ Г. Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. I, с. 89.

առասպելական կերպարում[114]: Հայկական բանահյուսության մեջ Շամիրամը համարվել է Անահիտի և Աստղիկի վիպականացած տարբերակը[115]: Ինչպես տեսանք, Նանեն ևս, իր սրբավայրի Թիլ անվամբ, առնչվում է Շամիրամին, որն, այսպիսով, կրում է երեք դիցուհիների հատկանիշները:

14. Հայոց կրոնում երևան է գալիս բնիկ հայկական հնդեվրոպական տարրը: Հնդեվրոպական բանաստեղծական արվեստի մի վառ օրինակ է համարվում, ինչպես ասվեց, «Վահագնի երգը»: Հնդեվրոպական բանաստեղծական լեզվի նմուշներ են նաև պահպանված կրոնական բանաձևերի պատառիկները ինչպես «(մեծ) արի Արամազդ», «արարիչ (երկնի և երկրի)», ուր, հնդեվրոպական ծագման բառերում, ի հայտ է գալիս ar վանկի անադրամը[116]:

Հայոց դիցարանի կառույցը որոշակիորեն համադրելի է հնդեվրոպական առասպելաբանության բնորոշ երեք տիրակալության, ռազմի և պտղաբերության «ֆունկցիաներին» (ըստ Ժ. Դյումեզիլի): Այսպես, Արամազդն աստվածների նահապետն է, Վահագնը ռազմի և քաջության աստված, իսկ Միհրի վիպական հետնորդ Փոքր Մհերը պետք է վերածնվի, երբ աշխարհն առավել պտղաբեր դառնա: Հայոց ազգածին ավանդության առանցքային կերպարները Հայկը, Արամը և Արա Գեղեցիկը, որոնք ծագում են հայոց վաղնջական աստվածներից, ինչպես ցույց են տվել Ս. Ահյանն ու Ժ. Դյումեզիլը, ներկայացնում են այդ նույն ֆունկցիաները[117]:

Ինչպես ասվեց, Արամազդի կենտրոն Անի ամրոցում էր դանվում հայ արքաների դերեզմանոցը: Մյուս կողմից, Գրիգոր Լուսավորիչը և նրա ժառանգները թաղվել են Անի-Կամախին մերձակա Թորդանում՝ Բարշամինի պաշտամունքի կենտրոնում (Խորենացի Բ.ղա, Գ.ժա, ժդ): Արամազդն ու Բարշամինը, որոնց սրբավայրերում են թաղվել երկրի աշխարհիկ ու կրոնական տերերը, իրենք էլ կարող են համապատասխան կերպարներ ներկայացնել: Հավանական է, որ այս բաժանումը շարունակում է հին, հեթանոսական ավանդույթը՝ աշխարհիկ և եկեղեցական իշխանության բաշխումը

[114] M. W e i n f e l d. Semiramis: Her Name and Her Origin. Ah, Assyria..., Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to H. Tadmor.– "Scripta Hierosolymitana", vol. XXXIII, Jerusalem, 1991, p. 99-103.

[115] Շամիրամի և հայկական դիցուհիների կապի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Նշվ. աշխ., հ. Է, էջ 156-162:

[116] Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հնդեվրոպական տաղաչափության մի քանի առանձնահատկությունների դրսևորումները հայ հին բանաստեղծության և բանահյուսության մեջ.– ՊԲՀ, 1987, № 4, էջ 50, 53. տես և А. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 142: Հայ. արի Արամազդը համադրելի է լուվիական ամպրոպի աստծու ariyaddalis և հունական Զևսի "Αρειος (օգտագործվել է նաև Աթենասի և Աֆրոդիտեի հետ. հմմտ. և հուն. պատերազմի աստծու "Αρης Արես անունը) կոչումներին: Այս լուվիական բանաձևը մեկնաբանվում է «ընկերական ամպրոպի աստված», ըստ *aryo-ի «ընկեր» իմաստի, տե՛ս օրինակ Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Նշվ. աշխ., էջ 755: Արիսի անվան ծագման վերաբերյալ, հնդեվրոպական *aryo-ի առնչությամբ, այսինքն ՝ ինչպես հայ. արի և լուվ. ariyaddali- ձևերի զուգորդ (հմմտ. միկեն. Are-jo, Are-mene), տե՛ս N. D. K a z a n a s. Indo-European Deities and the Rgveda.– "Journal of Indo-European Studies", 2001, № 3-4, p. 277:

[117] S. A h y a n. Les debuts de l'histoire d'Armenie et les trois fonctions indo-européennes.– "Revue de l'histoire des religion". 1982, CIC-3; G. D u m é z i l. Le roman des jumeaux. Paris, 1994, p. 133-141.

այս երկու աստվածների միջև, որոնք, այսպիսով, պետք է ներկայացնեին Ժ. Դյումեզիլի առաջին տիրակալության ֆունկցիայի բնորոշ իրավական (արքայական) և հմայական (քրմական) ասպեկտները:

Հայոց առաջին կաթողիկոսներից ոմանք թաղվել են Նանեի պաշտամունքի կենտրոն Թիլ ավանում, որը տրվել էր Գրիգոր Լուսավորչին որպես անձնական կալվածք (Փավստոս Գ.բ, Ե.իդ, Խորենացի Բ.ղա. Գ.լթ): Հավանաբար աշխարհիկ և քրմական գործառությունների նման մի հարաբերություն է գոյություն ունեցել նաև Անահիտի և Նանեի պաշտամունքների միջև: Հետաքրքիր է, որ երկու դեպքում էլ քրմական գործառությունը կապվում է սեմական դիցանունների հետ. սեմական է նաև քուրմ տերմինը, որը հին հայոց քրմության սեմական կապերի մասին համապատասխան ենթադրությունների հիմք կարող է տալ:

Վերջերս հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ փնտրվում է ևս մեկ, այսպես կոչված «չորրորդ ֆունկցիա», որը, մի տեսակետի համաձայն, պետք է որ կապվեր օտարոտի ուժերի և մահվան աշխարհի հետ[118]*: Տիրը, մահվան հրեշտակի հեթանոսական նախորդը, միանգամայն համապատասխանում է այդ դերին:*

Անահիտը, Նանեն և Աստղիկը նույնացվել են համապատասխանաբար հունական Արտեմիսին, Աթենասին և Ափրոդիտեին. Անահիտը, որպես մեծ մայր դիցուհի, համադրելի է առաջին ֆունկցիային. Աթենասը ռազմի դիցուհի էր (երկրորդ ֆունկցիա), իսկ Ափրոդիտեն սիրո և պտղաբերության (երրորդ ֆունկցիա): Ըստ այդմ, նրանք կարող են դիտվել որպես հնդեվրոպական «տրանսֆունկցիոնալ» դիցուհու երեք հիպոստասիները (հմմտ. Հերա, Աթենաս, Ափրոդիտե)[119]*:*

15. Հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի վրա օտար, հատկապես իրանական ազդեցությունն ակնհայտ է ու անվիճելի, և հզոր ազդեցություններ կան բազում հին կրոնական ու դիցաբանական համակարգերում: Ըստ Ստրաբոնի (XI.4.16)՝ հայերը պաշտել են պարսիկների հետ նույն աստվածներին և կատարել պարսիկների բոլոր ծեսերը (պարսիկ ասելով, թերևս, ի նկատի են առնվում Իրանի այն ժամանակների տիրապետող տարրը՝ պարթևները): Եվ դա մինչև Արշակունիների հայոց գահին տիրանալը, մինչդեռ հայտնի է, որ հայոց լեզվում և մշակույթում իրանական ազդեցության մեծագույն մասը գալիս է արշակունյաց դարաշրջանից:

Աքեմենյան դարաշրջանից Հայաստանի արքաները և իշխանները կրում էին իրանական, կրոնական բնույթի անուններ, նույնը և Արտաշիսյաններն ու Արշակունիները: Արդեն աքեմենյան ժամանակներում հայոց կրոնը պիտի որ ենթարկված լիներ իրանական ազդեցության: Արտաշիսյանները հելլենասերներ էին, ուրեմն նրանք պիտի լինեին հայոց աստվածների հունականացման ջատագովները: Արշակունիները, տիրելով հայոց

---

[118] N. J. A l l e n. The Ideology of the Indo-Europeans: Dumézil's Theory and the Idea of a Fourth Function. – "International Journal of Moral and Social Studies", 1987, № 2, p. 32. *Նույնի*՝ Romulus and the Fourth Function. - Indo-European Religion after Dumezil.– "Journal of Indo-European Studies Monograph", 16.

[119] *Հերայի (Զևսի կինը), Աթենաս և Ափրոդիտե եռյակի համանման ֆունկցիոնալ մեկնաբանությունը տես* G. D u m é z i l. Mythe et épopée. T. I, Paris, 1968, p. 580-586.

դահին, անկասկած, պիտի նոր թափ հաղորդեին իրանական ազդեցությանը՝ Այսպիսով, հայոց իշխող վերնախավը պիտի լիներ իրանական և հունական կրոնական ազդեցությունների ներդրողը:

Բացի դիցանուններից, հայերենում իրանական են կրոնի և հավատալիքների հետ կապված բազմաթիվ կարևոր տերմիններ, որոնց մի մասը անցել է նաև քրիստոնեությանը[120]: Դիցանունների և կրոնական տերմինների փոխառությունը ցույց է տալիս, որ փոխառվել են նաև իրանական որոշ կրոնական պատկերացումներ: Բայց երբեմն նաև հայկական աստվածների կերպարներն ու համակարգն են հանդեցնում իրանական նախատիպերի: Այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ հին հայերը և, ընդհանրապես, Հայաստանի հին բնիկները, չունենալով սեփական կրոնական և առասպելաբանական պատկերացումներ, իրանական և սեմական մի քանի աստվածների ծաղկաքաղ են արել և ստեղծել մի ինչ-որ դիցաբանական կոնգլոմերատ, արհեստական կառույց, որը դարձել է նրանց հին կրոնը: Ավելին, հաճախ կամայական իրանական մեկնաբանություններ սրվում հայ աստվածների բնութագրերին ցանկացած երևույթի հիմքը փնտրելով իրանական աշխարհում, որն անընդունելի է[121]:

Հայոց նախաքրիստոնեական և իրանական կրոնների տարբերությունները համակարգային են, և հայկականը չի կարող իրանականի (զրադաշտականության) մի դրսևորում համարվել: Հայոց կրոնին բնորոշ էին բազմաստվածությունը (ընդ որում դիցարանը կազմված էր ընտանեկան սկզբունքով), կուռքերի պաշտամունքը, քրմերը բացարձակապես տարբեր էին իրանական մոգերից և չկար Ահուրա Մազդայի հակոտնյայի կերպարը, որն արմատականորեն տարբերում է այն զրադաշտականությունից: Այս հիմնավոր տարբերությունները նշել են արդեն Հ.Գելցերը, Ա. Մեյեն, Հ.Տաշյանը, Ա.Մատիկյանը, Գ.Ղափանցյանը, Կ.Տրևերը, Գ.Սարգսյանը և այլք[122]: Որոշ ընդհանրություններ տիպաբանական են, մի մասն էլ գալիս է ընդհանուր հնդեվրոպական ժառանգությունից և հինարևելյան մշակութային ենթաշերտից:

Մեր աշխատության նպատակն է ցույց տալ, որ հայ հեթանոսական կրոնում տեղի է ունեցել հին աստվածների վերանվանում, բայց նոր ա-

---

[120] Օրինակ՝ բագին, գոհ, պաշտել, խոստովանել, օրհնել, նզովել, դրախտ, դժոխք, հրեշտակ, դև, հմայել, կախարդ, մարգարե, հրաշք, հրեշ և այլն, տես Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային շրջան. Երևան, 1987, էջ 576:

[121] Այս հոդվածի սահմաններում հնարավոր չէ քննարկել նաև հայոց աստվածների բնութագրերը, նրանց վերաբերյալ եղած բանաձևային սեքստերը և նրանց համակարգային խմբավորումները: Բերենք միայն մեկ-երկու օրինակ: Այսպես, Արամազդի «արարիչ երկնի և երկրի» կոչումը բնորոշ է տարածաշրջանի մեծ աստվածներին՝ շումերա-աքադական Ան(ու), արևմտասեմական Էլ և այլն. միանգամայն բնական է այն տեղական արարիչ աստծուն բնութագրող բնիկ հայկական բանաձև համարելը, որը հետագայում ռեզոնանսի մեջ է մտել Ահուրամազդայի համանման բնութագրի հետ: Արամազդ, Անահիտ, Վահագն եռյակը, ինչպես տեսանք, կարող է հայաստական արմատներ ունենալ, իսկ իրանական Ահուրամազդա, Անահիտա, Միթրա եռյակն, որն ընդգրկում է Անահիտայի ոչ իրանական կերպարը, տեղական, ոչ իրանական ակունքներ պիտի ունենա (տարածաշրջանի հին եռյակների վերաբերյալ տես V. H a a s. Նշվ. աշխ., էջ 477–481): Մի շարք դիցաբանական պատկերացումներ էլ, ինչպես Անահիտի «ոսկե» բնութագիրը, Վահագն, Անահիտ, Աստղիկ եռյակը, ակնհայտորեն իրանական չեն:

[122] Այս տեսակետը հիշվում է և EIr. II, p. 435, որը հակադրվում է նույն հրատարակության բազում այլ նյութերի հայեցակետին:

նունների տակ շարունակել են գոյատևել հին. տեղական պաշտամունքները: Հայոց մեջ իրանական դիցանունների ներդրումը կատարվել է այն ճանապարհով, ինչպես կրոնական ազդեցությունների այլ դեպքերում նոր անուններով պաշտամունքները վերագրվել են եղած հին. նրանց հետ ինչ-որ չափանիշներով համապատասխանեցված պաշտամունքների վրա. որի հետևանքով էլ հին կերպարները փաստորեն միայն անվանափոխվել են. պահպանելով իրենց հին բնութագրերը: Շարունակել է գոյատևել դիցարանի հին կառույցը, հիմնականում որպես հետևանք նոր անուններով պաշտամունքների հին սրբավայրերում տեղայնացվելու:

Ավարտելով, հավաստենք, որ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և դիցարանի վրա իրանական և սեմական ազդեցությունները եղել են ավելի թույլ, քան կարծվել է, և արտահայտվել են հիմնականում տերմիններով ու դիցանուններով: Հիշենք, որ կրոնական փոփոխությունները կարող են դիտվել որպես «տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջումներ»: Ահա այդպիսի «հեղաշրջում» է եղել Հայաստանում իրանական ազդեցության տակ (եղել է ևս մեկը, հելլենիստականը, ավելի թույլ միայն անվանաբանորեն արտահայտված): Հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի աստվածների մեծ մասը հանգում է, ի վերջո, հին հայասական աստվածներին: Ազդեցությունները չեն վերափոխել հին դիցարանի առավել դժվար փոփոխվող բնութագրերը՝ կառուցվածքը և հիերարխիան. պաշտամունքների աշխարհագրությունը, հիմնական աստվածների համակարգը, նրանց կերպարային բնութագրերը և փոխհարաբերությունները:

ДРЕВНЕЙШИЕ ИСТОКИ АРМЯНСКОГО ПАНТЕОНА

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

Имена богов армянского дохристианского пантеона в большинстве иранские. Но образы богов и их культы имеют древние корни в Армении. Верховный бог Арамазд, центр культа которого находился в поселке Ани-Камах (= хетт. Куммаха), неотделим от древнего местного бога грозы Тешуба/ Тейшебы, центры которого носили подобные имена – Кумме, Кумманни (поздняя Комана). Богиня Анахит была тождественна с богиней Команы (в древности – жена Тешуба). Образ Мхера, эпической версии бога Михра, восходит к урартскому Халди. Культы большинства богов были локализованы в небольшом районе на северо-западе исторической Армении и должны восходить к древней местной традиции – богам Хайасы.

THE EARLIEST SOURCES OF THE ARMENIAN PANTHEON

ARMEN PETROSYAN

S u m m a r y

The names of gods of Armenian Pre-Christian pantheon are in majority of Iranian origin. Nevertheless, the figures of the gods and their cults have ancient roots in Armenia. The supreme god Aramazd, whose cult center was located in the village of Ani-Kamax (= Hittite Kummaha), is inseparable from the ancient local thunder and storm god Tesub/ Teišeba, whose centers bore similar names – Kumme, Kummanni (= classic Komana). The goddess Anahit was identical with the goddess of Komana (in antiquity – wife of Tesub). The figure of Mher, epicized version of the god Mihr, is derived from the Urartian god Haldi. The cults of the majority of gods were located in a small area to the northwest of historic Armenia and are to be traced back to ancient local tradition – the gods of Hayasa.

Մազերի առասպելույթին առնչվող ծիսական բառեր և անուններ. Լեզու և լեզվաբանություն. 2004, 1-2, 45-61:

ՄԱԶԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼՈՒՅԹԻՆ ԱՌՆՉՎՈՂ ԾԻՍԱԿԱՆ ԲԱՌԵՐ ԵՎ ԱՆՈՒՆՆԵՐ

Արմեն Պետրոսյան

Ստորև ներկայացվող վերլուծություններում հիմնական դերը պատկանում է մշակութա-ազգագրական տվյալների քննարկմանը, որն անհրաժեշտորեն կարևոր գործոն պիտի լինի բառաքննական-ստուգաբանական աշխատանքներում: Նորից կարևորվում է այսպես կոչված «ժողովրդական ստուգաբանությունների» դերը, որոնք հաճախ նոր մոտեցումների հնարավորություն են ստեղծում: Երբեմն միարժեք եզրակացություն չի առաջարկվում, այլ քննարկումը թողնվում է որպես մի հանգրվան հարցի լուծման ճանապարհին:

1.Հայ. *ծամ*, հուն. κόμη, հյուսիսարևելակովկասյան q'am-

Հայ. *ծամ* «հյուսած մազեր, գես» բառն ընդունված ստուգաբանություն չունի: Այն հանգեցվել է հուն. նույնիմաստ κόμη «մազ, ծամ» բառին (Հ.Հյունքարպեյենտյան): Հ. Աճառյանի արմատական բառարանում հիշվում, բայց չի ընդունվում նման կարծիք, իսկ հունարենի ստուգաբանական բառարաններում չի էլ հիշվում հայ. *ծամը*[1]: Հ.-ե. համատեքստում հայ և հույն ձևերը չեն կարող հանգեցվել մեկ ընդհանուր նախատիպի, բայց հնարավոր են այլ կապեր. հնարավոր է *g'om- / *k'om- կրկնակ նախաձևերի կանխադրումը, հնագույն փոխառությունն իրարից կամ մեկ այլ լեզվից:

Հուն. κόμη-ն, ըստ վերջերս արտահայտված մի կարծիքի, ծագում է որպես համահյուսիսկովկասյան կանխադրվող *q'q'amhā «երկար մազեր, բաշ» արմատից: Բերված օրինակներից էական են q'am- բաղադրիչով արևելակովկասյան «բաշ, ծամ, գես» նշանակությամբ բառերը՝ լակերեն q'ama «բաշ», ռուտուլերեն q'am-č'aIl «ծամ», ցախուրերեն q'əm-č'ele «ծամ», արչիերեն q'am «մազափունջ, խոպոպիք», «բաշ» և այլն[2]: Č'aIl/ č'ele-ն էլ, թերևս, հայ. *ճաղատ* (*ճաղ + հատ*) բառի *ճաղ* «մազ» արմատն է[3]: Հնդեվրոպական և կովկասյան այս բառերն, անկասկած, անբաժանելի են իրարից: Տեսականորեն, նրանք կարող էին փոխառվել և՛ մեկ, և՛ մյուս ուղղություններով՝ տեղի ունեցած, թերևս, հայ-հունական ընդհանրության շրջանում, երբ հ.-ե. քմայնացած հետնալեզվայինները հայերենում դեռ չէին վերածվել պայթաշփական ձ, ծ, ս-ի:

2.Խեթա-խուռական Kumme, Kummanni, Kummiya, հայ. *Աշո ծամ*

ա.Խեթա-խուռիական, ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներից հայտնի են սեպագիր kum- բաղադրիչով կազմված մի շարք քաղաքների անուններ, որոնք առնչվում են միևնույն՝ ամպրոպի աստծու և նրա կնոջ պաշտամունքներին: Խուռա-ուրարտական ամպրոպի աստծու՝ խուռ. Թեշուբի

---

[1] ՀԱԲ II:440. GEW:908-909. DELG:560-561:

[2] Николаев 1985:69-70.

[3] *ճաղ* արմատի կովկասյան ծագման վերաբերյալ տես ՀԱԲ III:178-179. Աճառյանը բերում է բառավերջում միայն r (ր) պարունակող ձևեր, ուստի Ջահուկյանը կասկածով է հիշում այս մեկնաբանությունը. Ջահուկյան 1987:610-611:

և ուրարտ. Թեյշեբայի կենտրոններն էին համապատասխանաբար Kummanni / Kummanna (Կապադովկիայում) և Kumme / Qumenu քաղաքները, առաջինը՝ Կապադովկիայում, իսկ երկրորդը՝ Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Կորդվաց Արարատ (ներկայումս Ջուդի դաղ) լեռան շրջանում: Սրանց հետ պիտի առնչվի նաև խեթական աղբյուրների Kummaha տեղանունը: Հայտնի է Կումմախայի ամպրոպի աստվածը՝ գաղափարագիր ^{D}U (KUB XXXVIII 12), որն, ի միջի այլոց, ներառված է եղել Խեթական տերության պետական պաշտամունքի համակարգում: Կումմախան նույնացնում են հետագա Կամախի՝ Արամազդի կենտրոնի հետ[4], իսկ Արամազդը Խորենացու (Բ.ծզ) մոտ հիշատակվում է որպես «ամպրոպային»:

Թեշուբին ծնող աստվածը կոչվում էր Kumarbi: Վերջինս հայրն էր նաև Թեշուբի գլխավոր հակառակորդների, այդ թվում՝ Ullikummi քարե հրեշի: Այս անունները ևս, ստուգաբանական, կամ երկրորդային՝ անագրամային մակարդակով, կապ են բացահայտում Թեշուբի և սեպագիր kum- տարրով տեղանունների միջև:

Մի արձանագրության մեջ (KUB VI 45) հիշվում են Կումմաննիի ամպրոպի աստվածը (^{D}U, այսինքն՝ Թեշուբը), Կումմաննիի Խեբաթը (նրա կինը), šinapši ամպրոպի աստվածը, šinapši Խեբաթը[5]: Այսպիսով, Կումմաննիում Թեշուբի պաշտամունքն անբաժանելի է եղել իր կնոջ պաշտամունքից:

Կումմաննին հետագայում հայտնի է որպես կապադովկյան Կոմանա[6] (սեպագրում *o*-ն հաղորդվում է որպես *ու*, և ըստ այդմ հիշյալ kum- տարրի իրական հնչումը եղել է kom-): Այդ քաղաքի վերաբերյալ կարևոր տեղեկություններ են պահպանվել Ստրաբոնի մոտ (12.2.3): Այն սրբավայրն էր տեղական մեծ դիցուհու (Էնիո, Մա), որի կերպարը պետք է ծագած լիներ Թեշուբի կնոջից:

Տեղի սրբազան ծեսերը, նվիրված Արտեմիսին, ըստ հեղինակի տեղեկությունների, այստեղ են բերել Օրեստեսը և նրա քույր Իփիգենիան Տավրոսյան Սկյութիայից (Ղրիմ): Այստեղ են դրել (նվիրաբերել) նրանք իրենց, որպես տխրության նշան, կտրված մազերը, որով և բացատրվում է քաղաքի անունը (հմմտ. հուն. κόμη):

Ըստ Պրոկոպիոս Կեսարացու (մ.թ. VI դ.) ունեցած տեղեկությունների, Տավրոսյան Արտեմիսի տաճարը գտնվել է Եփրատի և Տիգրիսի ակունքներից ոչ հեռու՝ Կելեսենե երկրում, որը հայոց Եկեղյաց գավառն է, և այս Արտեմիսն էլ, այսպիսով, հայոց Անահիտն է: Իփիգենիան, Օրեստեսի և Պյուլադեսի հետ հենց այստեղից են փախցրել Արտեմիսի արձանը: Օրեստեսը հիվանդանում է և պատգամախոս մեհյանից իմանում, որ չի առողջանա, մինչև Արտեմիսին տաճար չկառուցի տավրոսյանը հիշեցնող մի վայրում: Այնտեղ նա պիտի իր մազերը կտրի և քաղաքը դրանց անունով կոչի: Օրեստեսը սկզբում քաղաք և տաճար է կառուցում Պոնտոսի Իրիս գետի մոտ (պոնտոսյան Կոմանա), բայց հիվանդությունը չի անցնում: Նա Կապադովկիայում գտնում է տավրոսյանին

---

[4] Կումմախայի, նրա պաշտամունքների, տեղադրության ու հարակից հարցերի վերաբերյալ տես Քոսյան 2002:225-226, հարցի պատմությամբ: Կումմախա-Կամախ նույնացումը ներկայումս մասնագիտական գրականության մեջ չի վիճարկվում:

[5] Goetze 1940:6, n. 22. Zinger 1996:34.

[6] Goetze 1940:5f. Del Monte, Tischler 1978:221.

շատ նման մի տեղ և կառուցում կապադովկյան Կոմանան, ուր կտրում է իր մազերն ու առողջանում (De bello Persico, I.17. De bello Gothico, IV.5):

բ.Ըստ Գ.Նոյմանի, Կոմանա տեղանունը, որը անտիկ որոշ աղբյուրներում մեկնաբանվում է որպես «ստվերոտ», պետք է կապվի խեթ. kammara- «ծուխ, գոլորշի, ամպ. մթություն, ստվեր» բառին: Վերջինս բխեցվում է հ.-ե. *k'em- «ծածկել, պարուրել» արմատից: Ենթադրվում է, որ Կոմանայի առաջին վանկում տեղի է ունեցել a > o անցում, որը ռնգայինից առաջ ի հայտ է գալիս նաև այլ դեպքերում: Չի ընդունվում տեղանվան՝ մազերի հետ կապված ավանդական մեկնաբանությունը[7]:

Վ.Վ. Իվանովը սեպագիր kum- տարրով այս անվանումները համեմատում է լուվերեն kumm-ai/-iya- «սրբազան» և սրա հետ կապված լիկերեն նույնիմաստ kuma-ի հետ, հմմտ. լիկ. kumehi, հոգնակի՝ kumaha «սրբազան», kumaza «քուրմ», kumez(e)i- «զոհաբերություն կատարել, սրբագործել», kumeziyẽ «սրբարան»: Ըստ հեղինակի՝ սրանք ծագում են խուռա-ուրարտական ամպրոպի աստված Թեշուբ-Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնների անվանումներից, որոնք փոխառվել են լուվա-լիկերեն բավականին հին ժամանակներում[8]:

Վ.Ն. Տոպորովը ընդունում է Կոմանայի կապը խեթ. kammara-ի և հ.-ե. *k'em- «ծածկել, պարուրել» արմատի հետ, թեև հավանական է համարվում kammara-ի կապը նաև հ.-ե. մեկ այլ՝ *kem- (չքմայնացած ետնալեզվայինով) հիմքի հետ: Ընդ որում ի հակադրություն Գ.Նոյմանի՝ հեղինակը գտնում է, որ հնարավոր է այդ անվան առնչությունը ոչ միայն մթության, այլև մազերի հետ, քանի որ և՛ «մթություն, ստվեր», և՛ «մազ» նշանակությունները հնարավոր է պատկերացնել հիշյալ երկու համահունչ արմատների ստեղծած իմաստաբանական խմբերում[9]:

Գ.Վիլհելմը այս անվանումների համար ներքին՝ խուռիական մեկնաբանության հնարավորություն է տեսնում: Ելնելով kumdi («աշտարակ» ?) բառի քննությունից, նա kum- արմատին, շատ վարկածային ձևով, վերագրում է «ճարտարապետական գործունեություն» իմաստը: Kumme-ն ըստ այդմ խուռիական -me ածանցով կազմություն է: Նույն արմատի հետ է կապվում և Կումարբի դիցանունը, կազմված ենթադրյալ *Kumar տեղանունից (ըստ Է.Ֆոռերի)[10]:

գ.Կարելի է ասել, որ Իփիգենիան՝ Արտեմիսի քրմուհին, դիցուհու կերպարի մի անդրադարձն է[11]: Իփիգենիայի եղբայր Օրեստեսն այս դեպքում համադրելի է Արտեմիսի եղբայր Ապոլոնին: Այս համատեքստում հատկանշական է Ապոլոնի ἀκερσεκόμης «չխուզած մազերով, երկարամազ» մակդիրը, հայտնի դեռևս «Իլիականից»[12]: Ապոլոնը սկզբնապես նվիրագործության ծեսերն (ինիցիացիա) անցնող պատանիների աստվածային մարմնավորումն էր: Վաղնջական հասարակություններում նվիրագործությունն

---

[7] Neumann 1961:30-31.
[8] Иванов 1982:158-159.
[9] Топоров 1985:154-156, 159-160, прим. 30-35. խեթ. kammara-ի վերաբերյալ տես և HED 4:35-36. HEG I:472-473:
[10] Wilhelm 1994.
[11] Burkert 1985:152.
[12] Burkert 1985:144-145. DELG:561.

անցնելուց հետո միայն պատանին կարող էր համարվել ցեղի լիիրավ անդամ: Այդ ծեսերում ամենուրեք էական դեր է կատարել մազերը կտրելը:

Մյուս կողմից, ըստ լայնորեն տարածված մի հավատալիքի, մազերը կտրելը կարող է անձրև, կարկուտ կամ կայծակ առաջացնել[13], որն արդեն համադրելի է ամպրոպային Թեշուբ-Թեյշեբայի կերպարին:

Թեշուբը պատկերվել է մազերի երկար հյուսով՝ ծամով (տես ստորև), և այս տեղանունները, իրոք, կարող էին առնչվել մազ/ ծամի հետ կապված առասպելական պատկերացումների և ծեսերի հետ: Կոմանայի՝ Ստրաբոնի և Պրոկոպիոսի բերած, արդեն երկուհազարամյա ստուգաբանության թվացյալ թերությունն այն է, որ կապադովկիական հնագույն տեղանունը մեկնաբանվում է հունարենով: Բայց Կոմանան կարող էր կապված լինել ոչ թե հենց հուն. κόμη-ի, այլ նրա մի այլալեզու զուգահեռ ձևի հետ:

Թեշուբի պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհի հարավում պահպանվել էր նաև խեթա-խուռական պետությունների անկումից հետո. ըստ ասորեստանյան աղբյուրների Շուբրիա երկրի (համապատասխանում է Սասունին և մերձակայքին՝ ուրարտական աղբյուրների Arme, Urme երկրներին) և նրա հարավային հարևան շրջանների մ.թ.ա. XI-VII դդ. արքաների անունների մեծ մասը պարունակում է Թեշուբ տարրը՝ Ligi-Teššub, Šerpi-Teššub, Kali-Teššub, Kili-Teššub, Šadi-Teššub[14]. Ըստ այդմ, Թեշուբը պիտի լիներ տեղի գլխավոր աստվածը:

Շուբրիայի Թեշուբն, անվանափոխված, պահպանվել էր նաև հայոց մեջ: Սասունը հայոց վիպական ավանդության կենտրոնն է: «Սասնա ծռերում» ամպրոպի աստծու կերպարն է Սանասարը, որը ձեռք է բերում հրեղեն ձի, ռազմական հանդերձանք, և այդ թվում՝ «Թուր կեծակին»[15]: Վերջինս դառնում է Սանասարի ժառանգների՝ էպոսի հերոսների հիմնական զենքը: Խիստ հատկանշական է, որ էպոսի հերոսների նախամայր Ծովինարը ևս ամպրոպային մի աստվածուհի է, որն ամպրոպի ժամանակ «խաղում է, պարում ամպերի մեջ մի հրեղեն ձիու վրա» և որոտ առաջացնում իր ձիու դոփյունով[16]. նրա անունն էլ բարբառներում նշանակում է «կայծակ, փայլակ»:

Շուբրիա երկիրը ներառում էր նաև Մուշի դաշտը՝ Տարոնը[17]: Քրիստոնեության ընդունումից առաջ, հայկական աղբյուրների համաձայն, այստեղի մեծ աստվածն էր «վիշապաքաղ», «հուր հեր» Վահագնը, օժտված ամպրոպային աստծու որոշ հատկանիշներով: Նա այստեղ պաշտվում էր մի եռամաս տաճարային համալիրում, իր սիրուհի Աստղիկի և մայր աստվածուհի Անահիտի հետ (Ագաթանգեղոս § 809): Շուբրիայում հիշվում է նաև տեղի «մեծ տիկինը», համադրելի Թեշուբի կնոջ հետ[18]: Քրիստոնեական դարաշրջանում Վահագնի կործանված մեհյանի մերձակայքում կառուցվում է Հովհաննես Մկրտչի՝ սուրբ Կարապետի վանքը, և Վահագնի հատկանիշներն անցնում են այդ սրբին: Մյուս կողմից, ըստ Հովհան Մամիկոնյանի, Վահագնի տաճարի

---

[13] Ֆրեզեր 1989:279-281:

[14] Gelb 1944:82-83. Дьяконов 1968:124, 228, прим. 99. Հմայակյան 1990:43. Вильхельм 1992:76.

[15] Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակի վերաբերյալ տես Աբեղյան Ա:414-418. Աբեղյան Է:72-73:

[16] Աբեղյան Է:70-71:

[17] Дьяконов 1968:139-168. Սարգսյան 1988:92. ТУ 211.

[18] Հմայակյան 1990:43-44:

շրջանում է եղել Գիսանեի սրբավայրը: Ըստ այդմ, Գիսանեն ևս հանդես է գալիս որպես Վահագնի կերպարի վիպական ժառանգ: Յովհան Մամիկոնյանի մոտ շեշտվում է սուրբ Կարապետի, Գիսանեի և վերջինիս հաջորդների *գիսավոր* լինելը: Գիսանեի անունը հենց առնչվում է *գէս* (< իրան. «ծամ») արմատին, իսկ սուրբ Կարապետը նկարագրվում է որպես «այր մի գիսաւոր ընդ ամպս որոտացեալ»:

Փավստոսը (Ե, խգ) պատմում է Վաչե Մամիկոնյանի որդի Արտավազդ մանկան մասին, որի գլխի մազերը սափրված էին «ըստ կրօնից հայոց՝ որպէս օրէն էր… և ցցունս էր թողեալ և գէս արձակեալ»: Նրան, մանկական տարիքի պատճառով, արգելում են մասնակցել կռվին, բայց նա գաղտնի մասնակցում է և բազում սխրանքներ գործում, որի պատճառով էլ ներվում է նրա այս «կանոնադրական» խախտումը: Դեպքերը կենտրոնացած են սուրբ Կարապետի վանքի շրջանում: Ակնհայտ է, որ այստեղ Արտավազդը հանդես է գալիս որպես սուրբ Կարապետի մի պատմականացած կրկնորդ: Ծամ/գեսի առնչությունն այս պաշտամունքին, ինչպես և այլ նման դեպքերում, մեկնաբանվում է նվիրագործության ծեսն անցնող պատանի ռազմիկների, որոնց երկնային համապատասխանությունն ու առաջնորդը պիտի լիներ Վահագնը, ծամ կրելով[19]:

Քարքե լեռը, որտեղ հնում գտնվում էր Վահագնի տաճարը, ժողովրդի մեջ կոչվել է «Մշո ծամ»[20]: Այս տեղանվան բացատրությունը գտնում ենք «Սասնա ծռերի» հնագույն՝ Կեղծ Վակիդիի կողմից ավանդված տարբերակում: Սանասարի որդի Մուշը սիրում է Խլաթում նստող հայոց արքայի դուստր Տարոնին (այս հերոսները համապատասխան տեղանունների էպոնիմներն են): Յատկանշական է, որ Տարոն տեղանունը, հնում՝ *Տարաւն*, համադրելի է խաթական (նախախեթական) ամպրոպի աստծու Taru անվանը, որը խեթերենում հանդես է գալիս Tarawa- ձևով[21]: Ինչևէ, Տարոնն արտակարգ գեղեցիկ և մեծ քաջության տեր մի աղջիկ է, որն իր ձեռքը խնդրողներին մենամարտի է հրավիրում և հաղթում: Այսպես նա հաղթում է նաև Մուշին և նրա մազափունջը (խոպոպիքը) կտրում[22]: Մ.Աբեղյանի մանրամասն քննության համաձայն՝ Մուշի և Տարոնի ավանդությունը հնագույն տարբերակն է Սասունցի Դավթի և Խանդութի վեպի: Այս հերոսների անուններն էպոսի մեզ հասած տարբերակներում չկան. Մուշի և Տարոնի կորած լեգենդի արձագանքը պահպանվել է միայն տեղանվան մեջ. տեղանունները հաճախ պահպանում են լեզվի հնագույն շերտերը: Առասպելաբանական տրամաբանության համաձայն՝ Քարքե-Մշո ծամ լեռը հենց պետք է ծագեր Մուշի կտրված ծամերից:

Մուշն ինքը, թերևս, Վահագն աստծու վիպական տարբերակներից մեկն է. հավանաբար այդտեղ պետք է տեղայնացվեր նաև Մուշի և Տարոնի մենամարտը: Առասպելաբանական համատեքստում «ծամ/ մազ» իմաստով տեղանունը պիտի առնչվի վաղնջական հասարակությունների ծիսական

---

[19] Այս հարցերի մանրամասն քննությունը տես Ս.Յարությունյան 2000:121 հտն. տես և Ա.Պետրոսյան 2001:39 հտն. Յ.Պետրոսյան 2001:79 հտն.:
[20] Աբեղյան Ա:299:
[21] Laroche 1947:33.
[22] Տեր-Ղևոնդյան 1978:269:

կենցաղում և տիեզերաբանական պատկերացումներում, նաև հայոց մեջ, մազերի ունեցած էական դերին[23]:

Ելնելով ասվածից՝ հիշյալ տեղանունների սեպագիր kum- բաղադրիչը (իրական հնչմամբ՝ *կոմ*-) կարող է մեկնաբանվել որպես «մազ, ծամ»: Հատկանշական է Ծամնդավ տեղանունը (գետ, ամրոց, քաղաք. թուրք. Զամանթա) Կումմաննի/ Կոմանա քաղաքից ոչ հեռու, որը նորից ենթադրում է այս տարածքներում սեպագիր kum(m)- և հայ. *ծամ* հիմքերի մի զուգահեռ կիրառություն: Kumme, Kummanni, Kummuya և մյուս ձևերի կրկնակ m-ն հանգում է, հավանաբար, խուռական mi, mmi վերջածանցին, որը բառիմաստը նկատելիորեն չի փոխում[24]: Լուվերենում և լիկերենում համահունչ արմատների «սրբազան» իմաստը կարող է դիտվել իբրև երկրորդային՝ կապված խուռական սրբավայրերի անհասկանալի դարձած անունների հետ:

Մի տեսակետի համաձայն խուռերենը և ուրարտերենը ազգակից են հյուսիսարևելակովկասյան լեզուներին: Ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ սեպագիր kum- տարրով տեղանունները ծագումով խուռա-ուրարտական են, ազգակից վերոհիշյալ հյուսիսկովկասյան q'am- ձևերին: Մյուս կողմից, Թեշուբի անունը և կերպարը կարող են մեկնաբանվել հ.-ե. վերակազմության շրջանակներում, որը դժվարացնում է միարժեք եզրակացությունների ընդունումը:

3.Խուռա-ուրարտ. Teš(š)ub / Teišeba, հուն. Θησεύς, հայ. *թեշի(կ)*

Թեշուբը ավանդված է մի շարք ձևերով՝ Teš(š)ub/p, Tešuba (= $T^{(h)}e\bar{s}[\bar{s}]ob/p[a]$), առաջին անգամ՝ մ.թ.ա. 3-րդ հազարամյակի վերջից (Ուրի III դինաստիայի դարաշրջան)՝ Tešub-šelah անձնանվան մեջ: Քիչ անց, արդեն հինբաբելոնյան դարաշրջանից հյուսիսային Միջագետքի և Սիրիայի անուններում ի հայտ են գալիս Թեշուբ տարրով բազմաթիվ անուններ, ինչպես Tešup-euri (euri «տերը» նրա մշտական մակդիրն է), Tešub-adal («ուժեղ») և այլն[25]: Խուռական աստվածների շարքում Թեշուբն առաջին անգամ հիշվում է թերևս Ուրկեշի արքա Տիշ-ադալի (Ուր III դարաշրջան) մի արձանագրության անեծքի բանաձևում, որտեղ ^{D}NIN-na-gàr^{ki}, ^{D}UTU-ga-an և ^{D}IŠKUR աստվածները կարող են նույնացվել խուռիական մայր դիցուհի Իշքար-Շավուշկայի, արևի աստված Շիմիգայի և Թեշուբի հետ[26]: Կարծում են, որ Թեշուբը դարձել է խուռական դիցարանների գերագույն աստված 2-րդ հազարամյակի 1-ին կեսից. ամեն դեպքում այդ ժամանակներից նրա անունն սկսում է ավելի հաճախ հանդիպել, իսկ մ.թ.ա. XV-XIV դդ. դառնում խուռական անձնանուններում ամենահաճախ հանդիպող դիցանունը[27]:

---

[23] Սույն հոդվածում չենք անդրադառնում մազերի առասպելույթի տարբեր հայեցակետերին. հնդեվրոպական ռազմիկի առնչությամբ տես օրինակ Miller 1998. հայոց տիեզերաբանական պատկերացումներում՝ Ернджакян 1980:271-273:

[24] Յմմտ. ուրարտ. pura = խուռ. purame, purammi «ստրուկ», տես Хачикян 1985:48:

[25] Այս հարցի շուրջը վերջին տվյալները տես Schwemer 2001:444 f. տես և Gelb 1944:111, 115. GLH:263-264. Вильхельм 1992:88-89.

[26] Schwemer 2001:445.

[27] Г. Вильхельм 1992:88.

Թեշուբը սովորաբար համարվել է խուռական ծագման աստված, և Թեշուբ տարրով դիցակիր անունները դիտվել են որպես տեղի բնակչության մեջ խուռական ներկայության ցուցիչներ: Բայց այդ անունը մինչև այժմ խուռական ընդունված ստուգաբանություն չունի[28]: Ժամանակին Ի.Գելբը կարծիք է հայտնել, որ Թեշուբի անունը կարող էր փոխառված լինել տեղի մինչխուռական մի լեզվից[29]: Նույնը վերաբերում է նրա կերպարի որոշ էական բնութագրերին՝ ըստ Է.Լարոշի, խուռիների նախնական սոցիալական կազմակերպությանը խորթ է եղել «արքա» գաղափարը, իսկ Թեշուբ-Խեբաթ թագավոր-թագուհի աստվածային զույգը թերևս օտար գաղափարախոսության ներդրում է խուռական իրականության մեջ, արևմտյան, խեթական-անատոլիական ծագման[30]. նույնը վերաբերում է և Թեշուբի եղբայր Թաշմիշուին և Թեշուբի ու Խեբաթի հետ խուռական միակ պաշտամունքային եռյակը կազմող Շարրումային (նրանց որդուն)[31]:

Թեշուբի առասպելներն ավանդված են խեթերեն, և ոչ խուռիերեն: Թեշուբի հակառակորդներից Արծաթ աստվածության գաղափարագրին հաջորդող վերջավորությունները ցույց են տալիս, որ նրա անունը պետք է որ ծագեր հ.-ե. «արծաթ» տերմինից (*Harg'ent-, խեթ. *hargant-)[32]: Մյուս նշանավոր հակառակորդ, քարե հրեշ Ullikummi-ի անունը մեկնաբանվում է որպես «Կումմի քաղաքը կործանող»[33], բայց դա, թերևս, «ժողովրդական ստուգաբանություն» է[34]. այն կարելի է համադրել ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-վիշապի հ.-ե. անվանը՝ *wel-[35].

Թեշուբի կնոջ անունը՝ Hebat, Hibat, Hepet, Heba, Hiba, Hipatu, Hapatu և այլ նման ձևեր, ձևաբանորեն չի կարող խուռական լինել[36]: Որպես Hippa և Hipta այն հանդիպում է հունական օրֆիկ հիմներում և փոքրասիական Մեոնիայի (Լիդիայի մի մասն է) երկու հունարեն արձանագրություններում[37]. այն զուգահեռներ ունի թերևս նաև Բալկաններում[38]: Ըստ Ա. Արկիի՝ Hebat-ը ծագում է հնագույն էբլայական Hābadu < *Ha(l)abatu «Հալաբի (աստվածուհի)» դիցանունից, որը հետագայում նույնացվել է որպես Թեշուբի կին (Հալաբ-Հալեպն այս աստվածուհու պաշտամունքի կենտրոնն էր)[39]:

Ինքը՝ Թեշուբը Սիրիայում՝ խուռիների տարածման հիմնական շրջաններից մեկում, նույնացվել է արևմտասեմական Բա'ալին: Թեշուբ-Բա'ալը հաճախ պատկերվել է ձեռքերին երկսայր կացին և սիմվոլիկ կայծակներ բռնած,

---

[28] Թեշուբի ստուգաբանության վերաբերյալ տես Schwemer 2001:444-445, n. 3698: Եղած փորձերից հիշարժան է նրա համադրությունը խուռ. teššа/ihi (teža/iγə) «ավագանի», ապա և ուրարտ. teš- «հասունանալ» բառերին: Հարկ է նշել, որ անվան վերջին -ub տարրը թողնվում է առանց մեկնաբանության, որն արժեզրկում է այդ ստուգաբանությունը:

[29] Gelb 1944:30, 55, n. 50, 106-107.

[30] Laroche 1976:98.

[31] Laroche 1976:96, 97.

[32] Hoffner 1988:163.

[33] Иванов 1982:159; Хачикян 1985:70; Герни 1987:169; Вильхельм 1992:103.

[34] GLH:279.

[35] Петросян 1987; Петросян 2002:89.

[36] Տես օրինակ Gelb 1944:106-107. Diakonoff 1981:85, n. 30:

[37] Gelb 1944:106-107.

[38] Гиндин 1981:76-80.

[39] Archi 1998:42.

մազերի երկար հյուսով՝ ծամով[40] (երկսայր կացինը նաև Թեշուբի կնոջից ծագած Կոմանայի աստվածուհու պաշտամունքային ատրիբուտն էր. նրա տոների ժամանակ մարդիկ տանջել են իրենց և երկսայր կացիններով վերքեր հասցրել իրար[41]): Հենց ձեռքին կացին ունենալու պատճառով Թեշուբի ուրարտական զուգահեռ Թեյշեբային է վերագրվում Կարմիր բլուրից գտնված մի արձանիկ[42]:

Թեշուբի կերպարը, կարելի է ասել, նույնական է հ.-ե. ամպրոպի աստծուն: Գերմանական, բալթյան և սլավոնական ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է մուրճ-կայծակը, որն ուղղակիորեն համեմատելի է Թեշուբի կացնի և հնդկական Ինդրայի զենքի՝ vajra-ի հետ[43]: Հ.-ե. աստվածն իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով հարվածում է լեռանը և հաղթում օձ-հրեշին[44], ինչպես Թեշուբը, որ հաղթում է որպես անընդհատ աճող լեռ պատկերացվող Ուլլիկումմիին:

Մյուս կողմից, Թեշուբը և հատկապես նրա ուրարտական զուգորդ Թեյշեբան պարզորոշ կերպով համադրելի են հունական Թեսևսին (Θησεύς. հունարենում սեպագիր š-ով հաղորդվող հնչյունները կարող են ներկայացվել որպես s, իսկ ուրարտական սեպագրում b-ով հաղորդվել են նաև v-ն և w-ն): Թեսևսը ևս առնչվում է կացնի պաշտամունքի հետ՝ երկսայր կացինը կոչվում էր նախահունական λαβρύς տերմինով, իսկ Թեսևսի ամենակարևոր սխրագործությունը՝ կռիվը Մինոտավրոսի դեմ տեղի է ունենում Կրետեում, λαβρύς արմատով կոչվող Լաբիրինթոսում[45]: Թեսևսի կնոջ Հիպպոլիտե անունն էլ Hiba-ի հունական վերաիմաստավորման հետևանք է թվում. այսպիսով, Թեսևսի անունը և կերպարը փոխառված պիտի լինեին հնագույն ժամանակներում, արևելքից:

Ասվածը հիմք է տալիս Թեշուբի համար հ.-ե. ստուգաբանություն որոնելու: Հ.-ե. լեզուներում «կացին» իմաստով տերմիններ ձևավորող արմատներից մեկն է *tek's- «հյուսել, գործել», «սարքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին»[46], հմմտ. լատ. texo «հյուսել, հյուսնել», հուն. τέκτων «հյուսն», խեթ. takš- «սարքել», հնդկ. taksan «հյուսն», ավեստ. tašan «արարիչ», ապա և ավեստ. taša- «կացին», հբգերմ. dehsa «կացին»: Այս արմատով էր նշանակվում արարիչ աստծու՝ հյուսնի աշխատանքի հետ համեմատվող տիեզերածին գործողությունը, իսկ ամպրոպային առասպելաբանության համատեքստում ամպրոպի աստվածն է արարիչը[47]:

---

[40] Տես, օրինակ, Герни 1987:121. Klengel 1967:Taf. 33. Dijkstra 1991:138-140, fig. I.1-3, II.1, 3, III.1,3.

[41] Ирмшер 1989:326.

[42] Пиотровскuй 1944:277, 279. Հմայակյան 1990:42 և աղյուսակ 14:

[43] Watkins 1995:429-430. մուրճ-կացնի՝ որպես հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածների զենքի վերաբերյալ տես նաև Иванов, Топоров 1974:93-96. МНМ II:304, 306, 519. Гамкрелидзе, Иванов 1984: 715. երկսայր կացինը կամ մուրճը թերևս նաև մյուս հին մերձավորարևելյան ամպրոպի աստվածների ատրիբուտներից է (Дьяконов 1990:142), որն ակնարկում է հնդեվրոպական աստծու տարածքային կապերը:

[44] Иванов, Топоров 1974:5; Гамкрелидзе, Иванов 1984:615.

[45] Լաբրյուսի՝ որպես ամպրոպային Զևսի զենքի և Լաբիրինթոսի առնչության վերաբերյալ տես Лосев 1957:114 сл.

[46] Հնդեվրոպական արմատները բերվում են ըստ հետևյալ բառարանների՝ JEW (այստեղ՝ *tek'þ- ձևով), AHDIE, EIEC:

[47] Հայոց մեջ Հայկ նահապետը, որը պարզորոշ կերպով համադրելի է ամպրոպի աստծու կերպարին, հանդես է գալիս որպես ոչ միայն Հայաստանի ու նրա ժողովրդի, այլև ժամանակի

Անվան երկրորդ բաղադրիչի համար հմմտ. հ-ե. *ep-/*op-, կոկորդայինների հաշվառմամբ՝ $*h_1ep$-/$*h_1op$- «վերցնել, բռնել» արմատը (սրա հետ է կապվում հայ. *ունենալ* բառը < *op-n-), և ողջ անունն այսպիսով, կարող է մեկնաբանվել որպես «կացին բռնող», «կացնավոր», որը համադրելի է, օրինակ, Ինդրայի նմանատիպ մակդիրների հետ՝ vajrapāṇi, vajrabāhu, vajradhara, vajrahasta և այլն («ծեռքին վաջրա բռնող» և նման իմաստներով)[48]:

Այս համատեքստում հետաքրքիր է հայասական ամպրոպի աստվածներից մեկի [D]U takšanna- անվանումը, որը ստուգաբանվում է ըստ նույն արմատի[49]: Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն, իրարից տարբեր հ.-ե. ավանդույթներում: Այս բաղադրիչով անվանումը Թեշուբի դեպքում վերածվել է դիցանվան, իսկ հայասական աստծու դեպքում մնացել որպես մակդիր:

Դիցանունները, ելնելով առասպելաբանական մտածողության առանձնահատկություններից, իմաստավորվում են հնարավոր այլևայլ նշանակություններով. այդ տարբեր իմաստավորումներն իրենց արտահայտությունն են գտնում առասպելներում և առանձին կերպարներում: Ըստ այդմ, Թեշուբի անունը կարող է մեկնաբանվել նաև *tek's- արմատի «հյուսել» իմաստով՝ հմմտ. հայ. *հյուս* «ծամ»: Նույնը կարելի է ասել նաև Թեսևսի վերաբերյալ. նա առաջնորդը և առասպելական մարմնավորումն է հին աթենական էփեբոսների՝ նվիրագործության ծեսն անցնող պատանիների, որոնք ևս տարբերակվում էին իրենց մազերով[50]: Թեսևսը Լաբիրինթոսում կողմնորոշվում է Արիադնեի կծիկի օգնությամբ, որը նույնպես ակնարկում է թելը «հյուսելու» գործողությունը: Պետք է շեշտել, որ այս տարբեր իմաստավորումները ոչ թե հակասում և հակադրվում, այլ լրացնում են իրար՝ ստեղծելով աստծու կամ հերոսի առասպելույթը (կերպարը և մոտիվները): Այս տիպի նկարագրական անունները նախապես աստծու մակդիրներ են եղել, որոնք հետագայում դուրս են մղել բուն դիցանունը՝ հ.-ե. $*per(k^w)u$-ն:

Սեպագրի անկատարության պատճառով դժվար է պարզել Թեշուբ և Թեյշեբա անունների ճշգրիտ հնչումը: Այդ իսկ պատճառով դժվար է

սկզբնավորող. Հայկի ժառանգների անուններով են կոչվել նաև ժամանակի տերմիններ՝ ամիսների և ժամերի անունները: Հատկանշական է, որ հայ բանահյուսության մեջ ժամանակը ներկայացվում է որպես մի ծեր մարդ, որը նստած լեռան վրա սև ու սպիտակ կծիկներով թել է գլորում (Մ.Աբեղյան. Երկեր, հ. Է, Եր. 1975, էջ 48-49). հմմտ. *tek's- «հյուսել»: Այս հարցի շուրջը տես Петросян 2002:54, 58 сл., 172. Թեսևսի անվան այլ մեկնաբանություններ՝ МНМ II:502. Яйленко 1990:228-229, գրականությամբ:

[48] SED:913-914.

[49] Հայասական աստծու մականվան վերաբերյալ տես Forrer 1931:8. Джаукян 1964:54-55. և նույն հեղինակի այլ աշխատություններում. Archi 1975:98:

[50] Աթենքում, վաղնջական ծեսի համաձայն, տասնվեց տարեկան պատանիները զոհաբերում էին իրենց երկար մազերը: Ծեսը տեղի էր ունենում ֆրատրիաների տոնի՝ Ապատուրիայի երրորդ օրը, որը կոչվում էր κουρεῶτις: Այս տերմինն իմաստավորվում էր համահունչ κοῦρος «երեխա. պատանի ռազմիկ» և κουρά «մազերի խուզելը» հիմքերով. պատանիները կարող էին դառնալ ֆրատրիայի, այսինքն՝ հասարակության լիիրավ անդամ միայն այդ ծեսից հետո. տես Vidal-Naquet 1986: 98 f. 108 ff, 112, 140 (հետաքրքիր է, որ նման պատկերացումների հետքեր կարելի է տեսնել և հայերենում, հմմտ. *կտրել* «մազերը խուզել» և *կտրիճ* «քաջ, արի. պատանի»).

միարժեքորեն որոշել դրանց էթնո-լեզվական հիմքերը[51]: Թեշուբ-Թեյշեբայի անունն է հիշեցնում հայ. բրբռ. *թեշի, թեշիկ* «իլիկ» տերմինը, որը նույնպես հնարավոր է կապված համարել *tek's- «հյուսել» արմատին: Որպես միանգամայն նույնատիպ երևույթ հմմտ. հ.-ե. նույն *tek's- արմատից ծագող հբգերմ. dehsa «կացին» և մբգերմ. dëhse «իլիկ»:

4.Հայ. *Դեղձուն-ծամ*, քարթվել. Dali

«Սասնա ծռերում» Սանասարի կինն է Դեղձուն-ծամը («դեղին ծամ ունեցող»), կամ Քառսուն-ճյուղ-ծամը: Սանասարն, ինչպես տեսանք, Թեշուբի հետագա վիպականացած կերպարն է, և ուրեմն՝ Դեղձուն-ծամը, որը նույնպես մի հին դիցուհու հետնորդ է[52], ծագումնաբանորեն պիտի համապատասխանի Թեշուբի կնոջը: Ինչպես ասվեց, Թեշուբի կին Խեբաթը պաշտվել է Կումմաննիում, և նրա կերպարը հետագայում պետք է արտացոլվեր Կոմանայի դիցուհու պաշտամունքում: Պրոկոպիոսը (De bello Persico, I.17), և Եվստաթիոսը (Comment. ad Dionys. 694) կապադովկյան Կոմանան կոչում են Χρύση «Ոսկե»: Ըստ Պրոկոպիոսի տվյալների՝ կարծել են, որ Կոմանայի դիցուհու պաշտամունքը ծագել է հայոց Անահիտից, իսկ Անահիտի արձանը եղել է ոսկի, և նա կոչվել է «ոսկեմայր, ոսկեծին, ոսկեհատ» (Ագաթանգեղոս §§ 786, 809): Այս մակդիրները դիցուհու և նրա պաշտամունքի կարևոր բնորոշիչներ են, որոնք համադրելի են Դեղձուն-ծամի անվանը:

Հարավկովկասյան՝ քարթվելական ավանդույթում Դեղձուն-ծամին, որպես Մհերի մայր, համապատասխանում է Դալի դիցուհին, Մհերի զուգորդ Ամիրանիի մայրը՝ հայտնի հատկապես սվանական առասպելաբանության մեջ (Ամիրանիի անունը ինչ-որ կերպ պիտի կապվի Միհր-Մհերի հետ. նա բանտարկված է ժայռի մեջ այնպես, ինչպես Մհերը): Դալին ևս շիկահեր է, ոսկեհեր ու հուր հեր. նրա ոսկե մազերը կախվում են ժայռից, և նա դրանցով հերոսին կապում է ժայռին: Էական մոտիվներից են նաև նրա մազերը սանրելը և կտրելը[53]: Նրա անունը, կարծում են, անբաժանելի է հյուսիսարևելակովկասյան նման ձևերից («աստված» նշանակությամբ) և, որպես Վեներա մոլորակի անուն, հիշեցնում է նաև հին միջագետքյան Dil(i)bat-ը[54]: Բայց որպես էպոսի մեծ հերոսի մայր՝ Դալին առավել ևս անբաժանելի է

---

[51] Ա.Պետրոսյան 2002:252-253: Որոշ դատողություններ կարելի է անել բացառման ճանապարհով. օրինակ, ակնհայտ է, որ այդ անունները հնդիրանական չեն (այդ լեզուներում *e > a, հմմտ. ավեստ. taša-): Անատոլիական լեզուների նույն անցումն առկա է լուվերենում ու պալայերենում, իսկ խեթերենում *tek's- արմատն ի հայտ է գալիս takš- ձևով. ընդհանրապես, անատոլիական ամպրոպի աստծու անունը կազմվել է *terH- արմատով (հմմտ. լուվ. Tarhunza-): Հունարենում *t > τ (*տ*): Հ.-ե. *k's-ն հայերենում սովորաբար տալիս է ց, երբեմն, թերևս, շ, ինչպես *sk'- և *sk- հնչյունախմբերը. *t > թ արտացոլումն էլ հատուկ է հայերենին: Թեյշեբա անունը կարելի է վերականգնվել որպես **Թեյշեւա* (*T'eišewa < *tek's-epā), ընդ որում, առաջին վանկի e-ն դարձել է ei հաջորդ š-ի պատճառով (հմմտ. *ek'wo- > *էշ* [ēš] = eiš զարգացումը, ապա նաև հուն. Θησεύς-ի առաջին վանկի երկար ē-ն): Բայց և նկատենք, որ Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնները հնդեվրոպական համատեքստում հունարենը հիշեցնող «կենտումային» տեսք ունեն, շատ տարբեր հայ. *ծամ*-ից:

[52] Աբեղյան, Մելիք-Օհանջանյան 1951:829-830:

[53] Вирсаладзе 1976:228 сл. (№ 1a,b,c,d,e, 16, 17a,b, 27, 29a,b). տես և МНМ I:348-349:

[54] Вирсаладзе 1976:130-133.

հայ. Դեղձուն-ծամից, և այսպիսով՝ հայ. *դալ-* «դեղին» (հմմտ. *դալուկն*), ապա և *դեղին, դեղձուն* ձևերից (հ.-ե. *dhel-): Հնարավոր է և մի քանի անունների բաղարկություն:

Առասպելաբանության մեջ մշտապես կարևոր նշանակություն ունի կերպարի գունային բնութագիրը: Հատկանշական է, որ Սանասարը կոչվում է «Սասնա սև ամպ»[55] (սա բնորոշ է ամպրոպային աստվածություններին), իսկ Դալիի սիրեկանը՝ Ամիրանիի հայրը, հաճախ բնութագրվում է որպես «սև»՝ վրաց. šawi[56]:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՀԱԲ	Աճառյան Հ. *Հայերեն արմատական բառարան*. հ. I-IV, Երևան, 1971-1979.
МНМ	*Мифы народов мира*. Т. 1-2. М. 1980-82.
ТУ	Арутюнян Н. В. *Топонимика Урарту*. Ереван, 1985.
AHDIE	Watkins, C. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston 1985.
DELG	Chantraine, P. *Dictionaire étymologique de la langue grecque*. Vol. I-IV, Paris 1968-80.
EIEC	*Encyclopedia of Indo-European Culture* [eds. Mallory J. P., Adams D. Q.]. London, Chicago, 1997.
GEW	Frisk, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch.* Vol. I-II. Heidelberg, 1973.
GLH	Laroche, E. Glossaire de la langue hourrite. *Revue hittite et asinique*. T. XXXIV-XXXV. Paris 1976-77.
HED	Puhvel, J. *Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics*. Berlin, New York, 1984-.
HEG	Tischler, J. *Hethitisches etymologisches Glossar*. Innsbruck 1977-.
IEW	Pokorny, J. *Indogermanisches etymologishes Wörterbuch*. B. I. Bern, München, 1959.
SED	Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1979.

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան, Մ.Խ.

Ա-Ը *Երկեր*. Երևան, 1966-85:

Աբեղյան, Մ.Խ., Մելիք-Օհանջանյան,Կ.Ա.

1951 Ծանոթագրություններ. *Սասնա ծռեր Բ,* Երևան, II:817-878:

Ադոնց, Ն.

1948 Հին հայոց աշխարհայացքը. *Պատմական ուսումնասիրություններ*. Պարիս: 223-293.

Հարությունյան, Ս.Բ.

2000 *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:

Հմայակյան, Ս.Գ.

1990 *Վանի թագավորության պետական կրոնը*. Երևան:

Պետրոսյան, Ա.Ե.

2001 Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները. *Թուխ մանուկ.* Երևան:21-43:

2002 Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. *ՊԲՀ* 2:243-270:

Պետրոսյան, Հ.Լ.

[55] Աբեղյան Ա:417:

[56] Вирсаладзе 1976:53-55.

2001 Մանուկի կերպարը ուշ միջնադարյան հայ տապանաքարային քանդակում (XV-XVIII դարեր). *Ծուխ մանուկ*. Երևան:68-84:

Ջահուկյան, Գ.Բ.

1987 *Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան*. Երևան:

Սարգսյան, Գ.Խ.

1988 Ուրարտական տերությունը և հայերը. Առաքելյան, Բ.Ն., Ջահուկյան, Գ.Բ., Սարգսյան, Գ.Խ. *Ուրարտու-Հայաստան*. Երևան:47-126.

Տեր-Ղևոնդյան, Ա.Ն.

1978 Աղջիկ Տարոնի զրույցը XII դարի արաբական աղբյուրում. *ՊԲՀ* 3:265-286.

Քոսյան, Ա.Վ.

2002 Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում. *ՊԲՀ* 2002, № 3:225-241:

Ֆրեզեր, Ջ.

1989 *Ոսկե ճյուղը*. Երևան:

Вильхельм, Г.

1992 *Древний народ хурриты*. М.

Вирсаладзе, Е.Б.

1976 *Грузинский охотничий миф и поэзия*. М.

Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В.

1984 *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Т. I-II. Тбилиси.

Герни, О.Р.

1987 *Хетты*. М.

Гиндин, Л.А.

1981 *Ономастика Восточных Балкан*. София.

Джаукян, Г.Б.

1964 *Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам*. Ереван.

Дьяконов, И.М.

1968 *Предыстория армянского народа*. Ереван.

1990 *Архаические мифы Востока и Запада*. М.

Ерндҗакян Н.

1980 О некоторых космологических представлениях армян. *ՊԲՀ*, 3:268-273:

Иванов, В.В.

1982 К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. *Этимология* 1980:157-166.

Иванов, В.В., Топоров, В.Н.

1974 *Исследования в области славянских древностей*. М.

Ирмшер, Й.

1989 *Словарь античности*. М.

Лосев, А.Ф.

1957 *Античная мифология*. М.

Николаев, С.Л.

1985 Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом. *Древняя Анатолия*. М.:60-73.

Петросян, А.Е.

1987 Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 1:56-70.

2002 Армянский эпос и мифология. Ереван.

Пиотровский, Б. Б.

1944 *Урарту*. Ереван.

Топоров. В.Н.

1985 Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Kamrušera. *Этимология* 1983. М.

Хачикян, М.Х.

1976 Из старохурритских заклинаний. *Древний Восток* 2 (Ереван):251- 264.

1985 *Хурритский и урартский языки*. Ереван.

Яйленко, В.П.

1990 *Архаическая Греция и Ближний Восток*. М. 1990.

Archi, A.
1975 Divinita tutelari e Sondergötter ittiti. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*. F. XVI 1975:89-117.
1998 The Former History of Some Hurrian Gods. *Acts of the 3rd International Congress of Hittitology*. Çorum, Sept. 16-22. 1996. Ankara.
Burkert, W.
1985 *Greek Religion*. Oxford.
Del Monte, G., Tischler, J.
1978 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (Répertoire géographique des textes cuneiformes, 6). Wiesbaden.
Diakonoff, I.M.
1981 Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. *Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. In Honor of E. R. Lacheman*. Winona Lake, Indiana:77-89.
Dijkstra, M.
1991 The Weather God on Two Mountains. *Ugarit-Forschungen*, Bd. 23:127-140.
Forrer, E.
1931 Hajasa-Azzi. *Caucasica*. Fasc. 9. S. 1-24.
Gelb, I.J.
1944 *Hurrians and Subareans*. Chicago.
Goetze, A.
1940 *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*. New Haven.
Hoffner, H.A.
1988 The Song of Silver—a Member of the Kumarbi Cycle of "Songs." *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Wiesbaden.
Klengel, H.
1967 *Geschichte und Kultur Altsyriens*. Heidelberg.
Laroche, E.
1947 *Recherches sur les noms des dieux hittites*. Paris.
1976 Panthéon national et panthéons locaux chez les hourrites. *Orientalia*. Vol. 45, f. 1-2:94-99.
Miller, D.
1998 On the Mythology of Indo-European Heroic Hair. *Journal of Indo-European Studies.* V. 26, Number 1 & 2.
Neumann, G.
1961 *Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenischer Zeit*. Wiesbaden.
Schwemer, D.
2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Wiesbaden.
Vidal-Naquet, P.
1986 *The Black Hunter*. Baltimore, London.
Watkins. C.
1995 *How to Kill a Dragon*. New York, Oxford.
Wilhelm, G.
1994 Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung. *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65 Geburstag*. Wiesbaden:315-319.
Zinger, I.
1996 *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm God of Lightning*. Atlanta.

Կումայրին Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն առասպելների համատեքստում. Գիտական աշխատություններ VII. Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գյումրի 2004, 5-9:

ԿՈՒՄԱՅՐԻՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԱՌԱՍՊԵԼՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Արմեն Պետրոսյան

1.Հինարևելյան մի շարք ավանդույթներում հայտնի է «երկնային արքայության» առասպելական թեման: Ըստ այդ թեմայի, երկնքում իրար են հաջորդում աստվածների մի քանի արքաներ, որոնցից ամեն հաջորդն ուժով է խլում իշխանությունը նախորդից: Խուռիական տարբերակում աստվածների առաջին արքան էր Ալալուն, որին գահընկեց է անում նրա որդի Անուն (երկնքի աստվածը): Անուին, իր հերթին, գահընկեց է անում նրա որդի Կումարբին, որը կուլ է տալիս նրա «այրականությունը» և հղանում մի քանի աստվածներով, այդ թվում՝ ամպրոպային Թեշուբով: Թեշուբը դառնում է աստվածների վերջին սերնդի արքան[1]:

Կումարբին խուռիական բոլոր տարածքներում հայտնի աստվածներից է, որի ամենահին հիշատակությունը, Kumarwe ձևով, հայտնի է Մարիի մի խուռիական աղյուսակից (մ.թ.ա. մոտ 1700 թ.): Նա կոչվել է «իմաստուն արքա» և «աստվածների հայր»: Սիրիական աստվածաբանությունը նույնացրել էր նրան միջինեփրատյան հացահատիկի աստված Դագանի, շումերա-աքադական Էնլիլի և ուգարիթյան Էլի հետ: Խեթական աստվածների ցուցակներում Կումարբին ներկայացվել է որպես շումեր. NISABA, խեթ. Halki (խաթ. Kait) «հացահատիկ», որը թույլ է տալիս ասել, որ նա եղել է հացահատիկի մի աստված[2]:

---

[1] «Երկնային արքայության» թեմայի առասպելների և նրանց հնդեվրոպական կապերի վերաբերյալ տես օրինակ S.C.Littleton. The ‘Kingship in Heaven Theme.’ Myth and Law Among the Indo-Europeans. Berkeley, Los Angeles. Idem. Is the ‘Kingship in Heaven’ Theme Indo-European? Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia 1970.

[2] Կումարբիի վերաբերյալ տես օրինակ Мифы народов мира. Т. II. М. 1982, с. 28. G.Leick. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. London, New York 1991, p. 106-107. Г.Вильхельм. Древний народ хурриты. М. 1992, с. 91-92. խեթական հացահատիկի աստվածության վերաբերյալ՝ A.Kammenhuber. Die Hethitische Getreidegottheit Halki/Nisaba. Near Eastern Studies. Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, 5. Wiesbaden 1991:

Կումարբին, զրկվելով գահից, իր տարբեր որդիների միջոցով մի քանի անգամ փորձում է գահընկեց անել Թեշուբին, բայց վերջինս հաղթում է նրանց և պահպանում գահը: Թեշուբի եղբայր-հակառակորդներից է որպես անընդհատ աճող քարե հրեշ նկարագրվող Ուլլիկումմին: Նա ծնվել էր «սառը աղբյուր/ լճում» գտնվող «մեծ ժայռի»՝ Կումարբիի կողմից բեղմնավորման արդյունքում: Աստվածները Թեշուբի գլխավորությամբ կռվում են հսկա քարե հրեշի դեմ, բայց չեն կարողանում վնասել նրան: Առասպելի ավարտը չի պահպանվել, բայց այն պետք է ներկայացներ Թեշուբի վերջնական հաղթանակը[3]:

Թեշուբը դիցարանի գերագույն աստվածն էր, աստվածների վերջին սերնդի արքան, որի առասպելները առանցքային դեր ունեն խուռական առասպելաբանության մեջ: Նրա ուրարտական համապատասխանությունն էր Թեյշեբան, Ուրարտուի պետական դիցարանի երկրորդ մեծ աստվածը: Թեշուբ-Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոններն էին Kumme / Qumenu և Kummanni քաղաքները, առաջինը՝ Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Կորդվաց Արարատ լեռան (ներկայումս՝ Ջուդի) շրջանում, երկրորդը՝ ծայր հարավ-արևմուտքում՝ Կապադովկիայում:

Թեշուբի ծնողի և հակառակորդի՝ շարքի երկու կարևորագույն կերպարների անունները պարունակում են kum- բաղադրիչը և, այսպես թե այնպես, ստուգաբանական, կամ գոնե առասպելաբանական մտածողությանը հատուկ համահունչ անունների համապատասխանեցման (անագրամային) մակարդակով, պետք է առնչվեն Թեշուբի սրբազան կենտրոնների համահունչ անվանումների հետ[4]: Ըստ Է.Ֆոռերի՝ համընդհանուր ընդունելություն գտած մեկնաբանության, Kumarbi-ն սեռական հոլովով ներկայացված մի տեղանուն է՝ «Kumar-ի (աստված)»: Այդ տեղանունն, իր հերթին, համարվում է կազմված kum- արմատով և -ar ածանցով: Թեև ուսումնասիրողների կողմից *Kumar-ը

---

[3] В.В.Иванов. Луна упавшая с неба: древняя литература Малóй Азии. М. 1977, с. 125 сл. H.A.Hoffner. Hittite Myths [tr. by H.A. Hoffner]. Atlanta 1990, p. 52 ff.

[4] Սեպագիր kum- բաղադրիչով այս տեղանունների ստուգաբանության վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան. Մազերի առասպելույթին առնչվող ծիսական բառեր և անուններ. Լեզու և լեզվաբանություն, 2:

համադրվել է որոշ համահունչ տեղանունների հետ, բայց և այնպես նշվում է, որ հենց այդ անունով տեղանք սեպագիր աղբյուրներում այլուրեք հայտնի չէ. սա մեկնաբանվում է որպես այդ տեղանվան ստեղծման դարաշրջանի վաղնջականության ակնարկ[5]:

2.Կումարբիի և Ուլլիկումմիի առասպելները պատմական ժամանակներում տեղայնացված էին խուռիների տարածման արեալում՝ Հյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում[6]: Կումարբիի հայրենիքն էր համարվում խուռական հին արքայական քաղաք Ուրկեշը հյուսիսային Միջագետքում, բայց մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջին Ուրկեշի գլխավոր աստվածը պիտի լիներ Ներգալը[7]: Ըստ այդմ, Կումարբիի հնագույն կենտրոնը պետք է փնտրել այլուրեք:

Ullikummi-ն սովորաբար ստուգաբանվում է որպես «Կումմի քաղաքը կործանող»[8] (նա պիտի կործաներ Թեշուբին, նրա Կումմիա քաղաքը և

---

[5] Կումարբի անվան վերաբերյալ տես A.Goetze. Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography. New Haven 1940:5, n. 21. В.В.Иванов. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. Этимология 1980, М.1982:159. М.Х.Хачикян. Хурритский и урартский языки. Ереван 1985, с. 59, 62. Г.Вильхельм. Ук. Раб., с. 91. G.Wilhelm. Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung. Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65 Geburstag. Wiesbaden 1994, S. 318-319: Որպես *Կումարի հավանական թեկնածուներ առաջարկվել են հին շումերական Kumara քաղաքը, կամ հին եգիպտական աղբյուրներում հիշվող նման անունով մի սիրիական քաղաք (O.Gurney. Some Aspects of Hittite Religion. Oxford 1977, p. 14). հնարավոր է համարվել *Կումարը մեկնաբանել որպես «Կումմի քաղաքի շրջանը» (М.Х.Хачикян. Ук. Раб., с. 59, 62). հմմտ. և Kumri տեղանունը (Նուզիի տեքստերից, G.Wilhelm. Op. cit. 319), խեթական աղբյուրների Kummara գետանունը, ենթադրաբար՝ Մալաթիայի շրջանում (F.G. del Monte, J.Tischler Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden 1978, S. 535. այդ գետի՝ գաղափարագիր ձևով ներկայացված աստվածը՝ [D]LAMMA-ն Թեշուբի հակառակորդներից մեկն էր):

[6] Տես օրինակ M.Astour. Les hourrites en Syrie du nord. Rapport sommaire. Revue Hittite et asianique 36 (1978), p. 16.

[7] Г.Вильхельм. Ук. Раб., с. 91-92. M.Salvini. The Earliest Evidence of the Hurrians Before the Formation of the Reign of Mittanni. Urkesh and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen. Malibu 1998, p. 107.

[8] В.В.Иванов. Ук. Раб., с. 159; М.Х.Хачикян. Ук. Раб., с. 70; О.Герни. Хетты. М. 1987, с. 169; Г.Вильхельм. Ук. Раб., с. 103.

դառնար երկնքի արքան): Մյուս կողմից, այն համադրվում է Կիլիկիայի Uliggama, Ulikamma լեռնանվանը (Հ.Օտտեն), և կարող է մեկնաբանվել որպես վերջինիս մի երկրորդային ձևափոխությունը «ժողովրդական ստուգաբանության» հիման վրա[9]: Այսպիսով, Ուլլիկումմին կարող է տեղայնացվել Կիլիկիայում: Այս տեղայնացումը ևս երկրորդային է, քանի որ Կիլիկիան չէր կարող լինել խուռական ցեղերի հնագույն բնօրրանը` ըստ ուսումնասիրողների այն գտնվել է Հայկական լեռնաշխարհում, և կարծիք կա, որ Թեշուբի առասպելները պետք է հնում տեղայնացվեին Թոնդրակ լեռան և Վանա լճի շրջանում[10]:

Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն նյութական մշակույթի տվյալները թույլ են տալիս այլ հավանական տեղայնացում առաջարկել Ուլլիկումմիի համար: Այդ քարե հրեշի կերպարը հիշեցնում է Հայաստանի լեռներում տարածված հնագույն «վիշապ» քարակոթողները, որոնք ամենամեծ խտությամբ հանդիպում են Գեղամա լեռներում և Գեղարքունիքում (հնում` Գեղաքունի), Գեղ լեռան վրա և Գեղի ամրոցի մոտ, Գեղամա կամ Սևանա լճի արևմուտքում (հմմտ. Կումարբիի առասպելի «սառը լիճը»): Ուրարտական աղբյուրներում Գեղաքունիի նախատիպը հանդես է գալիս Uelikuni և Uelikuhi ձևերով[11] (ni-ն և hi-ն ուրարտական ածանցներ են` «Ueliku-ական երկիր»):

Ueliku-ն հիշեցնում է ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-վիշապի հնդեվրոպական անունը` *wel-[12], որի կանոնավոր արտացոլումը հայերենում պիտի լիներ *գեղ*-: Իրենք` «վիշապները» և նրանց վրայի պատկերներն էլ

---

[9] E. Laroche. Glossaire de la langue hourrite. Revue hittite et asinique. T. XXXIV-XXXV. Paris 1976-77, p. 279.

[10] V.Haas. Betrachtungen zum ursprünglischen Schauplatz der Mythen vom Gott Kumarbi. Studi Micenei ed Egeo-Anatolici. Fasc. XXII, 1980. Idem. Geschichte der hettitischen Religion. Leiden, New York, Köln. 1994, S. 83.

[11] Н.В.Арутюнян. Топонимика Урарту. Ереван 1985, с. 199-200.

[12] Հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելը վերականգնված է Վ.Իվանովի և Վ.Տոպորովի կողմից. հաշվի առնելով նրա առանցքային դերը առասպելաբանության մեջ, այն կոչվել է «հիմնական առասպել», տես հատկապես В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Исследования в области славянских древностей. М. 1974:

պարզորոշ կերպով մեկնաբանվում են օձ-վիշապի կերպարի շրջանակներում[13]:

Թեշուբի և Ուլլիկումմիի հակադրությունն, այսպիսով, համադրելի է հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» հետ, որի համաձայն ամպրոպի աստվածը հաղթում է Օձ-վիշապին: Հատկանշական է, որ Թեշուբի անունը և կերպարը ևս, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական են[14]: Ըստ այդմ, Ueliku-ն և Ullikummi-ն կարող են մեկնաբանվել որպես *k- պարունակող ածանցով հնդեվրոպական կազմություններ. Ullikummi-ի վերջավորության համար՝ Izzummi դիցանունը և խուռիական mmi, ummi վերջածանցները (հմմտ. ուրարտ. pura = խուռ. purame, purammi «ստրուկ»)[15]:

«Վիշապ» քարակոթողների ժամանակագրության խնդիրը շատ դժվար է նրանց շուրջը հարակից հնագիտական նյութի բացակայության պատճառով: Ինչևէ, նրանցից մեկի վրա ուրարտական արձանագրություն կա, որը մատնանշում է նրանց նախաուրարտական ծագումը. հավանական է, որ նրանց գոնե մի մասը շատ ավելի հին է[16]:

3.Հայկական առասպելաբանության մեջ հացահատիկային պաշտամունքի մի վիպական հիշողություն կարելի է համարել Խորենացու տեղեկությունը

---

13 А.Е.Петросян. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. Լրաբեր հասարակական գիտությունների 1987, 1:

14 Ա.Պետրոսյան. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. Պատմա-բանասիրական հանդես 2002, 2, էջ 250-253. А.Е.Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван 2002, с. 53-54.

15 Արժե նշել, որ Ուլլիկումմիի «Կումմին կործանող» մեկնաբանությունն առավել մանրամասն հիմնավորած Վ.Իվանովը, ծանոթանալով Վելիքունի-Գեղաքունիք երկրի վիշապ քարակոթողներին և հարակից հարցերին նվիրված մեր նշված աշխատությանը (А.Е.Петросян. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии), իր կարծիքում գրեց, որ Ullikummi-ն պետք է որ ստուգաբանորեն կապված լինի Ueliku-ին, իսկ Կումմի քաղաքը կործանելու մոտիվը երկրորդային է, «ժողովրդական ստուգաբանության» արդյունք (ինչպես որ հավանական է համարվում Է.Լարոշի՝ խուռիերենի բառարանում): Խուռ. ummi ածանցի վերաբերյալ (որն, ի միջի այլոց, էականորեն չի փոխում բառիմաստը), տես I.M.Diakonoff. Hurrisch und urartäisch. München 1971, p. 77. М.Х.Хачикян. Ук. Раб., с. 48 :

16 Այս հարցի վերաբերյալ տես Б.Н.Аракелян, Н.В.Арутюнян. Урартская клинообразная надпись из Гарни. Պատմա-բանասիրական հանդես 1966, 2, с. 291-293:

Հայկյան Շարայի՝ Շիրակի էպոնիմի վերաբերյալ: Նրա մասին է հայոց հնագույն առածը՝ «թե քո Շարայի որկորն է, մեր Շիրակայ ամբարք չեն»: Եղած նյութը հնարավորություն չի տալիս միարժեքորեն համադրելու Կումարբիի և Շարայի կերպարները, բայց մատնանշում է հացահատիկային պաշտամունքի կենտրոնացումը Շիրակում՝ Հայաստանի հացահատիկի շտեմարանում:

Արդեն Գ.Ղափանցյանը, ելնելով անունների նմանությունից, Թեշուբի սրբավայրերի Kum- արմատով անունները համադրել է Շիրակի Կումայրի քաղաքանվանը, երկրորդ բաղադրիչը մեկնաբանելով «քարանձավային» (*այր* արմատից) և որպես զուգահեռ ձևեր հիշելով Քոբայրի, Սուրմայրի, Բագնայր, Ավարայր տեղանունները: Ս.Պետրոսյանը սրանց ավելացնում է նաև Հոռոմայր տեղանունը և որպես փաստարկ հիշում, որ Բագնայրը գտնվել է քարայրների մոտ, իսկ ըստ մի լեգենդի, Շիրակավանի շրջակայքի քարանձավներում են եղել են Շարայի ամբարները[17]:

Հաշվի առնելով ասվածը, Կումայրին կարելի է համադրել հենց ենթադրյալ *Kumar-ին: Այդ կապը կարելի է պատկերացնել, օրինակ, այսպես: Կումարբիի նախնական կենտրոնի անունը պետք է լիներ, *Կումար, կամ, որ ավելի հավանական է, *Կոմար (սեպագրում օ-ն հաղորդվել է ու-ով, իսկ սեպագիր Kummanni-ն և Kummuh / Qumaha-ն հետագայում հայտնի են, համապատասխանաբար, որպես Կոմանա և Կոմմագենե): Ko/umar-ին ավելացվել է տեղանուններում հաճախ հանդիպող հնդեվրոպական *yo- ածանցը՝ *Ko/umaryo-, որը հայերենի օրինաչափություններով կտար *Կումայր: Սրան էլ հետագայում հավելվել է հայոց տեղանուններին բնորոշ *-ի* ածանցը: Եթե այդպես է, ապա Կումայրիի վերջավորությունը կապված չէ *այր* «քարանձավ» բառին. ընդհանրապես, *այր(ի)* վերջավորությամբ

---

[17] Г.А.Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. I. Ереван 1956, с. 50-51. Ս.Պետրոսյան. «Շիրակայ ամբարք»-ի շուրջ. Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1982, 3 (Կումայրիի ստուգաբանության վերաբերյալ՝ էջ 77-78): Հաշվի առնելով ասվածը, անհավանական է թվում Կումայրիի կապը կիմմերների ցեղանվան հետ (Գ.Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան 1987, էջ 495), որը միայն անունների մասնակի նմանության հիման վրա արված մի ենթադրություն է:

տեղանունները կարող են տարբեր ծագում ունենալ, իսկ Շարայի քարանձավների լեգենդը, եթե իրոք, առնչվում է Կումայրիի *այրի* բաղադրիչին, կարող է «ժողովրդական ստուգաբանության» արդյունք լինել: *Kumar-ի ստուգաբանական կապը Թեշուբի սրբավայրեր Kumme-ի և Kummanni-ի հետ հավանական է, բայց ոչ պարտադիր: Հիշենք, որ Ուլլիկումմիի անունն էլ, ամենայն հավանականությամբ, կապված չի դրանց հետ: Անունների նմանությունը կարող էր պարարտ հող ստեղծել այդ կերպարների և տեղանունների երկրորդային, «ժողովրդական ստուգաբանության» հիման վրա ստեղծված կապերի համար:

4.Կեղծ Պլուտարքոսի հիշատակած մի առասպելի համաձայն (De Fluviis, XXIII, 5), Միթրաս աստվածը բեղմնավորում է ժայռը, որը ծնում է Դիորփոս անունով մի որդի: Վերջինս զոհվում է պատերազմի աստված Արեսի հետ մենամարտում և վերածվում լեռան Արաքս գետի մոտ: Ակնհայտ է, որ այստեղ Միթրասը համապատասխանում է Կումարբիին, Դիորփոսն՝ Ուլլիկումմիին, իսկ Արեսը՝ Թեշուբին[18]: Դիորփոսի լեռը, հավանաբար, Մասիսն է: Այն, ըստ ազգածին ավանդության, կոչվել է Արամայիսի որդի Ամասիայի անունով, իսկ ըստ «Վիպասանքի»՝ եղել վիշապազունների բնակավայր, ուր և շղթայվել է Արտավազդը: Այստեղ մենք գործ ունենք առասպելի հետագա ձևափոխությունների հետ: Հատկանշական է, որ Մասիսի մերձակա Արաքսի հովիտը հայոց մեջ կոչվել է «Արայի դաշտ», իսկ Արան, անվանաբանորեն, հիշեցնում է Արեսին. Շարան էլ, Ամասիայի պես, Արամայիսի որդին է: Այսինքն՝ խուռիական առասպելներին համադրելի այս լեգենդները կապվել են

[18] Միթրասի և Ուլլիկումմիի առասպելների համապատասխանության վերաբերյալ տես G.Widengren. The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background. La Persia e il Mondo Greco-Romano. Academia Nazionale dei Lincei. Anno 363, 1966, Quaderno 76, p. 444. Մհերի և Արտավազդի կովկասյան ազգակիցների՝ քարից ծնվող հերոսների, Միթրասի և Ուլլիկումմիի կապերի վերաբերյալ՝ В.Г.Ардзинба. Нартский сюжет рождения героя из камня. Древняя Анатолия. М. 1985, с. 157-158, hարցի գրականությամբ:

Արարատյան դաշտում և մերձակայքում տեղայնացած ազգածին ավանդության որոշակի հերոսների հետ[19]:

5.Այսպիսով, հավանական է, որ Ուլլիկումմիի, Թեշուբի և Կումարբիի առասպելների հնագույն տեղայնացումներից մեկը եղել է Արևելյան Հայաստանում՝ Գեղամա լիճն, Արարատյան դաշտը և Շիրակն ընդգրկող տարածքներում, որտեղ Շիրակն իր Կումայրի քաղաքով եղել է Կումարբիի կենտրոնը: Այդ առասպելները թեև հայտնի են խուռիական դիցաբանությունից, բայց ծագումով, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական են: Մեկ այլ համանման կենտրոն ի հայտ է գալիս Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմուտքում: Խեթական աղբյուրներում այդտեղ հիշվում է Kummaha քաղաքը, նշանավոր իր ամպրոպի աստծու պաշտամունքով, ներառված Խեթական տերության պետական պաշտամունքի համակարգում: Այն համապատասխանեցնում են հայոց Կամախին, որտեղ և Անի ամրոցն էր, Արամազդի գլխավոր սրբատեղին[20]: Արամազդը հայտնի էր որպես «հայր դիցն ամենայնի» (Ագաթանգեղոս § 785) և «ամպրոպային» (Խորենացի Բ.ձզ), այսինքն, իր կերպարում համատեղում էր Կումարբիի և Թեշուբի հատկանիշները: Կամախ (< Kummaha) և Անի պաշտամունքային տեղանունների զույգը համապատասխանում է Շիրակի Կումայրիին և Անիին: Ըստ այդմ, Կումարբիի և Թեշուբի առասպելները պիտի տեղայնացված լինեին ոչ միայն Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում և հարավ-արևմուտքում, այլ նաև հյուսիսում և հյուսիս-արևմուտքում. հյուսիսային կենտրոնները հավանաբար ավելի հին են, քան հարավայինները:

---

[19] Պետք է նկատել, որ համապատասխանությունները միարժեք չեն: Միթրասը Միհր-Մհերի արխաիկ անվանաձևն է, բայց էպոսում Մհերն ինքը պիտի վերածնվի ժայռից. Արեսի անունը համահունչ է Արային, որն ինքը Մհերի տիպի մի մեռնող և հառնող կերպար է: Բայց և այնպես, հնարավոր է համադրել Մասիսի հետ կապված կերպարները՝ Արտավազդ, Ամասիա, Դիորփոս: Արտավազդի կերպարի՝ Դիորփոսից ծագման հնարավորության վերաբերյալ տես Ա.Մատիկյան. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա 1930, էջ 301:

[20] Այս հարցերի շուրջը տես Ա.Քոսյան. Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում. Պատմա-բանասիրական հանդես 2002, 3, էջ 225-226, 239:

Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը. Պատմաբանասիրական հանդես, 2005, 3, 208-227: http://hpj.asj-oa.am/3720/

ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ՎԵՐՆԱԽԱՎԻ ԷԹՆԻԿԱԿԱՆ ՊԱՏԿԱՆԵԼՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Ուրարտական մշակույթի հուշարձանները ստեղծվել են, ճնշող մեծամասնությամբ, պետական իշխանությունների կողմից: Վանի արքաները ուժով են դրավել Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր շրջանները (հիմնականում իրար հաջորդող երեք ականավոր արքաների՝ Իշպուինիի, Մինուայի և Արգիշթի I-ի ջանքերով) և ուժով պահել իրենց իշխանության տակ: Հաջորդ արքաներն անընդհատ արշավանքներ են կազմակերպել լեռնաշխարհի վաղուց ի վեր «նվաճված» երկրամասերի դեմ: Ամենուրեք հիմնվել են քաղաքներ և ամրոցներ, որոնք բնակեցվել են պետությանը լոյալ, թեև էթնիկապես ոչ միասեռ, երբեմն լեռնաշխարհի այլ շրջաններից բերված բնակչությամբ: Այդ կենտրոններում են տեղայնացած ուրարտական մշակույթի հուշարձանները, խեցեղենից մինչև տաճարներ, իսկ մնացած բնակչությունը գտնվել է ուղղակի վերահսկողությունից դուրս, շարունակել իր հին, ուրարտական-պետականից էականորեն տարբերվող մշակույթն ու կենսակերպը և իշխանությունների նկատմամբ հաճախ ունեցել է թշնամական կեցվածք:

Ուրարտական պետական մշակույթին դժվար է միարժեքորեն ինչ-որ էթնիկական հիմքեր վերագրել. ակնհայտ է, որ այն ստեղծվել է ասորեստանյանի հզոր ազդեցությամբ: Ուրարտուն պետական իշխանության մի կառույց էր, ուր չկար կենտրոնի և ծայրամասի, պաշտոնական-արքունական և ենթակա շրջանների մշակութային ընդհանրություն: Այս խնդիրների համակողմանի քննարկումը թույլ է տվել կարծիք հայտնել, որ պետությունը, կրոնը, գիրը և պետության մյուս ատրիբուտները ստեղծողները, հավանաբար, եղել են չափազանց փոքրաթիվ ուրարտերեն խոսող մի հանրույթ կազմել է կայսրության կորիզը, իսկ հիմնական բնակչությունը բաղկացած է եղել այլ տարրերից[1]:

Հայկական լեռնաշխարհի նման լայնատարած լեռնային երկիրը մինչև մեկ պետության մեջ միավորվելը չէր կարող լեզվական առումով միատարր լինել: Երկրի արձանագրությունների լեզուն ուրարտերենն է. հնարավոր է, որ եղել են նաև ուրարտերենին ազգակից բարբառներ: Լեռնաշ-

[1] P. Z i m a n s k y. Urartian Material Culture as State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire.– „Bulletin of American School of Research“, 299-300, 1995. տե՛ս և նույնի՝ Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu.– In: «Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family». Washington, 2001. P. Z i m a n s k y, E. C. S t o n e. Recent Excavations at Urartian Fortress of Ayanis.– In: „Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond“. Los Angeles, 2003. Որպես շատ փոքրաքանակ վերնախավի կողմից ստեղծված մեծ ու կենտրոնացված պետության օրինակ, Զիմանսկին բերում է ինկերի կայսրությունը:

խարհի հարավում խոսվել է թերևս խուռիերեն և սեմական լեզուներով՝ ասուրերեն և արամեերեն: Հայերենի ներկայությունն Ուրարտուում ներկայումս կասկած չի հարուցում: Բոլոր իրազեկ ուսումնասիրողների կարծիքով ուրարտերենում կան հայկական փոխառություններ, այսինքն՝ ուրարտերենն ու հայերենը շփման մեջ են գտնվել իրար հետ մինչև Ուրարտուի ձևավորումը[2]: Ուրարտուում և հարակից տարածքներում հնում խոսել են ևս երեք խմբի հնդեվրոպական՝ անատոլիական, հնդիրանական և բալկանյան լեզուներով[3]:

Ընդունված տեսակետների իներցիայով չկաշկանդված գիտական մոտեցում որդեգրելու դեպքում կարելի է կարծել, որ այդ «ուրարտախոս» զանգվածը կարող էր լինել ոչ միայն փոքրաթիվ, այլև, ինչպես շատ այլ էթնիկական հանրույթներ, ձևավորված լինել բարդ գործընթացների արդյունքում:

3.Urartu-ի նախնական ձևերն են համարվում ասորեստանյան աղբյուրների Uruatri/u- (մ.թ.ա. XIII դ.) և Uraṭri- (մ.թ.ա. X դ.) անվանումները, տեղայնացած Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում՝ Կորդվաց Արարատ լեռան (ներկայումս՝ Ջուդի) շրջանում և հարակից տարածքներում[4]: Ուրարտական դիցարանի առաջին երկու աստվածների՝ Խալդիի և Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնները գտնվում էին համապատասխանաբար Արդինիում (ասուր. Մուծածիր) և Կումենուում (Կումմե): Արդինին գտնվել է Ուրմիա լճից հարավ-արևմուտք, ներկայիս Ռովանդուզի, իսկ Կումենուն՝ Նիբուր լեռան (ներկայումս Ջուդի դաղ) շրջաններում: Այս երկու երկրներն էլ գտնվում են Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում և դուրս են եղել բուն Ուրարտուի տարածքներից:

Գերագույն եռյակի երրորդ աստված Շիվինիի պաշտամունքի կենտրոնն էր մայրաքաղաք Վան-Տուշպան: Դիցարանի այս կառույցը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ Շիվինին մեծ աստվածն էր Վանի շրջանի հին բնիկների, որոնց տիրել էին հարավից՝ Արդինիից և Կումենուից եկած նվաճողները:

Ուրարտերենն ազգակից է խուռիերենին, բայց ուրարտական դիցարանը նշանակալիորեն տարբերվում է խուռիականներից (ընդհանրապես, խուռիական և ուրարտական պատմամշակութային ընդհանրությունները

---

[2] Ուրարտերենում և Ուրարտուի անվանաբանության մեջ բազմաթիվ հայկական տարրերի վերաբերյալ տե՛ս Ի. Ա ռ ա ք ե լ յ ա ն, Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն, Գ. Ս ա ր գ ս - յ ա ն. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 1988, էջ 148–161: Նույնիսկ հայերին Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում համեմատաբար ուշ գարաշրջանով թվագրող Ի. Դյակոնովը գտնում էր, որ ուրարտերենում փոխառություններ կան հայերենից, այսինքն՝ հայերենը շփման մեջ է գտնվել ուրարտերենի հետ Ուրարտուի կազմավորումից ավելի վաղ, տե՛ս I. M. D i a k o n o f f. First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia. – “Annual of Armenian Linguistics“. V.13, 1992, p. 52-53: Այս հոդվածում հեղինակը գրում է, որ հայերն են կազմել Ուրարտուի ռազմական դասը, ինչը գալիս է նրա՝ հայերին ռազմաշունչ գաղթականություն համարելու վարկածից:

[3] Լեռնաշխարհի արևմուտքի «ուշխեթական» պետությունների լեզուն եղել է անատոլիական լուվերենը: Ուրարտուում հայկական, թրակյան և իրանական տարրերի վերաբերյալ տե՛ս Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան, 1987, էջ 434–435, 443–445, Ուրարտու-Հայաստան, էջ 153:

[4] Н. В. А р у т ю н я н. Биайнили (Урарту). Ереван, 1970, с. 17.

թուլյլ են արտահայտված)[5]: Ուրարտական աստվածները, մեկ-երկու բացառությամբ, համապատասխանություններ չունեն խուռիական դիցարաններում, որոնք և՛ կազմով, և՛ կառուցվածքով արմատապես տարբերվում են ուրարտականից[6]: Ուրարտական դիցարանը հայտնի է Իշպուինի և Մինուա արքաների «Մհերի դռան» մեծ արձանագրությունից (մ.թ.ա. IX դ. վերջ), ուր ներկայացված են մի քանի տասնյակ աստված, նրանց հիերարխիան, յուրաքանչյուրին մատուցվող զոհերի կարգը, թիվը և ժամանակը: Դիցարանի ամենաբնորոշ առանձնահատկությունը դրա վառ արտահայտված եռամաս կառույցն է: Այն գլխավորում են գերագույն աստված Խալդին, ամպրոպի ու փոթորկի աստված Թեյշեբան և արևի աստված Շիվինին, որոնք միասին հանդես են գալիս բազմաթիվ բանաձևերում: Աստվածուհիների ցանկը ևս գլխավորում են երեք աստվածուհիներ, հիշյալ մեծ աստվածների կանայք: Եվ աստվածները, և՛ աստվածուհիները բաժանվում են երեք խմբերի. աստվածների ցուցակում հիշվում են բազմաթիվ եռյակ սրբություններ համադրված երեք մեծ աստվածներին[7]:

Թեև դիցաբանական եռյակներ հայտնի են և՛ հնդեվրոպական, և՛ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում, բայց ուրարտական դիցարանի եռյակ հատկանիշները համադրելի են հատկապես հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» և եռամաս դիցարանների հետ (ըստ Ժ.Դյումեզիլի տերմինաբանության)[8]: Ընդ որում, եռաֆունկցիոնալ ստորաբաժանման սկզբունքը բնորոշ չէ բոլոր հնդեվրոպական դիցարաններին. օրինակ, հին անատոլիական խեթալուվական ավանդույթում այն դժվար է բացահայտել: Խուռիականներից էապես տարբեր, այդքան ընդարձակ ու մանրամասնորեն կանոնակարգված կառույցը, ակնհայտորեն, ոչ թե խուռաուրարտական մի ցեղի համայնքային պարզ կրոնի արտահայտություն է, այլ պետականորեն ուղղորդված որոշակի աստվածաբանական մտքի գործունեության արդյունք[9]: Այն ընդգրկել է լեռնաշխարհի տարբեր շրջանների աստվածներ և քաղաքական պատվերով ձևավորված պետական կայսերական կրոնի մի դրսևորում է:

Գերագույն աստված Խալդին սկսում է հիշվել Իշպուինի արքայի արձանագրություններում, որի քաղաքական կամքով էլ, հավանաբար,

---

[5] Г. В и л ь х е л ь м. Древний народ хурриты. М., 1992, с. 76.

[6] I. M. D i a k o n o f f. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians.– In: „Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians". Winona Lake, 1981, p. 83.

[7] Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ 27–32, հարցի գրականությամբ:

[8] Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը.– «Պատմա-բանասիրական հանդես» (այսուհետև ՊԲՀ) 2002, № 2 (օրինակ, Ասորեստանում հայտնի է Աշշուր, Շամաշ և Ադադ աստվածների եռյակը, բայց այստեղ ամպրոպի աստվածը երրորդ տեղում է, որը չի համապատասխանում հնդեվրոպական եռյակների կարգին): Ուրարտական դիցարանի կառույցի համապատասխանությունը Ժ.Դյումեզիլի վերակազմությանը բացառիկ է. այն շատ առումներով ավելի «դյումեզիլյան» է, քան որևէ հնդեվրոպական դիցարան (այսպես, եթե հնդեվրոպական դիցարաններում առանձնահատուկ եռամաս ֆունկցիոնալ կառույցն ի հայտ է գալիս որոշակի վերակազմության արդյունքում, ապա ուրարտականի դեպքում դա բացահայտ է):

[9] Ուրարտուի կրոնի պետական լինելու վերաբերյալ տե՛ս M. S a l v i n i. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'etat.– In: „Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico", 6, 1989, p. 82. Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1930:

ներգրվել և պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել այդ պաշտամունքը[10]*: Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի եռյակով առաջնորդվող կայսերական կանոնակարգված դիցարանն էլ ներկայացվել է «Մհերի դռան» Իշպուինիի և նրա որդի Մինուայի միացյալ արձանագրության մեջ: Կարելի է ենթադրել, որ այն ևս ձևավորվել և համակարգվել է այդ արքաների քաղաքական կամքով: Այսպիսով, հավանական է, որ Իշպուինին, Մինուան և նրանց քրմությունը եղել են հնդեվրոպական եռամաս գաղափարախոսության կրողներ, այսինքն ունեցել են հնդեվրոպական (ոչ անատոլիական) ծագում:*

Ուրարտուի էթնիկական իրագրության վերաբերյալ մենք կարող ենք դատողություններ անել երկրի անվանաբանության հիման վրա: Մարդկանց էթնալեզվական պատկանելության ամենաէական կռվանը կարող է լինել նրանց անունների որևէ լեզվին պատկանելը: Մինչաքեմենյան Հին Արևելքում կրոնական պաշտամունքները եղել են բացառապես համայնքային սահմանափակված տվյալ համայնքի տարածքում, և պաշտամունքն էլ իրականացվել է համայնքի լեզվով: Չեն եղել տարբեր էթնոսներ ընդգրկող մեծ կրոններ և դրանց համապատասխան դավանաբանական անձնանուններ: Անձնանունները սովորաբար որոշակի իմաստ են ունեցել մարդկանց մայրենի լեզվում. բացառության կարգով հանդիպում են հին, ենթաշերտային լեզվի անուններ[11]*: Ուրարտուի իշխող արքայատոհմը, հավանաբար, ծագում էր Խալդիի պաշտամունքի կենտրոնի շրջանից (այլ կերպ անբացատրելի կլիներ պետության տարածքից դուրս գտնվող այդ քաղաքի աստծու գերագույն հռչակումը)*[12]*: Արքայատոհմի անունները չեն ստուգաբանվում ուրարտերենով և զուգահեռներ չունեն այլ հինարևելյան ավանդույթներում; Նրանց մի մասը կրկնվում է մի քանի անգամ (չորս Սարդուրի, երկու Արգիշթի, չորս Ռուսա): Ընդ որում,* Rusa *անունն ակնհայտորեն ուրարտական չէ ուրարտերենում, ինչպես և խուռերենում, հայերենում, անատոլիական լեզուներում և հունարենում, բառը չի կարող սկսվել r-ով*[13]*: Երկու անուններ պարզորոշ զուգահեռներ ունեն բալկանյան անվանաբանության մեջ*[14]*:* Minua-*ն (սեպագիր Meinua/Menua) ուղղակի նույնական է հունական* Μινύας*-ին, մինյուացիների (արգոնա-*

10 M. S a l v i n i. La formation de l'etat urarteen.– „Hethitica“, 8, 1987, p. 405. *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Le pantheon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 83, 85. *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Geschichte und Kultur der Urartaer. Darmstadt, 1995, S. 39.

11 И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 242, примеч. 136. *Նույնի*՝ Типы этнических передвижений в ранней древности. – „Древний Восток", 4. Ереван, 1983, с. 15.

12 Г. А. М е л и к и ш в и л и. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954, с. 368.

13 *Այդ անունն, այսպիսով, հնարավոր չէր անխաթար արտասանել ուրարտերենում. ասորեստանցիները, որոնք լսել էին այն բանավոր ուրարտերեն խոսքում, տառադարձել են որպես Ursa, տե՛ս* М. Л. Х а ч и к я н. Хурритский и урартский языки. Ереван, 1985, с. 143, прим. 77.

14 *Ուրարտական անունների մի շարք արևմտյան զուգահեռներ (ոչ բոլորն ընդունելի) առաջարկել են Պ. Կրեչմերը և Ռ. Այսլերը, տե՛ս* K. F. L e h m a n n - H a u p t. Armenien einst und jetzt. B. 2, H. 2. Berlin, Leipzig, 1931, S. 902-903.

վորդներ) ցեղի էպոնիմին[15] (անվան հնագույն հնչողությունն է *Minuas*, ո-րը դասական հունարենում դարձել է Minúas, ապա, նոր հունարենում՝ Minias): Ցեղանունների և համապատասխանաբար՝ էպոնիմների ամենահին և ամենահաճախ հանդիպող նշանակությունն է «մարդ»[16]. ըստ այդմ, հնարավոր է մեկնաբանել հնդեվրոպական *mVnu- «մարդ» տերմինով (հնարավոր է, նաև «մտածող», հմմտ. *men- «մտածել»)[17]:

Argisti-ի համար հմմտ. 'Αργηστής «սպիտակ, փայլուն» և 'Αργεστής «Արագ», իբրև քամու մակդիր կամ առասպելաբանական անվանում (ու-րարտ. št-ն համապատասխանում է հայ. ստ-ին[18]), հմմտ. հնդեվրոպական *Harg'- «փայլուն», «արագ»[19]: 'Αργήστης-ն Էսքիլոսի «Պարսիկներում» հիշվում է որպես պարսկական անուն, բայց այն պարսկերենով չի ստու-գաբանվում և կարող է վկայել պարսիկների և Ուրարտուի իշխող վերնա-խավի հին կապերի մասին[20]:

Հնդեվրոպական ստուգաբանություններ կարող են առաջարկվել արքա-յատոհմի նաև մյուս անունների համար:

Aramu. համապատասխանում է հայոց Արամ նահապետի անվանը: Հա-մեմատական քննությունը ցույց է տալիս, որ վերջինս ծագում է հնդեվրո-պական *rēmo- «թուխ, սև» արմատից[21]:

---

[15] Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997, էջ 96–100:

[16] Б. Б. Никонов. Этнонимия.– В кн.: „Этнонимы". М., 1970, с. 15-16.

[17] Μινύας-ի հնդեվրոպական բնույթի մասին կարող է վկայել այն հանգամանքը, որ հունական առասպելաբանության մեջ բնիկ հնդեվրոպական համարվող հազվագյուտ եռաշնբրից մեկն այդ արքայի և նրա նախորդների վեպն է (Պավսանիաս IX.34 հտն. տե՛ս F. Vian. La triade des rois d'Orchomene: Etéocles, Phlégyas, Minyas.– In : « Hommages à G. Dumézil », Brussels, 1960) : Հնդեվրոպական «մարդ» տերմինը վերականգնում էին որպես *manu-, բայց ներկայումս այն ներկայացվում է որպես *mVnu-, որտեղ V-ն չճշգրտված ձայնավոր է, տե՛ս J. P. Mallory, D. Q. Adams. Encyclopaedia of Indo-European Culture. London, Chicago, 1997, p. 366-367. Այս արմատով է կոչվում առաջին մարդը որոշ հնդեվրոպական առասպելներում, որի հիման վրա և վերականգնվում է հնդեվրոպական տիեզերածնության և մարդածնության առասպելը՝ տե՛ս B. Lincoln. Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion. Berkeley, Los Angeles, 1981, p. 69 ff. Հնդկական առասպելաբանության մեջ Մանուն առաջին մարդն է, որ փրկվում է ջրհեղե-ղից: Հատկանշական է, Μινύας-ը հանդես է գալիս որպես երկրանուն ջրհեղեղի լեռան, այսինքն՝ Նիբուր/Ջուդի լեռան շրջանում (Հովսեպոս Փլավիոս. Հրեական հնախոսություն I.3.6, ըստ Նիկողայոս Դամասկոսցու): Սա հաստատում է Minua-ի և Μινύας-ի մեր ստուգաբանությունը և ուրարտական վերնախավի կապը Նիբուր լեռան շրջանի հետ: Այս հարցերի շուրջը տե՛ս А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с. 194-199 (ուրարտ. *Minua*-ն համադրվել է նաև հայ. մանուկ բառի հնդեվրոպական արմատին՝ հ.-ե. *menu- «փոքր», տե՛ս Գ. Ջահուկյան. Հայկական չերտն ուրարտական դիցարանում.– ՊԲՀ, 1986, № 1, էջ 55):

[18] Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 430–431:

[19] Այս ստուգաբանությունն առաջարկել է Ռ. Այվերը. հղվում է ըստ K. F. Lehmann-Haupt. Նշվ. աշխ., էջ 902, հմմտ. էջ 684, 901. Մինուա և Արգիշթի անունների վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը..., էջ 95–102:

[20] Э. А. Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, с. 308, 314:

[21] Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը..., էջ 33–34. Արամուի համար առաջարկ-ված է նաև «արամեացի» մեկնաբանությունը, տե՛ս M. N. van Loon. Urartian Art. Istanbul 1966, p. 7, n. 24; M. Salvini. La formation de l'état urartéen, p. 399-400.

Sarduri. կարող է ներկայացվել որպես Sardorə (նկատենք, որ ուրարտ. Տ-ի հնչումը պարզ չէ. վերջին վանկը հնչել է թույլ, որպես ը, իսկ օ-ն սեպագրում հաղորդվել է ու-ով)։ Կապված է ուրարտական Sardi դիցուհու անվան հետ[22]։ Հնարավոր է համադրել դիցանուն + *dōro- հնդեվրոպական անձնանվանական կաղապարին՝ հմմտ. հուն. Ապոլլոդորոս, Արտեմիդորոս, հայ. Աստվածատուր (Sardodoro- > Sardorə, կրկնվող վանկի սղմամբ և վերջին վանկի թուլացմամբ)։

Išpuini (գուցե և Inušpua). հմմտ. ուրարտ. išpuiše «երջանկություն (?)». ըստ Գ. Ջահուկյանի, համադրելի է հնդեվրոպական ձևերի հետ (հնդեվրոպական *spōi-, հմմտ. լատ. pro-sperus «բարեհաջող, երջանիկ», ռուս. успех «հաջողություն»)[23]. -n- տարրով ածանցը բնորոշ է և՛ ուրարտական, և՛ հնդեվրոպական անվանաբանությանը։

Rusa. Արգիշթիի և Արամուի «գունային» անունների կողքին բնական է թվում Ռ. Այլերի համադրությունը հուն. 'Ρούσας «կարմիր» ձևին[24] (սևը, սպիտակը և կարմիրը վաղնջական հասարակություններում երեք էական գույներն են)։ Վերջինս բնիկ հունարեն չէ, բայց ի վերջո հանգում է հնդեվրոպական արմատի. ըստ այդմ, Ռուսայի համար կարելի է առաջարկել *rudh-ya ածանցյալ նախաձևը (հնդեվրոպական *reudh- «կարմիր». հիշենք, որ ուրարտ. սեպագիր Տ-ի հնչումը պարզ չէ)[25]։

Erimena. վկայված է արդեն միջինասորեստանյան ժամանակներից[26]։ Համադրվել է արմեն ցեղանվան հետ[27]. հայկական ավանդական անվանացանկում առավել նման է Արամանեակին։ Ռ. Այլերը համեմատել է հուն. 'Ερμένης «երկար մնացող» (Langbleibenden) բառի հետ[28]։

Սրանով ուրարտական արքայացանկը սպառվում է (հայտնի է արքայատոհմի և վերնախավի ևս մի քանի անուն, բայց սահմանափակվում ենք միայն թագադրված արքաների անուններով)։ Այս շարքում Արամու և Էրիմենա անուններն առանձնահատուկ են։ Առաջինը, ինչպես ասվեց, նույնական է առասպելական Արամին, որի հետ է կապվում հայերի արմեն ցեղանունը (Խորենացի, Ա.ժբ)։ Ըստ մի կարծիքի, Արամուից հետո դինաս-

---

Նույնի՝ Geschichte und Kultur der Urartaer, 1995, S. 26, որը, կարծում ենք, հավանական չէ, տե՛ս А. Е. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 79։

[22] Այս անվան մասին տե՛ս И. М. Дьяконов. Материалы к фонетике урартского языка.— „Вопросы грамматики и истории восточных языков", М.—Л., 1958, с. 38, 50; Г. А. Меликишвили. Урартские клинообразные надписи, с. 440. M. N. van Loon. Նշվ. աշխ., էջ 8, ծանոթ. 29։

[23] Г. Б. Джаукян. Урартский и индоевропейские языки. Ереван, 1963, с. 28, 100.

[24] K. F. Lehmann-Haupt. Նշվ. աշխ., էջ 902։

[25] Միայն մտահայեցողական է ուրարտ. Rusa-ի իրանական մեկնաբանությունը որպես rōsan- «լուսավոր», իբրև վերջին -n-ի որպես ուրարտական հոդ դիտակցմամբ և անկմամբ, տե՛ս Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 435։

[26] Г. Фрайданк. Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами.— „Древний Восток", 2, Ереван, 1976, с. 87-88.

[27] Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 441։

[28] Հղումն ըստ K. F. Lehmann-Haupt. Նշվ. աշխ., էջ 902, տե՛ս և էջ 684։

տիան փոխվել է: Էրիմենան էլ Ուրարտուի անկման դարաշրջանի անունն է և թերևս կապված չէ հին դինաստիայի հետ:

Այս անձնանունների համար, այսպիսով, հավանական է հնդեվրոպական՝ թերևս հունարենին մերձավոր, «թրակա-փռյուգական» ծագումը: Սարդուրի I-ի հայրանունն է Lutipri, որը մեկնաբանվում է խուռաուրարտական հիմքերով՝ ուրարտ. lutu «կին» + խուռ. ipri «տեր»: Ըստ Ն. Ադոնցի, Lutipri-ն Արամուի մականունն էր, որն իմաստով նույնական է Ռուսա I-ի Uedipri մականվանը՝ ուրարտ. uedi(ani) «կին» + ipri[29]: Հնարավոր է հետևյալ զուգադրությունը: Խուռիական Միտաննի թագավորությունում բոլոր հայտնի արքաները կրել են հնդարիական գահանուններ: Բայց գոնե մեկ արքա ունեցել է նաև խուռիական անուն (խուռիական են և երկու արքայադուստրերի անուններ): Դա բացատրվում է արքայատոհմի հնդարիական ծագմամբ: Արքաները կարող էին ունենալ խուռիական անձնանուններ, բայց գահանունները միայն հին դինաստիական էին[30]: Նորխեթական արքաները ևս ունենում էին խուռիական անձնանուններ և խեթական գահանուններ: Նման մի սովորույթ կարող էր լինել և Ուրարտուում, որը ցույց է տալիս արքայատոհմի ոչ ուրարտալեզու ծագումը:

5. Արդեն վաղուց նշվել է լեզվական առումով բալկանյան (թրակյան, թրակափռյուգական) տարրի հավանական ներկայությունը Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում՝ Հայասայում և մերձակայքում մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերին[31]: Հայասայի առաջնորդների և արքաների անուններից երկուսի լավագույն զուգահեռները Բալկաններից են՝ մակեդոնա-փռյուգական ավանդույթից:

Midas/ Mitas. Հայասայի և մերձակա տարածքներում խեթերի դեմ ապստամբած մի առաջնորդի անունն է (մ.թ.ա. XV դ. վերջ)[32]: Նույնական է Փռյուգիայի արքա Միդասի անվանը (մ.թ.ա. VIII դ.):

Karannis (ավելի հազվադեպ կարդում են նաև Lannis). Համադրելի է Մակեդոնիայի արքա Κάρανος-ի անվանը (հմմտ. մակեդ. κόραννος «ար-

---

[29] Ն. Ադոնց. Հայաստանի պատմություն. Երևան, 1972, էջ 194: Այս ստուգաբանությունններն առաջարկել է Պ. Կրեչմերը, տե՛ս K. Lehmann-Haupt. Նշվ. աշխ., էջ 901: Կրեչմերն այդ անունները մեկնաբանում է որպես «կանանց տեր», իսկ Ադոնցը «ստվածուհու հովանավորյալ»: Հետաքրքիր է, որ այդ խուռաուրարտական ձևերը պիտի լինեին ուրարտերենից որոշակիորեն տարբերվող մի բարբառից կամ քարացած արխաիզմներ:

[30] И. М. Дьяконов. Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа. — „Вестник древней истории" (далее — ВДИ), 1970, № 4, с. 41. Հ. Ավետիսյան. Հայկական լեռնաշխարհի և Հյուսիսային Միջագետքի պետական կազմավորումների քաղաքական պատմությունը մ.թ.ա. XVII-IX դդ. Երևան, 2002, էջ 21-22:

[31] Գ. Ջահուկյան. Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները. Երևան, 1970, էջ 79–81. Նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 338–339, Ա. Պետրոսյան. «Արևելյան մուշկերի» էթնիկական պատկանելության խնդիրը.– Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Հայաստանի Հանրապետությունում 1989-1990 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան: Զեկուցումների թեզիսներ. Երևան, 1991, էջ 22-23: А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 150-158, 163-168:

[32] Այս ապստամբության թվագրության վերաբերյալ տե՛ս Ա. Քոսյան. Խեթական պետությունը և Հայկական լեռնաշխարհի երկրները մ.թ.ա. XV դարում.– ՊԲՀ, 2000, № 3, էջ № 161–164:

քա», հուն. κάρανος «առաջնորդ», հնդեվրոպական ստուգաբանությամբ)[33]: Ըստ լեգենդի, Միդասը բրիգների արքան էր Մակեդոնիայում, որն իր ցեղակիցներով անցել էր Փոքր Ասիա և հիմնել Փռյուգիան: Նրան դուրս էր քշել Կարանոսը և հիմք դրել այն դինաստիային, որի ներկայացուցիչն էր Ալեքսանդր Մակեդոնացին (Հերոդոտոս VII.73. Պլուտարքոս «Ալեքսանդր» II. Հուստինոս VII.1.11)[34]:

Գ.Ջահուկյանը բերում է հայասա-մակեդոնական նաև այլ անվանաբանական զուգահեռներ՝ Hugganas – Γυγαια, Gabildiyiš – Κεβελῖνος և Κεβάλος (անձնանուններ), Barraya – Βέρ(ρ)οια, Ḫalimana – Almana, Arniya – Ἄρνισσα (տեղանուններ). կան և մի շարք ակնառու հայասա-թրակյան զուգահեռներ[35]:

Այս հոդվածի նպատակներից դուրս է քննարկել և վերլուծել նաև Հայասայի անվանաբանությունը, որը շատ ավելի թերի է հայտնի, քան Ուրարտուինը: Բայց հայասական և մակեդոնա-փռյուգական անձնանուններ այս նույնականությունը դժվար է բացատրել այլ կերպ, քան այդ երկրների իշխողների լեզվական մերձավոր ազգակցությամբ: Ընդ որում, Մակեդոնիայի առասպելական արքաները, զարմանալիորեն, թվագրվում են շատ դարեր ավելի ուշ, քան Հայասայի իրական դեմքերը: Հատկանշական է, որ արևմտա-փոքրասիական Լյուդիա պետության լեգենդար պատմության մեջ ևս կրկնվում են Հայասայի և խեթական կայսրության հակադրության պատմական անունները և դրվագները[36]: Ըստ այդմ, հնարավոր են նոր, հետաքրքիր ենթադրություններ: Արդյո՞ք Մակեդոնիայի լեգենդար պատմության նշված դրվագները Հայասայի պատմական դեպքերի առասպելականացած հիշողություններ չեն: Դա հնարավոր կլիներ, եթե Փռյուդիայում էական գեր կատարեր արևելյան (ծագումով՝ Հայասայից) մի տարր, որի դինաստիական վեպը հունական ավանդույթում տեղափոխվել է փռյուգացիների արևմայան բալկանյան նախնիների վրա:

Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսում և հյուսիս-արևելքում, ըստ Ստրաբոնի, հնում եղել են թրակյան ցեղեր (XI.5.2. XI.14.14): Արդեն ուրարտական դարաշրջանից այստեղ ի հայտ են գալիս հավանական բալկանյան անվանումներ[37]: Հատկանշական է, որ Հայասայի հնագիտությունը (այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմտյան շրջանների ուշբրոնզեդարյան նյութերը) կապեր է դրսևորում ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության և Վրաստանի նյութի հետ, որի հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ Հայասայի բնակչությունը մասամբ ծագում էր «Անդրկով-

---

[33] P. Chantraine. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1968-80, p. 496.

[34] Այս անունների վերաբերյալ ավելի մանրամասն տե՛ս Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը..., էջ 82–86. А. Е. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 165, ծանոթ. 534:

[35] Գ. Ջահուկյան. Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 43, 73–81: Հեղինակի հետագա աշխատություններում նշվում է, որ Gabildiyis-ի վավերականությունը կասկածելի է:

[36] А. Е. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 156-163:

[37] Ս. Երեմյան. Ն. Մառը և VII դարի հայոց «Աշխարհացույցը»-ը, Մառը և հայագիտության հարցերը. Երևան, 1968, տե՛ս և Ս. Պետրոսյան. Թրակա-կիմերական ցեղերի միությունները Հայկական լեռնաշխարհում. - ՊԲՀ, 1977, № 1:

կասից»[38]: Լեռնաշխարհի հարավում բալկանյան կապերով էթնիկական տարրն առաջին անգամ հիշվում է մ.թ.ա. XII դ. ասորեստանյան աղբյուրներում: Թիգլաթպալասար I-ը (մ.թ.ա. 1116-1090 թ.) պատմում է, որ իր գահակալման տարում 20000 մուշքեր, իրենց հինգ արքաներով, որոնք հիսուն տարի առաջ նվաճել էին Ալզի (հայ. Աղձնիք) և Պուրուլումզի երկրները, գրավում են Կադմուխի երկիրը (Նիբուր/Ջուդի լեռան արևմուտքում): Արքան պարտության է մատնում մուշքերի 12000-անոց զորքը, մնացածին տեղահանում և վերաբնակեցնում, իսկ մուշքերի երկիրը միացնում Ասորեստանին: Այդ ընթացքում 4000 կաշկացիներ (ուրիշ անունով աբեշլացիներ) և ուրումացիներ «Խաթե (խեթական) երկրի անհանդիստ/անհնազանդ զորքեր», որոնք գրավել էին Սուբարտուի (միևնույն երկրամասի) քաղաքները, առանց կռվի հպատակվում են արքային[39]:

Պատմական Ծոփքի և հարակից տարածքներում վաղ երկաթի դարի սկզբում (մ.թ.ա. XII դ.) ի հայտ է գալիս մեծ քանակությամբ նոր, տեղականից էապես տարբեր «անդրկովկասյան» տիպի խեցեղեն, նույնական նախորդ դարաշրջանի ուշ բրոնզի վերջին փուլերի ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության և մերձակա շրջանների (ներկայիս Վրաստանի և Թուրքիայի տարածքների) խեցեղենին: Սա Հայկական լեռնաշխարհի հին պատմության այն հազվադեպ դրվագներից է, երբ պատմական աղբյուրի տեղեկությունը կարելի է ուղղակիորեն համադրել հնագիտական տվյալների հետ՝ այդ փոփոխությունը բացատրվել է հիշյալ ցեղերի ներխուժմամբ[40]:

Բայց և որոշակի հակասություն կա գրավոր աղբյուրների և հնագիտական նյութի միջև՝ առաջինները ներխուժողների գոնե մի մասին բնորոշում են որպես «Խաթե երկրի» մարդիկ, այսինքն արևմտյան ծագում վերագրում, իսկ երկրորդը, առավել օբյեկտիվը, մատնանշում է նրանց հյուսիսարևելյան ծագումը: Ըստ Ա. Քոսյանի, այդ հակասությունը կարող է լուծվել, եթե ընդունենք, որ ներխուժողները եկել են լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքից, Հայասայի տարածքներից, որը մինչ այդ գտնվում էր խեթական ազդեցության գոտում և կարող էր ասորեստանցիների կողմից ընկալվել որպես «Խաթե երկիր»[41]: Հնարավոր է, որ ներկայիս Հայաստանի և/կամ հարակից տարածքներից մի զանգված անցած լիներ արևմուտք՝ Հայասա, ապա, իրենց մեջ տեղական բնակչություն ներառելով՝ հարավ:

---

[38] J. Y a k a r. Beyond the Eastern Borders of the Hittite Empire: An Archaeological Assessment.– In: „Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp". Ankara, 1992, p. 514.

[39] A. K. G r a y s o n. Assyrian Royal Inscriptions. Vol. II. Wiesbaden, 1976, № 18, 67, 93. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту (пер., ред. И. М. Дьяконова). – ВДИ, 1951, № 2, № 10, 11, 12, 13, *Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա. Երևան, 1981, էջ 16. տե՛ս և* И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория..., с. 123-124:

[40] V. S e v i n. The Early Iron Age in the Elazig Region and the Problem of the Mushkians.– „Anatolian Studies", XLI, 1991, p. 96-97. *Պ. Ա վ ե տ ի ս յ ա ն. Կենսատարածքի կազմակերպման կառուցվածքը և սոցիալ-ժողովրդագրական գործընթացները Հայաստանում Ք.ա. XXII–IX դդ. – Հայաստանի պատմական ժողովրդագրության հիմնահարցեր. Հայկական լեռնաշխարհը հայ էթնոսի բնօրրան. զեկուցումների հիմնադրույթներ. Երևան, 2004, էջ 21–22:*

[41] *Այս հարցերի շուրջը տե՛ս Ա. Ք ո ս յ ա ն. Մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը. Երևան, 1999, էջ 105–107, 162–168, 175–176:*

Մուշքերի ծագման և սկզբնական տեղայնացման վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ: Ըստ Ի. Դյակոնովի, այդ մուշքերը հայերի լեզվական նախնիներն էին՝ փաղնջահայերը, որոնք, գաղթելով Բալկաններից, սկզբնապես հիմնվել են Հայկական լեռնաշխարհի հարավարևմտյան շրջաններում[42]: Այս վարկածը չի ընդունվել մասնագետների մեծամասնության կողմից, իսկ հնագիտական նյութը, ինչպես տեսանք, մերժում է նրանց ելակետի բալկանյան տեղայնացումը: Այլ հեղինակներ մուշքերին համարել են Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից շրջանների հին բնակիչներ, որոնց անվանումը հետագայում տարածվել է փռյուգացիների վրա (կարծում են, որ սեպագիր աղբյուրներում մուշքեր են կոչվել նաև մ.թ.ա. VIII–VII դ. Փոքր Ասիայում իրենց պետությունը ստեղծած փռյուգացիները): Ասորեստանյան աղբյուրներում հիշվում է մուշքերի արքա Միտան, որի անունը, ինչպես ասվեց, նույնական է դարեր առաջ Հայասայի շրջանում ապստամբած Միտաս/Միգասին: Հնարավոր ենթադրություններից մեկն է վերջինիս մուշքական ծագումը: Սեպագիր musku/i ցեղանվան հետ նույնական է պոնտական մոսխերի ցեղանունը (հին հուն. μόσχοι «մոսքեր». սեպագրում o-ն հաղորդվել է ու-ով, ս-ն շ-ով): Այս մոսխերի հետ են կապում վրացական մեսխի ցեղանունը և Մեսխեթի երկրանունը Վրաստանի հարավ-արևմուտքում[43]:

Կաշկացիները խեթական թագավորության հյուսիսարևելյան բարբարոս հարևաններն էին (Հայասայից արևմուտք): Այդ անվանումը համեմատում են հյուսիսկովկասյան համահունչ մի ցեղանվան հետ (հայ. Գաշք, վրաց. Kasag/k-, ռուս. косог «չերքեզ»): Նույն ցեղի մյուս՝ աբեշլացիներ կոչումը համադրելի է մեկ այլ կովկասյան ցեղանվան հետ՝ հուն. Ἀψίλαι, լատ. Absilae, հայ. Ափշիլք, վրաց. Apsileti, հմմտ. աբխազ. A-apswa «աբխազ»[44]: Ուրումացիների ցեղանունը հիշեցնում է հայերի (արմեն) և արամեացիների ցեղանունները, որի հիման վրա նրանց երբեմն համապատասխան ծագում է վերագրվել:

Զնայած մասնագիտական գրականության մեջ արտահայտված կարծիքներին, ապացուցային հիմքեր չկան պնդելու, որ մ.թ.ա. XII դ. այդ ցեղանուններով կոչվող ցեղերը լեզվական առումով հայկական, արամեական, քարթվելական կամ հյուսիսկովկասյան ծագում են ունեցել՝ ցեղանունները հաճախ անցնում են մի ցեղից մյուսին: Բայց ցեղանվանական համապատասխանությունները մատնանշում են, որ այդ ցեղերի, կամ գոնե

---

[42] И. М. Дьяконов. Предыстория..., с. 224.

[43] Մուշքերի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Ա. Քոսյան. Մ.թ.ա. XII դարի..., էջ 162–166, (որտեղ մուշքերի հավանական ելակետն է համարվում Հայասայի շրջանը). մուշքերի ցեղանվան, արևմտյան կապերի և Հայկական լեռնաշխարհում թողած հետքերի վերաբերյալ՝ А. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 150-154, 167. Նրանց քարթվելական ծագման վերաբերյալ՝ օրինակ G. L. Kavtaradze. The Interrelationship between the Transcaucasian and Anatolian Populations by the Data of the Greek and Latin Literary Sources.– In: „The Thracian World at the Crossroads of Civilizations“. Bucharest , 1997, p. 353-354:

[44] Այս ցեղանունների վերաբերյալ տե՛ս И. М. Дьяконов. Предыстория..., с. 12; Н. Г. Волкова. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973, с. 19-23; И. Н. Воронов. Древняя Апсилия. Сухуми, 1998, с. 6-18. А. Е. Петросян. Նշվ. աշխ., էջ 180:

նրանց մի մասի ելակետը կարելի է փնտրել Սև ծովի հարավարևելյան ափերից ոչ հեռու՝ Պոնտոսում, Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում և մերձակայքում:

Ուրարտական կայսրության, որպես կենտրոնացված քաղաքական ամբողջության, կերտման գործում էական է եղել Խալդիի պաշտամունքի ներդրումը լեռնաշխարհի դրավյալ տարածքներում, որով Ուրարտուն տարբերվում է մնացած բոլոր հինարևելյան կայսրություններից[45]*: Խալդիի պաշտամունքն այնքան առաջնային է եղել Ուրարտուում, որ Գ.Ղափանցյանն այն անվանել է «խալդամոլություն»*[46]*: Ոչ մի հիմք չկա Խալդիին էթնիկական «ուրարտական» համարելու. նա Ուրարտուի պետական աստվածն էր, և ոչ ուրարտացիների (ուրարտախոս հանրույթի) էթնիկական աստվածը*[47]*: Ընդ որում, խուռիական դիցարաններում նա զուգահեռներ չունի: Մինչ կայսրության ստեղծումը նա պիտի լիներ մի ինչ-որ սահմանափակ համայնքի և տարածքի՝ Արդինիի մեծ աստվածը:*

Խալդի անունը, որպես դիցակիր անձնանունների բաղադրիչ, ավանդված է միջինասորեստանյան դարաշրջանից (զանգվածաբար՝ ուշասորեստանյան ժամանակներում՝ մ.թ.ա. VIII–VII դդ.): Այդ անունները կրող անձինք ուրարտացիներ չեն, անունների մեծ մասի մյուս բաղադրիչներն էլ պարզորոշ աքադական են, այսինքն՝ այդ մարդիկ ուրարտախոս չեն եղել[48]*: Դա մատնանշում է Խալդիի պաշտամունքի առկայությունը Միջագետքին մոտ գտնվող տարածքներում, թերևս հենց Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, Ուրարտուի կազմավորումից ավելի վաղ ժամանակներում:*

Հունական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում՝ Պոնտոսում, հիշում են խալդայների ցեղը (հին հուն. χαλδαῖοι *«քալդայներ»), որը համապատասխանում է հայ. Խաղտիքին: Ուրարտագիտության ռահվիրա Կ. Լեման-Հաուպտը գտնում էր, որ ուրարտացիները կոչվել են իրենց մեծ աստծու՝ Խալդիի անունով: Նա խալդայներին համարում էր ուրարտացիների ժառանգներ, որոնք տեղաշարժվել են լեռնաշխարհի այդ ծայրամասը հայերի ճնշման տակ: Խորհրդային գիտության մեջ այս տեսակետը ջախջախիչ քննադատության ենթարկվեց և փաստո-*

---

[45] И. М. Д ь я к о н о в. Жертвоприношения в Тейшебаини, с. 58. *Ն ո ւ յ ն ի*՝ К вопросу о символе Халди. – „Древний Восток", 4, Ереван, 1983, с. 190.

[46] *Գ. Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն. Ուրարտուի պատմությունը. Երևան, 1940, էջ 114 :*

[47] M. S a l v i n i. Le panthéon..., p. 85, *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Geschichte..., S. 184:

[48] *Այս անունների վերաբերյալ տե՛ս* K. L. T a l l q v i s t. Assyrian Personal Names. Helsingfors,1914, p. 83; Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту. – ВДИ, 1951, № 3, с. 244-245; C. S a p o r e t t i. Onomastica Medio-Assyria. Roma, 1970, I, p. 283. Г. Ф р а й д а н к. Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами, с. 87. *ահա որոշ անունների թարգմանություններ (ըստ Կ.Տալկվիստի)՝ «Օ Խալդի, պահպանիր եղբորը», «Խալդին տնկեց», «Խալդին ողորմաց», «Խալդին ստեղծեց», «Խալդին իմ աստվածն է», «Խալդին ինձ հետ է», «Խալդին հովանավոր է», «Օ Խալդի, ողորմա ինձ»: Մ Սալվինին միջինասորեստանյան դարաշրջանի երկու հայտնի անունները, առանց հիմնավորման, թվագրում է մ.թ.ա. XIII. դ. (*M. S a l v i n i. Le panthéon..., p. 83*), թեև նրա հղած հեղինակները՝ Սապորետին և Ֆրայդանկը ներկայացնում են դրանք առանց թվագրության:*

րեն դուրս եկավ շրջանառությունից[49]: Այս քննադատությունը ճիշտ էր միայն մասամբ՝ ուրարտացիների խալդեր կոչվելը հենվում է տեքստի սխալ մեկնաբանության վրա, և դժվար է պատկերացնել, որ հին կայսրության առաջատար ժողովուրդը կարող էր վերածվել հայերի դեմ մարտնչող և Հայաստանի արքային ռազմիկներ տվող ռազմաշունչ վայրի լեռնականների մի ցեղի: Բայց և այնպես, բերված փաստարկները չեն բացառում խալդայ-Խաղտիք ցեղանվան կապը Խալդի դիցանվան հետ[50]: Խալդի դիցանվան հետ համադրելի է և Ḫaldiriulḫi քաղաքանունը, որի հետագա ձևափոխությունն են տեսնում Հյուսիսային ծովակի Թուրքական Ջլդր անվանման մեջ[51] (Տայք նահանգի արևելքում):

«Մհերի դուռ» է կոչվել Վանա ժայռի հսկայական ժայռափոր արձանագրությունը, որի սկզբում ասվում է, որ այդ «դարպասները» նվիրվում են Խալդիին («Խալդիի դարպասները» ուրարտական ամենատարածված պաշտամունքային կառույցներն են): «Սասնա ծռերում» «Մհերի դռնից» է ժայռի մեջ մտնում և այդտեղից պիտի դուրս դա Փոքր Մհերը: Ըստ Ի. Դյակոնովի, դա անկասկած նշանակում է, որ հին Հայաստանում Խալդին նույնացվել էր Միթրա-Միհր աստծուն (որի վիպական ժառանգն է Մհերը)[52]: Միհրի մեհյանը գտնվում էր Դերջան գավառի Բագայառիճ («աստծու գյուղ») գյուղում: Այս գավառը թերևս նվիրված էր Միհրին, ինչպես հարևան Եկեղյաց և Դարանաղի գավառները Անահիտին ու Արամազդին: Դերջանը գտնվում էր պատմական Խաղտիքի հարևանությամբ (հարավ): Բագայառիճից արևելք, նույն գավառում հայտնի է Խաղտոյ առիճ գյուղը: Միհրի պաշտամունքի շրջանի Խաղտոյ առիճը, որպես Բագայառիճին զուգահեռ մի անվանում, կարող է վերադրվել Միհրի տեղական հին համապատասխանությանը: Սա միանգամայն համահունչ է Վանա ժայռի Խալդի-Մհեր համադրությանը: Այսինքն՝ Հայաստանի հյուսիսարևմուտքում ևս Միհրը կապվել է xald/t- անվանաբանական տարրի հետ: Կարելի է կարծել, որ այդտեղ ևս հնում պիտի եղած լիներ Խալդիի պաշտամունքի մի կենտրոն, որը հետագայում անցել է Միհրին:

Մանրամասն քննարկումը ցույց է տալիս, որ Խալդիի կերպարը հնագույն ներկայացուցիչն է հայկական և կովկասյան առասպելների հիմնական՝ քարից (վերա)ծնվող հերոսի՝ «կովկասյան պրոմեթևսների» (հայ. Արտավազդ, Մհեր, վրաց. Ամիրանի, աբխազ. Աբրսքիլ, կովկասյան նարթական էպոսների մեծ հերոսները՝ աբխազ. Սասրըկվա, ադըղ. Սոսրուկո, օս.

---

[49] Б. Б. П и о т р о в с к и й. Урарту, с. 326—332. Նույնի՝ Ванское царство. М., 1959, с. 117—121.

[50] Խաղտիքը հիպոթետիկ կերպով նույնացնում են ուրարտական Ḫalitu տեղանվանը, որն իբր բացառում է նրա կապը Խալդիի հետ: Բայց դիցանվան տեղական հնչողությունը կարող էր լինել *Խալտ-, և ուրարտական գրիչը կարող էր չընկալել այդ տեղանվան դիցակիր բնույթը և կապն իրենց Խալդիի հետ: Խալդայներին, հատկապես վրացական գիտության մեջ, քարթվելական ցեղ են համարում, որի համար լուրջ կռվաններ չկան (տե՛ս օրինակ, G. L. K a v t a r a d z e. նշվ. աշխ., էջ 353–354):

[51] Н. В. А р у т ю н я н. Топонимика Урарту, с. 220.

[52] И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди, с. 191—193.

Սուլան և այլն)[53]: Սրանց հնագույն մի տարբերակն է փռյուգական Ագդիստիսը[54]: Խալդիի հետ են կապում սրբազան սայլի պաշտամունքը, հայտնի նաև Փռյուգիայում, և «Խալդիի դարպասների» ճարտարապետական զուգահեռներն էլ հայտնի են Փռյուգիայից[55]:

Դերջանը, ըստ Ստրաբոնի (XI.14.5), հայերը գրավել էին մոսյունոյկներից և խալյուբներից (հին հուն. χαλύβες «քալյուբներ»). ըստ հեղինակի, այդպես են կոչվել հնում խալդայները (Ստրաբոն XII.3.19): Ընդ որում, խալյուբ ցեղանունը միարժեք չէ[56]: Ինչևէ, Միհրի պաշտամունքի շրջանը հնում պետք է գտնվեր խալուբ/խալդայների երկրում: Կարելի է ենթադրել, որ խալդայ/խաղտի ցեղանունը մականուն է, տրված այլ անվանում ունեցող մի ցեղի՝ խալյուբներին, կամ նրանց մի մասին, իրենց աստծու անունից, որպես «խալդապաշտներ»: Ըստ Ի. Դյակոնովի, հնարավոր է, որ այդ խալյուբ/խալդայները նույնական են մոսխերին[57]: Բայց կա հակասություն՝ Խալիտուն հիշվում է Մուշքինիի հետ, որպես նրանից տարբեր մի երկիր: Խնդիրը կարող է լուծվել, եթե ենթադրենք, որ Մուշքինին և Խալիտուն (եթե վերջինս իրոք կապված է խալդայների հետ) ներկայացնում են իրար մերձավոր ազգակից ցեղեր, կամ միևնույն ցեղի երկու տարբեր ճյուղեր:

---

[53] Ա. Պետրոսյան. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը..., А. Е. Петросян. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. — Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը. Երևան, 2004:

[54] Н. С. Трубецкой. Избранные труды по филологии. М., 1987, с. 346-349.

[55] Այս հարցերի շուրջը տե՛ս օրինակ P. Calmeyer. Some Remarks on Iconography – In: „Urartu: a Metallworking Center in the First Millennium B.C.E.“ Tel Aviv, 1991, p. 313-315. И. М. Дьяконов. К вопросу о символе Халди, с. 192-193. M. Salvini. Le panthéon..., p. 82.

[56] Քսենոփոնը հստակորեն տարբերակում է խալյուբներին խալդայներից: Ապա, խալյուբ ցեղանվամբ, բացի ամենամարտաշունչ ռազմիկների մի ցեղից, նա հիշում է մոսյունոյկներին հպատակված երկաթագործների մի հանրույթ (Անաբասիս IV.7.15, V.5.1): Հունական ավանդույթում սկզբնապես խալյուբներ են կոչվել երկաթագործության հիմնադիր խաթերը (В. В. Иванов. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983, с. 98), որոնք մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակում ձուլվել են խեթերին: Հետագայում այդ ցեղանունը կարող էր անցնել այլ ցեղերի: Ինչ վերաբերում է Ն.Մառի՝ խալյուբ և խաղտի-/խալդայ անվանումները միևնույն խալ- հիմքի համապատասխանաբար քարթվելական և հայկական հոդնակի ձևեր համարելուն, ապա դա կոռեկտ չէ (ցեղանվան հիմքն է խաղտ-, հմմտ. սեռ. խաղտոյ, իսկ հավաքականակերտ տի-ն չի հանդիպում ցեղանուններում, տե՛ս Ա. Պետրոսյան. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը..., էջ 266): Խալյուբների և խալդայների վերաբերյալ տե՛ս և Բ. Հարությունյան. Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի. Երևան, 2001, էջ 89–98:

[57] И. М. Дьяконов. Предыстория..., с. 218. Նույնի՝ Малая Азия и Армения около 600 г. до н.э. и походы вавилонских царей. — ВДИ, 1981, № 2, с. 58. Նույնի՝ К праистории армянского языка. — „Историко-филологический журнал", 1983, № 4, с. 171, прим. 68. Ահա այդ հարցի հիմնավորման հատվածը՝ հղված երկրորդ աշխատությունից. «Հավանաբար, նրանք (մոսխերը – Ա. Պ.) նույնական են խալյուբներին (հատկապես եթե ենթադրենք, որ մոսխերին հիշող և խալյուբներին չճանաչող Հերոդոտոսի I.28 հատվածն ընդմիջարկություն է, ինչպես կարծել են դեռևս XIX դ. ժողովուրդների այլ ցանկերում, Հերոդոտոսի մոտ հիշվում են միայն մոսխերը և ոչ խալյուբները: Ստրաբոնը, որ հիշում է ինչպես մոսխերին, այնպես էլ խալյուբներին ու խալդերին, հավանաբար, էկլեկտիկորեն օգտագործել է տարբեր աղբյուրներ)»:

Այստեղ քննարկվող պատմական դործընթացների որոշ արձագանքներ կարելի է գտնել հայոց ազգածին առասպելում (Խորենացի Ա.ժ-ժբ, Սեբեոս Ա): Հայկը, հայոց առաջին էպոնիմը, Բաբելոնից չարժվելով հյուսիս, հանգրվանում է մի լեռան ստորոտում, ապա, այդ երկրամասը թողնելով իր թոռ Կադմոսին, հաստատվում է Վանա լճի հյուսիսում: Նրա ավագ որդի Արամանյակ/Ար(ա)մենակը (ըստ Սեբեոսի առաջին գրքի՝ հայերի մյուս էպոնիմը), այդ շրջանը թողնում է իր եղբայրներ Խոռին ու Մանավազին՝ Խորխոռունիների ու Մանավազյանների էպոնիմներին և անցնելով հյուսիս, հաստատվում Այրարատում՝ Արարատյան դաշտում, որն այդ ժամանակից դառնում է Հայաստանի կենտրոնը: Մի քանի սերունդ անց, հայերի երկրորդ էպոնիմ Արամը, հաղթելով իր հակառակորդներին Հայաստանի հարավում, գրավում է Կապադովկիան և այնտեղ կուսակալ թողնում իր տոհմակից Մշակին:

Հայկի առաջին հանգրվանը, ակնհայտորեն, Նիբուր/Ջուդի լեռան շրջանն է, իսկ Կադմոսը՝ Կադմուխի երկրի էպոնիմը: Այդ հանգրվանը Նիբուր լեռան մոտ՝ խուռաուրարտական ամպրոպի աստված Թեշուբ-Թեյշեբայի պաշտամունքի շրջանում, մատնանշում է Հայկի և այդ աստծու կերպարների նույնացումը[58]*: Թեշուբն ուներ երկու որդի-ցլիկ՝* Seri *և* Ḫurri, *որոնք կարող են դիտվել որպես խուռաուրարտական լեզվախմբի երկու ճյուղերի՝ ուրարտացիների և խուռիների էպոնիմներ՝* Ḫurri-*ն նույնական է խուռիների, իսկ* Šeri-*ն՝ համադրելի ուրարտական ենթադրյալ* šuri *ցեղանվանը*[59] *(խուռերենում և ուրարտերենում կան* e/u *համապատասխանության այլ դեպքեր)*[60]*: Հայկի որդի Խոռը նույնական է սեպագիր* Ḫurri-*ին (որտեղ* ու-*ն հաղորդում է* o *հնչյունը, հմմտ. եբր.* ḥōrī, *հուն.* χοραιος*)*[61]*: Մանավազը, որի անունը երբեմն համադրվում է ուրարտական Մինուա արքայանվանը, կարող է համարվել վերջինիս իրանական ազդեցությամբ ձևափոխված մի տարբերակը*[62]*, այսինքն՝ մեկնաբանվել որպես ուրարտացիների էպոնիմ*[63]*:*

Արամանյակի՝ իր հոր երկիրը թողնելը կրտսեր եղբայրներին և տեղաշարժը Արարատյան դաշտ, չի համապատասխանում առասպելի տրամաբանությանը (նահապետի ավագ որդին պիտի ժառանգեր հոր ոստանը, ինչպես տեղի է ունենում Արամանյակի հաջորդների ժամանակ) և կարող

---

58 *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիրշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում.– ՊԲՀ, 1992, № 1, էջ 131 :*

59 *Ուրարտական արքաների կոչումներից մեկն է «*Surıli-*ի արքա», որի հիման վրա էլ վերականգնվում է այդ ցեղանունը, տե՛ս* И. М. Д ь я к о н о в. Жертвоприношения в Тейшебаини, с. 59-60. I. M. D i a k o n o f f. First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia, p. 53.

60 I. M. D i a k o n o f f. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians, p. 83.

61 *Խոռի՝ որպես խուռիների էպոնիմի վերաբերյալ տե՛ս Գ. Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն. Հին շրջան. Երևան, 1961, էջ 114–115, Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները.– ՊԲՀ, 1981, № 3, էջ 55:*

62 *Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 441:*

63 *Այս մասին մանրամասն տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 193-194.

է դիտվել որպես խուռաուրարտական ցեղերի ճնշման տակ հայերի հյուսիս տեղաշարժի մի արձագանք: Հակառակ տեղաշարժ է տեղի ունենում Արամի ժամանակ, որը, ելակետ ունենալով իր մայրաքաղաք Արմավիրը Արարատյան դաշտում, նոր երկրամասեր է գրավում Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և արևմուտքում: Արամ և Մշակ անունները համադրելի են ուրումացիների և մուշքերի ցեղանունների հետ՝ այդ կերպարները կարող են համարվել համապատասխան ցեղերի էպոնիմներ[64] *(Մշակի մուշքերի էպոնիմ լինելը հաստատվում է այն հանգամանքով, որ Խորենացին նրա անունից է բխեցնում Կապադովկիայի Մաժակ քաղաքի անունը, մինչդեռ Հովսեպոս Փլավիոսի մոտ և անտիկ ավանդույթում այն կապվում է մոսխ/մեսխերի հետ)*[65]*: Ըստ այդմ, կարելի է ենթադրել, որ այն շարժումը, որի մասին վկայում է մ.թ.ա. XII դ. հնագիտական մշակույթի փոփոխությունը Արևմտյան Հայաստանում և ուրումացիների և մուշքերի ներխուժման վերաբերյալ տեղեկությունը, իրոք սկիզբ է առել ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության և մերձակա տարածքներից:*

Այս լեգենդը Արամին և Մշակին տեղայնացնում է Կապադովկիայում, իսկ այլ տվյալներ՝ Սասունում և Մուշում: Սասունի շրջանը ուրարտական աղբյուրներում կոչվել է Ուրմե. այստեղ է տեղայնացվում, հավանաբար, նաև «Ներքին Ուրումու» երկիրը[66]*: Իսկ Մուշ տեղանունը, ըստ Ի. Դյակոնովի, կարող է կապվել մուշքերի ցեղանվան հետ*[67]*: Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ ազգածին ավանդության Արամ-Մշակ զույգը համապատասխանում է «Սասնա ծռեր» էպոսի հնագույն տարբերակի Սանասար-Մուշ զույգին՝ Սասունի և Մուշի էպոնիմներին, որտեղ Սանասարն Արամի կերպարի ժառանգն է, իսկ Մուշը և Մշակը (Մուշ-ակ) միևնույն անվան տարբերակներն են*[68]*: Վաղուց ի վեր մուշք անվանումը համադրվել է բալկանյան և արևմտափոքրասիական mus- ցեղանվան հետ*[69] *(հմմտ. Մյուսիա երկրանունը, որը հաճախ ներկայացվում է ըստ նոր հունարեն հնչման՝ Միսիա): Մուշ-Սասունի և Մյուսիայի հին առասպելներում և անվանաբանության մեջ ի հայտ են գալիս բացահայտ զուգահեռներ, ո-*

---

[64] *Այս մեկնաբանությունը տե՛ս օրինակ* Г. А. К а п а н ц я н. Хайаса — колыбель армян.— „Историко-лингвистические работы". Т. 1, Ереван, 1956, с. 147; Я. А. М а н а н д я н. Сообщения хеттских, ассирийских, урартийских и древнеармянских источников о Хайаса-Аззи.— *Հ. Մ ա ն ա ն դ յ ա ն. Երկեր. հ. Ե. Երևան, 1984, էջ* 559, *Ս. Ե ր ե մ յ ա ն. Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում.– Հայ ժողովրդի պատմություն. հ. I, Երևան, 1971, էջ 234, 237, Գ. Ս ա ր գ ս յ ա ն. Ուրարտական տերությունը և հայերը, Բ. Ա ռ ա ք ե լ յ ա ն, Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն, Գ. Ս ա ր գ ս յ ա ն. Նշվ. աշխ., էջ* 59: А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ* 150: *Նախորդ հեղինակները Արամի կողմից Կապադովկիան նվաճելը համարում էին հայերի՝ Կապադովկիայում նախնական հանդրվան ունենալու առասպելականացած արձագանք, հմմտ. Կապադովկիայի հունարեն «առաջին Արմենիա» կոչումը: Բայց վերջինս հռոմեական պրովինցիայի անվանում է, ստեղծված մ.թ. IV դ., և այդ մոտեցումը չունի ոչ մի իրական հիմք և գալիս է միայն հայերի արևմտյան ծագման ավանդական վարկածից:*

[65] *Այս հարցի շուրջը տե՛ս և* G. L. K a v t a r a d z e. *Նշվ. աշխ., էջ:*

[66] Н. В. А р у т ю н я н. Топонимика Урарту. Ереван, 1985, с. 212.

[67] И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория..., с. 223, прим. 87.

[68] А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ* 151:

[69] И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория..., с. 222 (*ըստ Ա. Գյոտցեի և Պ. Կրեչմերի*):

րոնք հաստատում են, որ այդ երկրամասերի հին բնակչության մեջ եղել է նույնական՝ լեզվական առումով բալկանյան մի տարր[70]:

Ստրաբոնի բերած լեգենդի համաձայն, արմենների (հայերի) նախնին էր թեսալացի արգոնավորդ Արմենոսը, որը Յասոնի հետ Կոլխիդա է նավում: Նրա ուղեկիցները սկզբնապես հաստատվում են Ակիլիսենեում՝ Եկեղիքում և շրջակայքում, որտեղից տարածվում են այլ շրջաններում, մինչև Ադիաբենե՝ Ասորեստան (Ստրաբոն XI.4.8, XI.14.12, տե՛ս և Տրոգոս Պոմպեոսի աշխատության Հուստինոսի համառոտագրությունը՝ XLII.2.3):

Հայկի, Արամի ու Մշակի և Արմենոսի ավանդությունները հայոց ազգածագումը ներկայացնող առանձնահատուկ՝ առասպելական աղբյուրներ են, որոնց նպատակից դուրս է եղել այլ էթնիկական խմբերի մասին ճշգրիտ տեղեկություններ պահպանելը: Բայց և այնպես, եղած նյութը հնարավորություն է տալիս որոշ եզրահանգումների: Եթե ճիշտ է ուրումացիների և հայերի օտարալեզու արմեն ցեղանվան կապը, ապա, ելնելով Ստրաբոնի լեգենդից, ուրումացիների նախնական տեղայնացումը կարելի է փնտրել Երզնկայի շրջանում, այսինքն՝ խեթական աղբյուրների Հայասայում:

Ուշագրավ է տարաբնույթ աղբյուրներում ուրարտական Մինուային համադրելի անունների ի հայտ գալը: Արգոնավորդները, ինչպես ասվեց, կոչվել են մինյուացիներ (իրենց նախահոր՝ Օրքոմենոսի արքա Μινύας-ի անունով): Մինյուասը, մյուս կողմից, մի երկիր էր Հայկական լեռնաշխարհի հարավում (Ասորեստանի հյուսիսում), ջրհեղեղի Նիբուր/Ջուդի լեռան մոտ, այսինքն՝ պատմական Ուրուատրիում: Մինյուասի հետ համահունչ անունով Մանավազը Հայկի հետ այդ լեռան շրջանից գալիս է Հարք՝ որտեղ նրա անվան հետ է կապվում Մանազկերտ քաղաքը: Ուրարտական Մինուա արքան (մ.թ.ա. 810–786) գրավում է Դիաուխի երկիրը, որը ներառում էր խեթական դարաշրջանի Հայասայի և հունական աղբյուրների Կոլխիդայի որոշ տարածքներ: Ըստ այդմ, Մինյուաս-Մանավազն իրոք կարող է համարվել ուրարտական էպոնիմ, որին հունական ավանդույթը բալկանյան ծագում է վերագրել: Եվ արդյո՞ք մինյուացի արգոնավորդների արշավանքը Կոլխիդա Մինուայի և նրա որդի Արգիշթիի կողմից այդ երկրամասի նվաճման առասպելական արձագանքը չէ[71]:

Այս քննության հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ Ուրարտուի իշխող վերնախավը եղել է հնդեվրոպական ծագման: Խեթական կայսրության կործանման դարաշրջանում (մ.թ.ա. շուրջ 1200 թ.) մի քանի ցեղ, ներխուժելով Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային և հյուսիսարևմտյան շրջաններից, դրավել են լեռնաշխարհի հարավային և արևմտյան տարածքները (Մուշ, Ծոփք, Աղձնիք, Կորդուք), իսկ Թիգլաթպալասարը նրանցից շատերին վերաբնակեցրել է նաև հարևան շրջաններում: Այդ ցեղերից մեկը, մի քանիսը, կամ բոլորը եղել են հնդեվրոպական ծագման՝ լեզվական առումով թերևս ազգակից բալկանյան ցեղերին: Նոր եկած ռազմաշունչ այդ տարրը, ինչպես և հնդեվրոպական ցեղերի մյուս հայտնի գաղթերի դեպքում, իշխող դիրք է գրավել տեղի հին բնակչության նկատ-

[70] А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 150-158, 163-168:

[71] Նույն տեղում, էջ 194-195:

մամբ: Այդ եկվորներից սերված արքայատոհմով առաջնորդվող մի զանգված, ելած Արդինի քաղաքի շրջանից, մ.թ.ա. IX դ. վերջին իր իշխանությունը տարածում է ողջ Հայկական լեռնաշխարհի վրա[72]:

Հավանական է, որ այդ արքայատոհմը և նրա շրջապատը ծագեին մուշքերից, կամ լինեին մուշքերին ազգակից մի հանրույթ, այն ցեղի գաղթականությունը, որը հետագայի հին հունական աղբյուրներում կոչվել է խալդայներ: Արդեն Արդինիում և Կումենուում, հնարավոր է, որ նրանք կորցրել են իրենց լեզուն, բայց, ինչպես հաճախ նման դեպքերում, պահպանել դինաստիական անունները: Նրանց և տեղաբնիկների ուրարտերենի կրողների հարաբերությունը կարող է պատկերացվել այնպես, ինչպես եղել է արիացիների և խուռիների հարաբերությունը Միտաննիում, սկանդինավցի-վարյագների և սլավոնների կամ թյուրք-բուլղարների և սլավոնների հարաբերությունը Հին Ռուսիայում և Բուլղարիայում:

Այս վարկածը որոշ չափով վերադարձ է դեպի Կ. Լեման-Հաուպտի և Պ. Կրեչմերի դրույթները, դրանց մի նորացված տարբերակը[73]: Ուրարտուի արքայատոհմը և վերնախավը ծագեցնելով մ.թ.ա. XII դ. նվաճողներից հատկապես մուշքերից, մենք ելնում ենք ոչ միայն վերջիններիս բալկանյան կապերից, այլև այն հանգամանքից, որ պատմության ընթացքում ամենուրեք սովորաբար գերիշխող դիրքեր են գրավում վերջին դարաշրջանի նվաճողները:

Դա չի նշանակում, որ այդ ցեղերը հայտնվել են Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և մերձակայքում հենց մ.թ.ա. XII դ.: Նախ, Թիգլաթպալասարի նշած հիսուն տարին միայն մոտավոր թիվ է: Նրանց առաջին, թերևս ոչ այդքան մեծաքանակ ներխուժումները կարող էին տեղի ունեցած լինել շատ ավելի վաղ: Որպես պատմական զուգահեռ նշենք իրանական և թյուրքական ցեղերի ներխուժումները Հայկական լեռնաշխարհ տարբեր դարաշրջաններում: Արամու, գուցե և Մինուա անունների առաջին զուգահեռները Հայկական լեռնաշխարհի մերձակայքում ի հայտ են գալիս արդեն մ.թ.ա երրորդ հազարամյակի վերջից[74]: Ուրումացիների և աբեշլացիների ցեղանունների հետ համադրելի Urumum և Apišal ցեղատեղանունները միջագետքյան աղբյուրներում ավանդված են խորը հնութ-

---

[72] Այս վարկածի վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. «Արևելյան մուշկերի»..., А. Е. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 53, 102, 196; Ն ո ւ յ ն ի՝ Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը..., էջ 266-269, Ն ո ւ յ ն ի՝ Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди, с. 52-54:

[73] Ըստ Լեման-Հաուպտի, ուրարտացիները (Ուրարտուի իշխող տարրը) հնդեվրոպական մի ցեղ էին, ծագումով Արևմտյան Փոքր Ասիայից՝ Լյուկիայից և մերձակայքից, և կապված էին նաև Բալկանների՝ Հունաստանի հետ, որոշակի ընդհանրություններ ունենալով նաև հին կրետեական և էտրուսկյան մշակույթներում: Գալով արևմուտքից, նրանք տիրել էին Հայկական լեռնաշխարհի հին բնակչությանը (К. Л е м а н н - Г а у п т. Вступительная лекция по истории и культуре халдов.— „Труды Тбилисского государственного университета", VI, 1936): Ըստ Կրեչմերի՝ Ուրարտուի արքայատոհմը փռյուգական ծագում ուներ, որն ընդունվել է նաև այլոց կողմից (տե՛ս Б. Б. П и о т р о в с к и й. Урарту, с. 47-48), տե՛ս և H. R. H a l l. The Ancient History of the Near East. London 1920 (first published in 1913), p. 458, № 1.

[74] А. Г. К и ф и ш и н. Географические воззрения древних шумеров при патеси Гудеа (2162—2137 гг.).— „Палестинский сборник", 13 (76), с. 65-66.

յունից. Հնարավոր է, որ այդ ցեղերի որոշ հատվածներ Միջագետք և հարակից տարածքներ անցած լինեին շատ ավելի վաղուց[75]: Խուռաուրարտական առասպելներում էլ ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական մի շատ հին, բալկանյան կապեր ունեցող շերտ՝ այդպիսին են թվում, օրինակ, ամպրոպի աստված Թեշուբ-Թեյշեբայի և նրա հակառակորդի անունները[76]:

Որտեղի՞ց և ե՞րբ կարող էր Հայկական լեռնաշխարհում հայտնվել բալկանյան տարրը: Ըստ ավանդության, արգոնավորդների ճանապարհորդությունը Հունաստանից Կոլխիդա կատարվել է Տրոյայի պատերազմին նախորդող սերնդի հերոսների կողմից՝ մ.թ.ա. XIII դ., իսկ բալկանյան տիպի անունները Հայասայի շրջանից ավանդված են ավելի վաղ մ.թ.ա. XV–XIV դդ.: Մյուս կողմից, ըստ Թ. Գամկրելիձեի և Վ. Իվանովի, արգոնավորդների առասպելը կարող է դիտվել որպես մի հիշողություն հույների և բալկանյան ժողովուրդների՝ Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից տարածքներում ունեցած հին հայրենիքի[77]: Հիշենք, որ Մակեդոնիայի ու Փռյուգիայի լեգենդար արքաների անուններն էլ կրկնում են բաղում դարեր առաջ ավանդված հայասական պատմական անունները, ինչը հնարավոր է բացատրել հնդեվրոպական դարաշրջանից շատ ավելի ուշ՝ մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից հետո մարդկանց՝ Հայասայից դեպի արևմուտք տեղաշարժով:

Մնում է ավելացնել, որ այս վարկածով նոր, ավելի հավանական մեկնաբանություններ կարող են ստանալ մի շարք պատմական փաստեր՝ Ուրարտուի անկումը, Ուրարտու-Հայաստան անցումը (որպես արքայատոհմի անկում և վերնախավի փոփոխություն կայսրության ներքին էթնիկական հակասությունների հետևանքով), հունական աղբյուրներում արմեններին մշտապես փռյուգական-բալկանյան ծագում վերագրելը (որպես ուրարտական վերնախավի փռյուգական կապերի արձագանք), հունա-ուրարտական և հայ-հնաբալկանյան մի շարք բառային, անվանաբանական զուգահեռներ և այլն:

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ УРАРТСКОЙ ЭЛИТЫ

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

Урартское государство, его религия, письменность и другие показатели были созданы, вероятно, малочисленной элитой (П. Зимански). Название Урарту

[75] *Ուրումումը հիշվում է Նարամ-Սուենի դեմ ապստամբության մասին էպիկական մի տեքստում (տե՛ս* G. A. B u r t o n. The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad. New Haven, 1929, p. 140-141*), իսկ Ապիշալը Հին Միջագետքում հայտնի մի երկիր է. սրանց և ուրումացիների ու աբեշլացիների կապի վերաբերյալ տե՛ս* I. J. G e l b. Inscriptions from Alishar and Vicinity.– „Researches in Anatolia". V. 6, Chicago, 1935, p. 6.

[76] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը...:*

[77] Т. В. Г а м к р е л и д з е и В. В. И в а н о в. *Նշվ. աշխ., էջ* 908:

восходит к древним Уруатри, Уратри, локализованным в области горы Нибур/Джуди на крайнем юге Армянского нагорья. Культовые центры двух первых богов государства были расположены в тех же районах, вне пределов государства. Специфический трехчастный пантеон Урарту структурно сопоставим с индоевропейскими трехфункциональными пантеонами (А. Петросян). Имена урартских царей не этимологизируются по-урартски. Два из них – Минуа и Аргишти имеют очевидные балканские параллели (Μινύας, Ἀργηστής/Ἀργεστής), остальные также этимологизируются на базе балканской и индоевропейской ономастики (П. Кречмер, Р. Эйслер, Г. Джаукян, А. Петросян). В XII в. до н.э. племя мушков в союзе с двумя другими племенами захватили западные и южные области нагорья. Мушки, т.е. мосхи греческих источников, были, видимо, идентичны халдайцам (И. Дьяконов), этноним которых сопоставим с именем Халди, верховного бога Урарту. Выдвигается гипотеза, что именно они стали правящей элитой урартоязычного юга нагорья. В IX в. до н.э. эти южане сумели объединить все нагорье под властью своей династии.

THE PROBLEM OF THE ETHNIC ORIGINS OF THE URARTIAN ELITE

ARMEN PETROSYAN

Summary

The Urartian state, its religion, writing and other markers were created, probably, by a small elite (P. Zimansky). The name Urartu is derived from ancient Uruatri, Uratri, located in the area of Mt. Nibur/Cudi to the extreme south of the Armenian Highland. The cult centres of the two main gods of the state were located in the same regions, outside the Urartian limits. The Urartian pantheon structurally is comparable with the Indo-European tripartite panthea (A.Petrosyan). The names of the Urartian kings are not of Urartian origin. Two of them – Minua and Argisti – have obvious Balkanic parallels (Μινυας, Ἀργηστης/Ἀργεστης), others may also be etymologized on the basis of Balkanic and Indo-European onomastics (P. Kretschmer, R. Eisler, G. Djahukian, A. Petrosyan). In the 12th century B.C. the Mushkians, in alliance with two other tribes, occupied the western and southern areas of the Highland. The Mushkians, i.e. the Moschoi of the Greek sources, were, probably, identical with the Chaldaioi (I. Diakonoff), whose ethnonym is comparable with the name of the supreme god of Urartu Haldi. A hypothesis is put forward: those newcomers became the ruling elite of the Urartian-speaking south of the Highland. In the 9th century B.C. these southerners managed to consolidate the whole Highland under the reign of their native dynasty.

Aramazd, pashtamunk', kerpar, naxatiper, by Armen Petrosyan (Erevan, 2006)

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայկական լեռնաշխարհի հին պատմությունը կարող է ներկայացվել որպես մի շարք դարաշրջանների հաջորդականություն, ըստ տարածաշրջանում գերակայող կամ տեղում ձևավորված կարևոր պետական միավորների: Արդեն մ.թ.ա. վեցերորդ հազարամյակից Հայկական լեռնաշխարհում ի հայտ են գալիս միջագետքյան մշակույթի հնագիտական վկայություններ, իսկ երրորդ հազարամյակից՝ նաև գրավոր աղբյուրներ կան Միջագետքի պետությունների և լեռնաշխարհի առնչությունների վերաբերյալ: Սկսած մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակից լեռնաշխարհում կարևոր դիրքեր են գրավում խեթական պետությունը, Միտաննին, բուն լեռնաշխարհի պետական կազմավորումները՝ Հայասան, Ալզին, Իսուվան, ապա՝ Ասորեստանը և Ուրարտուն: Վերջինիս հաջորդն է Հայաստանը, որի մինչքրիստոնեական պատմությունը կարող է ստորաբաժանվել հետուրարտական, Աքեմենյան, Սելևկյան, Արտաշիսյան և Արշակունյան դարաշրջանների: Սկսած Աքեմենյան դարաշրջանից Հայաստանում ուժեղ են եղել իրանական, իսկ Սելևկյանից հետո՝ հունական ազդեցությունները:

Այդ ընթացքում տեղի են ունեցել սոցիալ-տնտեսական զարգացումներ, էթնիկական տեղաշարժեր, քաղաքական և մշակութային մեծ փոփոխություններ: Ըստ այդմ, զարգացել և ձևափոխվել են լեռնաշխարհի բնակիչների կրոնական և առասպելաբանական պատկերացումները, ներդրվել են նոր կրոնա-առասպելաբանական համակարգեր:

Արդեն ուրարտական դարաշրջանից երկրի մշակույթի և կրոնական պատկերացումների ձևավորման մեջ էական է եղել իշխող վերնախավի քաղաքական դերը: Ուրարտուն հինարևելյան միակ երկիրն էր, որը նվաճված շրջաններում ներդնում էր իր գերագույն աստծու պաշտամունքը: Ուրարտուի պետական կրոնը, ինչպես և այդ թագավորության բազում այլ հաստատություններ, նշանակալի չափով ձևավորվել էր երկու ականավոր արքաների՝ Իշպուինիի և Մինուայի գործունեության հետևանքով և, այդպիսով, որոշակի քաղաքական և աստվածաբանական մտքի նպատակասլաց գործունեության արդյունք էր[1]:

Հայ նախաքրիստոնեական աստվածների անունները, ինչպես և կրոնական բազում տերմիններ, հիմնականում իրանական են: Թեև Հայկական լեռնաշխարհում իրանական գերիշխանությունը սկսվում է Աքեմենյան դարաշրջանից, բայց այդ դիցանունները և տերմինները ծագում են միջինիրանական՝ պարթևական և ոչ աքեմենյան նախատիպերից, որը վկայում է այն մասին, որ նախաքրիստոնեական հայ կրոնի իրանական տարրը, ինչպես և, ի միջի այլոց, հայ մշակույթի

---

[1] Salvini 1987, 405. Salvini 1989, 83, 85. Salvini 1995, 39. Ս.Հմայակյան 1994, 18-22. Ս.Հմայակյան 1998, 72-77:

հիմնական իրանական շերտը, գալիս է հետաքեմենյան՝ պարթևական շրջանից (հնարավոր է, որ որոշ անուններ ու տերմիններ փոխառվել են արդեն աքեմենյանների օրոք, բայց հետո ձևափոխվել են պարթևական դարաշրջանում): Հելլենիզմի դարաշրջանում, Հայաստանում, ինչպես և այլուր, տեղական աստվածները համադրվել են հունականներին և սկսվել են կոչվել նաև հունական անուններով:

Իրանական աստվածների պաշտամունքների ներդրումը, նրանց հետագա համադրությունը (սինկրետիզմ) հունականների հետ պետք է որ մեծապես պայմանավորված լիներ Հայաստանի՝ իրանական պետության կազմում գործող և իրանամետ, ապա՝ հելլենասեր իշխանավորների գործունեությամբ:

Հիմքեր կան կարծելու, որ հելլենիզմի դարաշրջանում եղել է մեկ այլ մեծ կրոնական բարեփոխում՝ հայ նախաքրիստոնեական դիցարանը որը պիտի պետական կարգավիճակի հասներ Արտաշես Ա-ի՝ Մեծ Հայքի կենտրոնացված հզոր պետության ստեղծողի օրոք, որպես հունա-արևելյան սինկրետիկ իրողություն, որոշակիորեն կանոնակարգվել է Տիգրան Մեծի կողմից[2]:

Քրիստոնեության ընդունումը, որը նույնպես տեղի ունեցավ «վերևից», դարձավ հայոց պատմության շրջադարձային հանգրվանը: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե քրիստոնեությունը վերացրեց հին կրոնական պատկերացումները: Սակայն ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ, Վ.Ի. Աբաևի բառերով, քրիստոնեական կրոնական հեղափոխությունը, շատ առումներով, եղել է միայն «տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջում»[3]: Քրիստոնեական անունների տակ ամենուրեք, այդ թվում և Հայաստանում, իրենց գոյությունն էին շարունակում հին աստվածները (օրինակ, Հովհաննես Մկրտիչը ձեռք է բերում արևի աստծու սիմվոլիկան, Եղիա մարգարեն, հատկապես արևելաքրիստոնեական աշխարհում՝ շարունակում է հեթանոսական ամպրոպի աստծու կերպարը և այլն): Եվ եթե քրիստոնեությունն իր հզոր կազմակերպությամբ և դարավոր տիրապետությամբ, նույնիսկ զարգացած ու հզոր պետությունների պայմաններում, իր բազմաթիվ դրսևորումներով եղավ միայն տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջում, ապա ի՞նչ կարելի է ասել շատ ավելի արխաիկ դարաշրջանների և հեղհեղուկ պետական կազմավորումների ժամանակ տեղի ունեցող կրոնական փոփոխությունների մասին:

Նույն տրամաբանությամբ, կարող ենք ասել, որ իրանական և հունական ազդեցության բերած փոփոխությունները նույնպես պետք է լինեին հիմնականում անվանաբանական և տերմինաբանական: Փոխվել են դիցանուններն ու պաշտամունքային տերմինները, որոնցից շատերը դարձել են իրանական, բայց կերպարներն ու

---

[2] Ա.Պետրոսյան 2006:
[3] Абаев 1972, 322.

պաշտամունքները մնացել են հինը, կամ գոնե պահպանել շատ հին հատկանիշներ: Հին Հայաստանի կրոնը, ինչպես և ողջ մշակույթը բազմաշերտ էր, և ուշադիր քննությունը հնարավորություն է տալիս և՛ քրիստոնեական և՛ նախաքրիստոնեական՝ հիմնականում իրանական անունների տակ հայտնաբերել նախորդ դարաշրջանների պաշտամունքները:

Պետք է նշել համապատասխանեցման չորս հիմնական մակարդակներ, որոնք ծնավորել են հին դիցաբանական կերպարների և պաշտամունքների տեղափոխությունը նորերի վրա (ասենք, հեթանոսությունից քրիստոնեություն անցման ժամանակ): Դրանք են՝ 1. գործառույթի, կամ, բարդ կերպարների դեպքում, գործառույթների գոնե մի մասի համադրելիությունը կամ համապատասխանեցումը, 2. պաշտամունքի տեղի համապատասխանությունը, այսինքն՝ որևէ վայրում հին պաշտամունքի վերանվանումը նորով կամ նոր պաշտամունքի ներդրումը հնի վրա, 3. տոնի օրվա գոնե մոտավոր համընկումը կամ համապատասխանեցումը և 4. անունների համահնչյունությունը[4]:

Ասվածը չի հավակնում բնութագրել նոր առասպելական անունների ու կերպարների փոխառման և հների ծնափոխման ու պահպանման բոլոր մեխանիզմները: Փոխառված անունով աստվածը երբեմն հանդես է գալիս որպես յուրային աստծու կամ հերոսի հակառակորդ[5]. Նոր կրոնների անցնելիս հին անուններով աստվածներն անցնում են ավելի ցածր՝ վիպական (էպիկական) հերոսների մակարդակ, երբեմն իրենք էլ ձեռք բերելով հակառակորդի, բացասական աշխարհի ներկայացուցչի գծեր[6]:

Հայոց նախաքրիստոնեական պետական դիցարանի աստվածների գլխավոր տաճարների մեծ մասը կենտրոնացած էին

---

[4] Ահա մեկական օրինակ այդ կետերի վերաբերյալ. 1. եղիան անձրև է գուշակում-առաջացնում (Գ Թագավորաց 18.43-46), որը պայմանավորել է նրա համադրությունն ամպրոպի անձրևաբեր աստծուն, 2. ամենուրեք մայր դիցուհիների պաշտամունքի տեղերում նրան փոխարինել է Աստվածածինը, 3. Հովհաննես Մկրտչի ծննդյան օրը՝ ամառային արևադարձը, նրան արևային աստվածության հետ համադրելու պատճառ է դարձել, 4. սլավոնական Վելես / Վոլոս աստվածն՝ ընտանի կենդանիների հովանավորն անվան նմանության պատճառով նույնացվել քրիստոնեական սուրբ Վլասիին (տես օրինակ МНМ 1, 227, 506, 553, МНМ 2, 114):

[5] Այսպես, սեմական մեծ աստված Բելը վերածվել է հայոց նախնի Հայկի հակառակորդի, Բաալշամինը, Բարշամ անունով՝ Արամի և Վահագնի հակառակորդի:

[6] էպոսի Մեծ և Փոքր Միհրների անունը հանգում է Միհր դիցանվանը, ազգածին ավանդության հիմնական հերոսները՝ Հայկը, Արամն ու Արա Գեղեցիկը հնագույն աստվածների վիպականացած կերպարներն են (Петросян 2002): Գիսանեն՝ Վահագն աստծու վիպական հաջորդն ու նրա ժառանգները պայքարում են քրիստոնեության հաստատման դեմ (Ս.Հարությունյան 2000, 121 հտն.):

Բարձր Հայք նահանգի երեք հարևան՝ Դարանաղի, Եկեղյաց և Դերջան գավառներում: Դրանք էին՝ Արամազդի և Բարշամինի տաճարները Դարանաղյաց Անի ավանում և Թորդան գյուղում, Անահիտի և Նանեի տաճարները Եկեղյաց Երէզ (սեռ. հոլ. Երիզա, հետագայում՝ Երզնկա, Էրզինջան) և Թիլ ավաններում և Միհրի տաճարը Դերջանի Բագայառիճ գյուղում: Մեծ Հայքի արևմտյան պաշտամունքային կենտրոններից սրանցից համեմատաբար հեռու էր միայն Վահագնի, Անահիտի և Աստղիկի միասնական տաճարական համալիրը Տարոնում: Ինչ վերաբերում է համապետական նշանակության պաշտամունքի արևելյան կենտրոններին՝ (Բագարան, Բագավան, Արտաշատ) դրանք թերևս մասամբ ծագում են Արարատյան դաշտի հին, տեղական պաշտամունքներից, մասամբ էլ երկրորդային են, մայրաքաղաքի՝ Արարատյան դաշտում գտնվելու արդյունք:

Ի՞նչը կարող էր պայմանավորել Մեծ Հայքի պետական պաշտամունքի կենտրոնների տեղայնացումը երկրի հեռավոր մի ծայրամասում, հեռու երկրի կենտրոնական նահանգ Այրարատից և լեռնաշխարհի նախորդ դարաշրջանի հզոր պետության՝ Վանի թագավորության կրոնական կենտրոններից: Բարձր Հայքի հիշյալ շրջանները մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից գտնվում էին խեթական աղբյուրներում Հայասա (Ḫayaša, Խայասա), իր արևմտյան մասի անունով երբեմն նաև Ացցի (Azzi) կոչվող թագավորության կազմում, որը Հայկական լեռնաշխարհի առավել նշանակալի պետական կազմավորումն էր այդ դարաշրջանում (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.): Ըստ խեթական աղբյուրների տեղեկությունների, Հայասա-Ացցին ընդգրկել է հիմնականում հետագա Փոքր Հայքի և Մեծ Հայքի հյուսիս-արևմտյան, կամ Մեծ և Փոքր Հայքերի միջև եղած տարածքները՝ Եփրատի վերին հոսանքների շրջանը (ավելի ճշգրիտ՝ այդ շրջանները գտնվել են Azzi-ի տարածքում, իսկ երկրի արևելյան սահմանները հնարավոր չէ պարզել): Հայասայի հետ է կապվում, ըստ իրազեկ մասնագետների մեծ մասի, *հայ* ցեղանունը[7]: Հայասա-հայ կապի համար, ի թիվս այլոց, կա երեք ուժեղ փաստարկ.

1. Հայասա և հայ անվանումների համադրելիությունը.

---

[7] Այդ վարկածն առաջինն արտահայտել է Ն.Մարտիրոսյանը (1924), ապա, հիմնականում անկախաբար, Կ.Ռոթը, Գ.Ղափանցյանը, Պ.Կրեչմերը, Ա.Խաչատրյանըս և այլք, և մանրամասն հիմնավորվել Գ.Ղափանցյանի մենագրության մեջ (Капанцян 1948 = 1956, 5-265): Վարկածի տարբեր ձևակերպումների վերաբերյալ տես Պիոտրովսկի 1945, 25-26. Меликишвили 1954, 417-418. Манандян 1984, 557-562 (առաջին հրատարակությունը՝ 1956-ին). Երեմյան 1958. Երեմյան 1971, 189-194. Георгиев 1958:171. Бэнэцяну 1961, 104-117. Джаукян 1964. Ջահուկյան 1987, 322 հտն. Джаукян 1988. Иванов 1983, 30-33. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 913. Սարգսյան 1988, 51-52, Մովսիսյան 2000, 47: Նշանավոր մասնագետներից այդ տեսակետը չէր ընդունում միայն Ի.Դյակոնովը, տես օրինակ Дьяконов 1968, 209-214:

2. հունական ավանդության համաձայն, այստեղ՝ Ակիլիսենեում (Եկեղյաց գավառը հարակից շրջաններով) է սկզբնապես հաստատվել հայոց էպոնիմ Արմենոսը (Ստրաբոն XI.4.8, 14.12. Յուստինոս XLII.2 և այլն)[8].

3. Հայկական նախաքրիստոնեական աստվածների մեծ մասի (Արամազդ, Անահիտ, Միհր, Նանե, Բարշամին) պաշտամունքները կենտրոնացված են նույն՝ Ակիլիսենեի շրջանում, Բարձր Հայքի երեք հարևան՝ Դարանաղի, Եկեղյաց և Դերջան գավառներում: Այս տարածաշրջանը կարևորագույն կրոնական կենտրոն մնաց նաև քրիստոնեության առաջին էտապում՝ այն դարձվեց Լուսավորչի տոհմի տիրույթը:

Ըստ Ստրաբոնի բերած լեգենդի, հայերի նախնի Արմենոսը արգոնավորդների արշավանքի մասնակիցներից էր: Նրա ուղեկիցները՝ հայերի նախնիները սկզբնապես հաստատվել են «Ակիլիսենեում և Սիսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիաբենե» (Ստրաբոն XI.4.8, 14.12): Այսինքն, Ակիլիսենեն է եղել հայոց սկզբնական օրրանը, որտեղից նրանք տարածվել են Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում: Ակիլիսենեն, որ անվանաբանորեն համապատասխանում է Բարձր Հայքի Եկեղյաց գավառին, հնում ավելի մեծ է եղել և ընդգրկել է նաև շրջակա գավառների տարածքները[9] (որտեղ կենտրոնացած էին Մեծ Հայքի կրոնական կենտրոնները):

Խոսելով հայոց հետագա պատմության մասին, հեղինակը նշում է, որ Օրոնտես (= Երվանդ) արքայից հետո, այսինքն՝ մ.թ.ա. II դարի սկզբին, երկիրը երկու թագավորությունների բաժանվեց Անտիոքոս Մեծի զորավարներ Արտաշեսի և Զարիադրեսի միջև (XI.14.15): Նրանք, արքաներ դառնալով, մեկը Այրարատում, մյուսը Ծոփքում, ընդարձակում են իրենց տիրույթները, գրավելով, ի թիվս այլոց, Կարինը և Դերջանը խալյուբներից ու մոսյունոյկներից, իսկ Ակիլիսենեն՝ կատաոնացիներից (XI.14.5):

Այսպիսով, ըստ Ստրաբոնի, Ակիլիսենեն հայոց օրրանն էր, բայց հենց ինքն էլ գրում է, որ հայերն Ակիլիսենեն հետագայում գրավել են կատաոնացիներից մ.թ.ա. երկրորդ դարասկզբին: Այն միացվել է սկզբում Ծոփքի հայոց թագավորությանը (հեղինակը հիշում է, որ Ակիլիսենեն սկզբնապես ենթակա է եղել Ծոփքին՝ XI.14.12), իսկ մեկ դար անց՝ Տիգրան Մեծի օրոք, Մեծ Հայքին (XI.4.5, 12, 15): Ստացվում է, որ այս տարածքները Արմենոսից հետո անցել են կատաոնացիներին, իսկ հետո՝ վերամիավորվել հայոց պետություններին[10] (Կատաոնիան Արևելյան Կապադովկիան էր, ներկայիս Մալաթիայի շրջանը և մերձակայքը, տես ստորև, II.1):

---

[8] Այս առթիվ տես Ադոնց 1972, 316 հտն.:

[9] Адонц 1908, 54. Բ.Հարությունյան 2001, 105-106:

[10] Տիրացյան 1964, 10-12. տես և Բ.Հարությունյան 2003, 151:

Այսպիսով, ըստ Ստրաբոնի, մինչև Տիգրան Մեծը այդ տարածք-ները նույնիսկ մեծ Հայքի կազմում չեն եղել: Սա ցույց է տալիս Տիգրան Մեծի դարաշրջանի վճռորոշ դերը Մեծ Հայքի պետական դիցարանի ձևավորման գործում: Ապա այն, որ այդ տարածքները սրբազան դեր ունեին հայոց պատկերացումներում: Ելնելով կրոնական փոփոխությունների ժամանակ հին դիցաբանական կերպարների՝ իրենց պաշտամունքի վայրերում վերանվանված ձևով պահպանվելու դրույթից, կարելի է կարծել, որ Բարձր Հայքի հայոց նախաքրիստոնեական աստվածների կերպարները և համակարգը հանգում են, ի վերջո, տեղի հին աստվածներին[11]:

Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անի-Կամախը՝ խեթական դարաշրջանի Կումմախան, հավանաբար, դուրս է եղել Հայասայից, կամ նրա մեջ է ընդգրկվել միայն որոշ դարաշրջաններում՝ այն խեթական կայսրության և Հայասայի միջև անմիջական շփումների վայրն էր և դարպաս դեպի Հայասայի տարածք[12]: Բայց Կամախի Արամազդի պաշտամունքն անբաժանելի է Բարձր Հայքի հարևան՝ Եկեղյաց և Դերջան գավառների պաշտամունքներից, որոնց հետ այն մեկ ամբողջություն է կազմում և հնում ևս պետք է որ մեկ միասնական կրոնական-մշակութային համալիրի մեջ լիներ:

ԳԼՈՒԽ I

1. ԱՐԱՄԱԶԴԸ ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ԿԵՆՏՐՈՆԸ

Արամազդը, որը հելլենիստական սինկրետիզմի դարաշրջանում նույնացվել էր Զևսին, Ագաթանգեղոսի մոտ (§ 785) կոչվում է «Զևս դիցն Արամազդ»: Նրա մշտական մակդիրներն են *մեծ* և *արի* (§§ 53, 68, 127): Տրդատ արքան նրան ոգեկոչում է որպես «զմեծն և զարին Արամազդ, զարարիչն երկնի և երկրի» (§ 68) և ակնկալում «լիութիւն պարարտութեան յարոյն Արամազդայ» (§ 127): Նա բոլոր աստված-ների հայրն էր (§ 785): Ըստ Ագաթանգեղոսի, Անահիտը ևս Արամազդի դուստրն էր (§ 53), բայց «Հայսմավուրքում» Անահիտը համարվում է նրա կինը. Արամազդի և Անահիտի միացյալ տոները պետք է որ տեղի ունենային Ամանորին՝ Նոր տարուն և հաջորդ օրերին[13] (տես և ստորև, IV.2.1):

Արամազդը, ի թիվս այլոց, Զևսի նման ամպրոպային հատկա-նիշներ է ունեցել՝ ըստ Խորենացու (Բ.ձզ), Նունեն Մցխեթում «կործանեաց ամպրոպային պատկերն Արամազդայ», որին երկրպա-գում էին քաղաքի բնակիչները գետի մյուս ափի իրենց տների

---

[11] Այս հարցերի շուրջը տես Петросян 2002, 138 сл., Ա.Պետրոսյան 2004:
[12] Քոսյան 2002, 237:
[13] Հայսմավուրք 1834, 72:

կտուրների վրայից: Սա վրացական Արմազի աստվածն է, որը նույնացվել է Արամազդին[14]:

Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնն էր Բարձր Հայքի Դարանաղի գավառի Անի ամրոցը: Հռիփսիմյանց կույսերի պատմության մեջ Պաշատ կամ Պաղատ լեռան վրա հիշվում է «տուն Արամազդայ և Աստղկան, մեհեանք երկու»: Սա ցույց է տալիս, որ Արամազդի պաշտամունքի վայրեր եղել են նաև այլուրեք, բայց, դրանք, իրենց կարևորությամբ անհամեմատելի են Դարանաղյաց Անիի հետ:

Անի ամրոցում է եղել հին նաև հայոց արքաների գերեզմանոցը (Ագաթանգեղոս § 785. Փավստոս Գ.ժա, Դ.իդ. Խորենացի Գ.ժ, իե): Ըստ այդմ, Արամազդը, աստվածների նահապետն ու թերևս արքան, առնչվել է արքայատոհմի, ապա և անդրաշխարհի հետ:

Խորենացին, շեշտելու համար Տիգրան Երվանդյանի եզակիությունը և առավելությունը մյուս Տիգրաններից, որպես շատերի մեջ առաջինը լինելու օրինակ, գրում է. «Ոչ Արամազդ ոք, այլ ի կամեցողսն լսին լինել Արամազդ չորից ևս այլոց անուանեցելոց ոմանց Արամազդ. յորոց մի է և Կունդ ոմն Արամազդ» (Ա.լա): Այսինքն՝ եղած Արամազդներից առավել նշանակալին է Կունդ Արամազդը: Խորենացու այս արտահայտության մեջ Արամազդների թիվը սովորաբար ընկալվում է որպես չորս, բայց մեկնաբանվել է և որպես հինգ. այսինքն՝ Կունդ Արամազդն առավել է մյուս չորսից[15]: Արամազդի *Կունդ* մակդիրը կքննարկվի ստորև (IV.1), իսկ ինչ վերաբերում է չորս Արամազդներին, ապա այն համահունչ է հատկապես հնդեվրոպական ավանդույթներում ամպրոպի աստծու և «չորս» թվականի կապին[16]:

Ագաթանգեղոսը պատմում է, թե ինչպես Գրիգոր Լուսավորիչն իր ուղեկիցներով գնաց հասավ Անի ամրոցը, հայոց արքաների

---

[14] Արմազին, հատկապես վրացագիտության մեջ, միարժեքորեն չէ, որ նույնացվում է հայոց Զևս-Արամազդին: Արմազիի ծագման և ֆունկցիաների վերաբերյալ այլևայլ կարծիքներ տես ՀԱՆԲ Ա, 268. Болтунова 1949. Kavtaradze 2001, 43, n. 7, նոր գրականությամբ:

[15] ՀԱՆԲ Ա, 268:

[16] Այսպես, ամպրոպի աստվածը կապվում է շաբաթվա չորրորդ օրվա հետ հնդկական, սլավոնական, բալթիկ և գերմանական ավանդույթներում: Նա ինքը անդամ է մի չորրորդության՝ լիտվական որոշ տեքստերի համաձայն Պերկունասն ուղղակի «չորս» է: Նա ունի երեք եղբայր (ինքը չորրորդն է), կամ՝ չորս եղբայր (այստեղ, ինչպես և ենթադրյալ հինգ Արամազդների դեպքում, գործում է 1+4 մոդելը): Տարբեր ավանդույթներում այս չորրորդությունը կապեր է դրսևորում աշխարհի չորս կողմերի հետ: Ամպրոպի աստվածները կապված են չորսի հետ նաև մի շարք ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում, որը ցույց է տալիս այս երևույթի տիպաբանական բնույթն ու հնությունը: Եղած տվյալները հիմք են տալիս կարծելու, որ այս դեպքերում ներկայացվում են ոչ թե մի քանի կերպարներ, այլ նույն առասպելաբանական էակի տարբեր հիպոստասիսները, կապված աշխարհի առասպելաբանական մոդելի հետ: Այս խնդրի վերաբերյալ տես Иванов, Топоров 1974, 24-30:

գերեզմանների թագավորաբնակ կայանը, որտեղ «կործանեցին զբագինն Ձևս դիցն Արամազդայ, հօրն անուանեալ դիցն ամենայնի» (§ 785): Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանության մեջ Արամազդը միշտ Ձևս է, բայց այս հատվածում Արամազդի բագինը վերագրվում է Կրոնոսին՝ հորը Ձևսի «ամենադից» (παντοδαίμονος)[17], որին, թերևս որպես Տարտարոս-անդրաշխարհի նետված աստվածների հոր, ավելի պատշաճ է թվացել համապատասխանեցնել Արամազդի՝ աստված-ների հոր, արքայական գերեզմանների մոտ գտնվող մեհյանը. նորահայտ հունարեն տարբերակում նորից Ձևս է[18]: Այսինքն՝ հունական թարգմանությունները շեշտում են Արամազդի՝ մեկ՝ աստվածների հոր, մեկ՝ գերագույն աստծու բնույթը, ինչն ակնարկում է, որ այս աստծու կերպարում իրար են միահյուսվել այդ երկու գործառությունները:

Ստորև՝ համառոտ տեղեկություններ Դարանաղյաց Անիի վերաբերյալ[19]: Կարծում են, որ մ.թ.ա. IV-I դարերում, մինչև Մեծ Հայքին միավորվելը, այն Փոքր Հայքի (հիմնականում Եփրատից արևմուտք) կենտրոնն էր: XI-XII դարերից Անի ամրոցը չի հիշատակվում՝ հիշվում է Կամախը, որը կոչվել է նաև Անի-Կամախ, մայրաքաղաք Անիից տարբերելու համար: Կամախ ձևը հայկական աղբյուրներում առաջին անգամ ի հայտ է գալիս 680 թ.՝ տիեզե-րական ժողովի մասնակիցների մեջ հիշվում է «Դարանաղիի կամ Կամախի» եպիսկոպոսը[20]: Ժամանակակից Կամախը գտնվում է Եփրատի ձախ ափին, հին Անի ամրոցի ավերակների մոտ, Երզնկա քաղաքից 42-44 կմ հարավ-արևմուտք, սև գույնի լեռան վրա: XIX դարի երկրորդ կեսի տվյալներով, այստեղ՝

> *…հայերը ունեն չորս եկեղեցի՝ երկուսը շեն, երկուսը ավեր: Նշանավոր է Կամախի մոտ գտնվող ստորերկրյա անցքը Եփրատի տակով: Այդ անցքը միացնում երկու ստորերկրյա թաղեր, որոնք տարածվում են Եփրատի այս և այն կողմը: Առաջինը ներկայացնում է զորանոցներ՝ ննջարաններով, դահլիճներով, սրահներով, որոնք տաշած են միապաղաղ ժայռի մեջ: Այդ պալատներից հիշյալ ստորերկրյա անցքը տանում է դեպի մյուս կողմը ժայռի մեջ փորված եկեղեցին[21]:*

Մեկ այլ, XX դարասկզբի աղբյուրի համաձայն, Անիում՝

---

[17] Langlois 1867, § 32.
[18] Բարթիկյան, Տեր-Ղևոնդյան 1966, §110:
[19] ՀՀՇՏԲ 2, 913. Երեմյան 1963, 35-36, Բ.Հարությունյան 2001, 62:
[20] Адонц 1908, 53, 364.
[21] Տեր-Հակոբյան 1883, 185-186:

Կան չորս քարաշեն՝ բայց լքված եկեղեցիներ, և շատ մզկիթներ, երկուքը մինարեով. մզկիթներեն ոմանք կանխավ եկեղեցի եղած կքվին: Ամրոցի հյուսիսային կողմը լերան մեջ փորված է խոր ճամբա մը, բոլորապտույտ և երկու կանգուն լայնությամբ աստիճաններով, տեղ տեղ կան բնական և արվեստական լուսամուտներ, և այս սանդխավոր ճամբուն ծայրը կբարձրանա գեղեցիկ աշտարակ մը, կեսը նույն լեռնեն և կեսը որձաքար վեմոք շինված… կան նաև այս քարուղվույն մեջ մանր քարանձավներ… Ամրոցի արևմտյան կողմն ալ կա բարձր լեռ մը, միապաղաղ երեսներով, կը տեսնվի իբրև տաշված և ողորկված, և մեջը փորված կան շատ մը կամարաձև դժվարելանելի քարայրներ… [Հայոց թաղում հայերը] ունին մեկ եղեղեցի շեն, նվիրված Ս. Աստվածածնի և երկու հատ ևս ավերակ: Իսկ քարալերին ստորոտը Եփրատա ափի մոտ կա ուրիշ հոյակապ Ս. Հրեշտակապետք անվամբ կաթողիկեով եկեղեցի մը, որո կեսը կոփված է ժայռի մեջ և կեսը քարով և կրով շինված[22]*:*

Ըստ ժամանակակից տվյալների, Կամախում ուրարտական ժայռափոր սրբավայր կա: Դա և ավելի ուշ հայկական ժայռափոր շինությունները թերևս կարող են համարվել շարունակությունը տեղի հին ավանդույթի[23]:

2. ՍԵՊԱԳԻՐ KUM- (= KOM-) ՏԱՐՐՈՎ ԿՈՉՎՈՂ ՔԱՂԱՔՆԵՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔՆԵՐԸ

Կամախ անվանումը շատ հին է՝ այն նույնացնում են մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից խեթական աղբյուրներում հիշվող Kummaḫa քաղաքի հետ: Այս նույնացումը ներկայումս մասնագիտական գրականության մեջ չի վիճարկվում[24]: Հաշվի առնելով որևէ վայրում կենտրոնացած պաշտամունքի՝ դարերի ընթացքում անվանափոխվելու, բայց հին հատկանիշները պահպանելու հատկությունը, կարելի է ենթադրել, որ Արամազդը ժառանգել էր Կումմախայի հին աստծու կամ աստվածների հատկանիշները:

Խեթական տեքստերում հիշվում են Կումմախայի ամպրոպի աստվածը (գաղափարագիր ^{D}U) և Կումմախայի Պիրվա աստվածն իր ḫekur սրբավայրով (համապատասխանաբար KUB XXXVIII.12 և KUB LV.1)[25]: Սրանցից առաջինը ներառված է եղել Խեթական տերության

[22] Էփրիկյան 1902-5, 184-185:
[23] Քոսյան 2002, 238-239:
[24] Քոսյան 2002, 225-226, հարցի պատմությամբ:
[25] Քոսյան 2002, 233-234:

պետական պաշտամունքի համակարգում[26], որը մատնանշում է Կումմախայի կարևոր կրոնական կենտրոն լինելու հանգամանքը:

Խեթական արձանագրություններում ᴰU գաղափարագրով նշանակվող աստծուն, որին մենք ներկայացնում ենք մեզանում առավել ընդունված «ամպրոպի աստված» ձևով, կոչում են նաև «փոթորկի աստված»: Այդ գաղափարագիրն ուղղակի նշանակում է «տասներորդ աստված» և պատկանում է աստվածներին թվային համապատասխանություններով ներկայացնող բաբելոնյան շարքին, որն անցել էր նաև մյուս սեպագիր լեզուներին: Ըստ հին բաբելոնյան պատկերացումների, կատարյալ թիվն էր 60-ը, որը տրված էր երկնքի աստված Անուին. գլխավոր աստված Մարդուկը նշվում էր 50-ով և մյուսները՝ իջնող կարգով: Այսպես, լուսնի աստված Սինը ներկայացվում էր 30, մայր դիցուհի Իշտարը՝ 15 թվականներով և այլն: Սեպագրում ամպրոպի և փոթորկի աստծու մյուս, առավել հին գաղափարագիր նշանն է ᴰIŠKUR (կամ ᴰIM), որը շումերական փոթորկի աստծու անունն է (նշանակում է «քամու աստված») և նույնպես հանդիպում է խեթական աղբյուրներում:

Խեթական ᴰU-ն հանդես է գալիս ամենատարբեր երկրների, քաղաքների ու երևույթների առնչությամբ: Այդ բոլոր աստվածները թերևս ունեցել են ընդհանուր հատկանիշներ, կապված, գոնե մասամբ, ամպրոպի և փոթորկի հետ, բայց, ակնհայտորեն, նաև նշանակալիորեն տարբերվել են իրարից[27]: Օրինակ, Խաթիի (Խեթական տերության) և Հայասայի բազում քաղաքների «ամպրոպի աստվածներից» զատ հիշվում են «Խաթիի ամպրոպի աստվածը», «Հայասայի ամպրոպի աստվածը». հայտնի են և «անդրաշխարհի», «կայծակի», «որոտի», «անձրևի» և շատ այլ ամպրոպի աստվածներ: Երբեմն ᴰU-ին հաջորդում է դիցանվան վերջավորությունը, որով պարզ է դառնում նրա անունը՝ օրինակ, ᴰU-ub, այսինքն՝ Թեշուբ. այսպես ավանդված են տարբեր քաղաքների աստվածներ, ապա «ամպերի Թեշուբը», «բանակի Թեշուբը» և այլն: Թեև այսպիսով, գոնե ուշ խեթական շրջանում, ᴰU-ն հաճախ հենց Թեշուբն է, բայց դա միարժեք չէ (օրինակ, կարծիք կա, որ խեթական տեքստերի ᴰU-ն կարող է ներկայացվել որպես ուղղակի «աստված»)[28]:

Հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու առասպելն իր բացառիկ կարևորության պատճառով, Վ.Իվանովի և Վ.Տոպորովի կողմից կոչվել է «հիմնական առասպել»[29]: Այդ աստծու անունը ձևավորվել է *per(k^w)u- արմատի ածանցյալներով, որոնք լավագույնս պահպանվել

[26] Քոսյան 2002, 239:

[27] Խեթական ավանդույթում ᴰU-ի վերաբերյալ տես Deighton 1982, 48 ff. է. Լարոշն այս գաղափարագիրը մեկնաբանում էր որպես «ժամանակի, փոթորկի և ամպրոպի աստված», տես Laroche 1947, 108:

[28] Deighton 1982, 109-110.

[29] Иванов, Топоров 1974.

են սլավոնական և բալթյան լեզուներում հմմտ. ռուս. Перунъ, լիտվ. Perkunas «ամպրոպի աստված» և այլն: Աստծու կերպարը կապվում է լեռան, ժայռի, ապա և կաղնու հետ, որոնք հնդեվրոպական մայր լեզվում կոչվում են համահունչ արմատներով:

Պիրվա դիցանունն, ավանդված Pirua-, Perua-, Berua- գրություններով, հիշատակվում է արդեն տարածաշրջանի ամենահին՝ Քյուլթեփե-Կանեսի ասուրական արձանագրություններում[30] (մ.թ.ա երկրորդ հազարամյակի սկիզբ): Պիրվան ռազմի աստված էր, որի ամենաաչքի ընկնող հատկանիշն էր կապը ձիու հետ՝ նա պատկերվել է որպես հեծյալ: Նրա պաշտամունքը կենտրոնացած էր Փոքր Ասիայի արևելքում՝ հատկապես Կապադովկիայում. նա սովորաբար հիշվում է որպես խեթական հին մայրաքաղաք Կանեսի (Կեսարիայի շրջանում) առաջին՝ գլխավոր աստված: Հետքաքրքիր է, որ Պիրվան, թեև արական աստված, նույնացվել է մայր դիցուհի Իշտար-Շավուշկայի հեծյալ տարբերակին[31]:

Ձիու պաշտմունքը, ձիավոր աստվածներն ու ձիու հետ կապված առասպելները շատ բնորոշ են հին հնդեվրոպական մշակույթներին (ձիու առկայությունը երբեմն համարվել է այդ մշակույթների տարբերակիչ մի տարրը): Որոշ տվյալների համաձայն, հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածը կարող էր պատկերացվել որպես մի հեծյալ վիշապամարտիկ: Խեթական բազում արձանագրություններից հայտնի է ḫekur Pirwa կոչվող «Պիրվա աստծու ժայռային սրբարանը» (հիշվում են մի շարք աստվածների ḫekur-ներ, բայց այդ տերմինը հիմնականում կապվում է Պիրվայի հետ): Պիրվայի և ժայռի կապը հիշեցնում է *Peru-no- նախաձևով վերականգնվող հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու առնչությունը լեռան, քարի և ժայռի հետ (հմմտ. խեթ. peruna «ժայռ»): Ըստ Վ.Իվանովի՝ ներկայումս լայնորեն ընդունված կարծիքի, Պիրվան սլավոնական ամպրոպի աստված Պերունի անատոլիական զուգահեռն է՝ *perwo- նախաձևից. բարդության մեջ այն հանդես է գալիս որպես *Peru(n)ta-, որը հանգում է հնդեվրոպական *perwn̥t- նախաձևին[32]: Նկատենք, որ

---

30 Տես օրինակ Янковская 1968, 146, 180, 190.

31 Պիրվայի վերաբերյալ տես Otten 1953. МНМ 2, 313. Այստեղ քննվող հարցերի առնչությամբ՝ նաև Goetze 1953, 264-265. Պիրվայի և ձիու հետ կապված անատոլիական այլ աստվածությունների մասին՝ Haas 1994, 412 ff., հարցի գրականությամբ:

32 Pirwa / Perwa դիցանվան, նրան նույնական և ածանցյալ անձնանունների և հատկապես Peru(n)taḫsu ձևի վերաբերյալ տես Goetze 1954, 356. Laroche 1966, 146, 288, 300 sq. Պիրվայի այս ստուգաբանությունը տես Иванов 1958, 110. МНМ 2, 313. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 546, 615. Николаев, Страхов 1987, 160. Гиндин, Цымбурскиú 1996, 254-255: Ըստ Յ.Պուհվելի, ḫekur-ը միջնորդավորված փոխառություն է շումեր. E.KUR-ից, բառացի՝ «տուն-լեռ» (շումերական մեծ աստված Էնլիլի տաճարի անվանումն է), տես HED s.v.

Պիրվայի ժայռափոր ḫekur-ները հիշեցնում են Կամախի ժայռափոր պաշտամունքային կառույցները:

Հնդեվրոպական շատ լեզուներում ամպրոպի աստծու անունը փոխարինվել է այլ ձևերով, հմմտ. հնդ. Ինդրա, հուն. Զևս, սկանդի-նավ. Թոր և այլն: Անատոլիական լեզուներում նա կոչվում էր հնդեվրոպական *terH- «հաղթել, անցնել» արմատի ածանցյալներով՝ Tarḫunt(a)s, Tarḫunzas, Tarḫunnas և այլն (ընդ որում, չի բացառվում, որ խեթական ձևը փոխառված է լուվիականից)[33]: Ըստ Վ.Ն.Տոպորովի, Tarḫunt-ը կարող էր սկզբնապես Պիրվայի մի մակդիրը լինել, որը հետագայում երկրորդ պլան է մղել Պիրվային ու դարձել ինքնուրույն դիցանուն[34]: Խեթական աղբյուրները պարզորոշ տարբերակում են Պիրվային DU ամպրոպի աստծուց: Բայց իր պաշտամունքի հնագույն տարածքներում՝ Փոքր Ասիայի արևելքում, որտեղ Պիրվան պահպանել էր ամենաբարձր կարգավիճակը, նա կարող էր պահպանած լինել նաև իր հին ամպրոպային գործառույթը:

Արդեն Գ.Ղափանցյանը Կումմախա ձևը համադրել է խուռաուրարտական և ուշ խեթական ամպրոպի աստված Թեշուբի (ուրարտ. Թեյշեբա) պաշտամունքի կենտրոնների համահունչ անվանումների հետ[35]: Դրանք էին Կումմե / Կումենու (Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Կորդվաց Արարատ՝ ներկայումս Ջուդի դաղ լեռան շրջանում) և Կումմաննի / Կումմիննի / Կումմանա (Կապադովկիայում) քաղաքները, հայտնի խեթական, խուռիական, ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներից:

Կումմին որպես ամպրոպի աստծու պաշտամունքի նշանավոր կենտրոն, հայտնի է արդեն հինբաբելոնյան (մ.թ.ա երկրորդ հազարամյակի սկիզբ) ժամանակներից: Kummeni-ն հանդես է գալիս որպես Թեշուբի մակդիր, Մարիից գտնված խուռիական մի տեքստում հիշվում է Կումմիի Թեշուբը (Tešubām Kummenien)[36], իսկ աքադերեն մի համաձայնագրում՝ «Կումմիի տեր ամպրոպի աստվածը» (DIŠKUR bel kummim): Հետագայում բազմաթիվ խուռիական և խեթական տեքստերում հիշվում է Կումմի / Կումմիայի տեր կամ արքա Թեշուբը, հաճախ գրված գաղափարագրով: Ասորեստանի արքա Ադադ-ներարի II-ը մ.թ.ա. 895 թվականին զոհ է մատուցում Կումմեի Ադադին (ասորեստանյան ամպրոպի աստծու անունն է): Մ.թ.ա. IX դարի վերջին, «Միհերի դռան» ուրարտական արձանագրության աստվածների ցանկում հիշվում է Կումենուի ամպրոպի աստվածը,

---

ḫekur: Ի միջի այլոց էնլիլը՝ ջրհեղեղ առաջացնող աստվածը որոշակիորեն համադրելի է ամպրոպի անձրևաբեր աստծուն (Leick 1991, 46):

[33] Այս դիցանվան վերաբերյալ նոր տվյալներ տես Watkins 1999, 12-14:

[34] Топоров 1977, 54. Топоров 1985, 125, примеч. 58.

[35] Капанцян 1956, 50.

[36] GLH, 164. տես և Хачикян 1976, 253. Diakonoff 1981, 84. Salvini 1998, 113:

այսինքն՝ Թեյշեբան[37]: Կումմեն, իր բնակիչներով (^{al}kumaya) վերջին անգամ հիշվում է մ.թ.ա. VII դարավերջին[38]:

Կումմաննիի աստվածների շարքում հիշվում են Կումմաննիի ^{D}U աստվածը (այսինքն՝ Թեշուբը), Կումմաննիի Խեբատը (նրա կինը)[39]: Հայտնի է և «Կումմիի տիրուհին» (allani Kummeniwe)՝ պետք է կարծել, Թեշուբի կինը[40]: Այսպիսով, Կումմիի և Կումմաննիի Թեշուբի պաշտամունքն անբաժանելի է եղել իր կնոջ պաշտամունքից:

Kumme- բաղադրիչը, նույնպես հինբաբելոնյան դարաշրջանից, ի հայտ է գալիս անձնանուններում՝ Kummen-ewri, Kummen-adal, Ari-Kumme, Paiš-Kumme, Ašti-Kumme (թերևս որպես Թեշուբի փոխարինող)[41].

Անտիկ դարաշրջանում Կումմաննին հիշվում է որպես կատաոնյան կամ կապադովկյան Կոմանա[42], որի հետ են նույնացվում նաև Ուրարտուի արքա Արգիշթի I-ի խորխոռյան արձանագրության Qamana և Ասորեստանի Սարգոն արքայի տարեգրության Kammanu տեղանունները[43] (մ.թ.ա. VIII դ.):

Խեթ. Kummaḫa-ն հնչմամբ (բայց ոչ տեղայնացմամբ) բացահայտորեն նույնական է ուրարտ. Qumaḫa երկրանվանը: Վերջինս հետագա Կոմմագենեն է, Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում: Կոմմագենեն, այսպիսով, հնում նույնպես պետք է առնչվեր Թեշուբի պաշտամունքին: Հելլենիստական դարաշրջանում այդ երկրի մեծ աստվածն էր Զևս-Օրոմասդեսը, որը նույնական պիտի լիներ հայոց Անի-Կամախի Արամազդին (տես ստորև, IV.1.ե):

Ուրարտերենում կրկնակի բաղաձայնները պարզեցվում են՝ Kumm-ը դարձել է Qum-. ուրարտ. q-ն համապատասխանում է հայ. կ-ին[44]: Սա ցույց է տալիս, որ քննարկվող տեղանունների Kum- արմատի իրական հնչյունն է եղել *կոմ-*՝ սեպագրում o-ն սովորաբար հաղորդվում է ու-ով:

Կարելի է կարծել, որ Kumme/u-ն ավելի հին ձև է, քան Kummanni / Kumminni և Kummaḫa / Qumaḫa երկրորդային ածանցներով ձևերը: Կումմե / Կումենուի աստծու ուրարտական Թեյշեբա անվանաձևն էլ կարող է ավելի հին լինել, քան խուռիական Թեշուբը[45] (Կումմաննիի

---

[37] КУКН 38.

[38] Կումմիի և Կումենուի վերաբերյալ տարբեր կարծիքներ տես ТУ, 119-122. Նրանց աստվածների հիշատակությունների մասին՝ Schwemer 2001, 216, 301, 456 ff.

[39] Goetze 1940, 6, n. 22. GLH, 164. Zinger 1996, 34.

[40] GLH, 164.

[41] Капанцян 1956, 50. Schwemer 2001, 458.

[42] Goetze 1940, 5f. Del Monte, Tischler 1978, 221.

[43] ТУ, s.v.v.

[44] Ջահուկյան 1987, 430:

[45] Дьяконов 1961, 372.

աստվածը): Արխաիկ պիտի լինի նաև Թեյշեբայի կնոջ Բաբա անունը, իսկ Թեշուբի կնոջ Խեբատ անունը, հայտնի արևմտյան խուռիների մեջ, փոխառված է (տես ստորև, I.3):

Խուռիներն իրենց պատմության արշալույսին շարժվել են հյուսիսից հարավ և արևելքից արևմուտք: Ասվածը հիմք է տալիս կարծելու, որ Կորդվաց լեռների Կումմե / Կումենուն Թեշուբ-Թեյշեբայի ավելի հին կենտրոն է, քան կապադովկյան Կումմաննին[46]: Կումմախա-Կամախը նույնպես ավելի հին կարող էր լինել, քան նույնանուն Կումախա-Կոմմագենեն: Կարելի է ենթադրել, որ Կումմաննի և Կումախա-Կոմմագենե տեղանունները, ինչպես և այդ քաղաքների պաշտամունքները, ծագում են, համապատասխանաբար, Կումմիից և Կումմախայից:

3. ԹԵՇՈՒԲԻ ԱՆՈՒՆԸ ԵՎ ԿԵՐՊԱՐԸ

Այս դիցանունն ավանդված է մի շարք՝ սեպագիր, հիերոգլիֆային և այբբենական գրություններով՝ սեպագիր Tešub, Tešuba, Teššub, Teššab, Tiššub, Tešup, հիերոգլիֆային Tisupi, Tesuba, այբբենական Tšb, Ṯṯb և այլն, առաջին անգամ՝ մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջից (Ուրի III դինաստիայի դարաշրջան)՝ Tešub-šelaḫ անձնանվան մեջ: Քիչ անց, արդեն հինբաբելոնյան դարաշրջանից հյուսիսային Միջագետքի և Սիրիայի անուններում ի հայտ են գալիս Թեշուբ տարրով բազմաթիվ անուններ, ինչպես Teššup-euri («տեր»), Teššub-adal («ուժեղ») և այլն[47]: Խուռիական աստվածների շարքում Թեշուբն առաջին անգամ հիշվում է թերևս Ուրկեշի արքա Տիշ-ադալի (Ուր III դարաշրջան) մի արձանագրության անեծքի բանաձևում, որտեղ ^{D}NIN-na-gàr^{ki}, ^{D}UTU-ga-an և ^{D}IŠKUR աստվածները կարող են նույնացվել խուռիական մայր դիցուհի Իշտար-Շավուշկայի, արևի աստված Շիմիգայի և Թեշուբի հետ[48]:

Թեշուբի մշտական մակդիրներն են euri «տեր», աքադ. belu «տեր» և šarri «արքա»[49]: Կարծում են, որ նա դարձել է խուռիական դիցարանների գերագույն աստված մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի առաջին կեսից. այդ ժամանակներից նրա անունն սկսում է ավելի ու ավելի հաճախ հանդիպել, իսկ մ.թ.ա. XV-XIV դարերում դառնում խուռիական անձնանուններում ամենատարածված դիցանունը[50]:

Թեշուբը Սիրիայում նույնացվել է Բաալի, Փոքր Ասիայում՝ Տարխունտի, Եգիպտոսում՝ Սեթի հետ: Պաշտամունքի հիմնական

---

[46] Տես Вильхельм 1992, 88.
[47] GLH, 263-264. տես և Gelb 1944, 111, 115. Вильхельм 1992, 88-89. վերջին տվյալները՝ Schwemer 2001, 444 f.
[48] Schwemer 2001, 445.
[49] GLH, 263.
[50] Г. Вильхельм 1992, 88.

կենտրոններն են եղել, բացի Կումմեից ու Կումմանիից, Հալեպը, Խացցի (անտիկ աղբյուրների Կասիոս) լեռը Սիրիայում և Մանուցիյա քաղաքը Կիցցուվատնայում[51]: Սովորաբար համարվել է խուռիական ծագման աստված, և Թեշուբ տարրով դիցակիր անունները դիտվել են որպես տեղի բնակչության մեջ խուռիական ներկայության ցուցիչներ:

Բայց այդ անունը ցայժմ խուռիական ընդունված ստուգաբանություն չունի[52]: Ժամանակին Ի.Գելբը կարծիք է հայտնել, որ Թեշուբի անունը կարող էր փոխառված լինել տեղի ինչ-որ մի մինչխուռիական լեզվից[53]: Մի շարք նկատառումներ ակնարկում են Թեշուբի անվան և կերպարի փոխառյալ բնույթը:

Ըստ Է.Լարոշի, խուռիների նախնական սոցիալական կազմակերպությանը խորթ է եղել «արքա» գաղափարը, իսկ Թեշուբ-Խեբատ թագավոր-թագուհի աստվածային զույգը թերևս օտար գաղափարախոսության ներդրում է խուռիական իրականության մեջ, փոխառված արևմտյան, խեթական տիպի մի հասարակությունից, կամ ավելի ընդհանուր ասած, անատոլիականից (Կումարբիի ցիկլի առասպելներում, որոնք ծագումով, հավանաբար, ոչ անատոլիական են, այլ պատկեր է երևում աստվածների ու նրանց կանանց միջև): Նույնը վերաբերում է և Թեշուբի եղբայր Թաշմիշուին և Թեշուբի ու Խեբատի հետ խուռիական միակ պաշտամունքային եռյակը կազմող Շարրումային (նրանց որդուն)[54]: Այս տեսակետը վիճարկվում է: Վերջին տվյալների համաձայն, խուռերեն endan կոչումը նշանակում է «արքա», բայց հնարավոր է, այդ բառն ինքը նույնպես փոխառված է մի այլ լեզվից (առաջարկվող բոլոր ստուգաբանություններն էլ վիճելի են)[55]:

Թեշուբի առասպելներն ավանդված են խեթերեն, և ոչ խուռերեն: Թեշուբի հակառակորդներից Ուլլիկումմիի անունը համադրելի է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու հակառակորդի անվանը (*wel-, տես ստորև), իսկ Արծաթ աստվածության գաղափարագրին հաջորդող վերջավորությունները ցույց են տալիս, որ այն պետք է որ ծագեր հնդեվրոպական «արծաթ» տերմինից (*Harg'ent-, խեթ. *ḫargant-)[56].

Սիրիայում՝ խուռիների տարածման հիմնական շրջաններից մեկում, Թեշուբը, ինչպես ասվեց, նույնացվել արևմտասեմական

---

[51] GLH, 264.

[52] Թեշուբ անվան ստուգաբանության վերաբերյալ տես Schwemer 2001, 444-445, Anm. 3698: Եղած փորձերից հիշարժան է նրա համադրությունը խուռ. teššа/iḫi (teža/iγə) «ավագանի», ապա և ուրարտ. teš- «հասունանալ» բառերին: Սա միայն մտահայտեցողական մեկնաբանություն է, իսկ անվան վերջին -ub տարրը թողնվում է առանց մեկնաբանության, ինչը խոցելի է դարձնում ողջ ստուգաբանությունը:

[53] Gelb 1944, 30, 55, n. 50, 106-107.

[54] Laroche 1976, 96-98.

[55] Ivanov 1999.

[56] Hoffner 1988, 163.

Բաալին: Թեշուբ-Բաալը հաճախ պատկերվել է ձեռքերին երկսայր կացին և սիմվոլիկ կայծակներ բռնած[57], մազերի երկար հյուսով՝ ծամով, երկու լեռան վրա կանգնած[58] (երկսայր կացինը կամ մուրճը թերևս նաև մյուս հին մերձավորարևելյան ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է)[59]: Հենց ձեռքին կացին ունենալու պատճառով Թեշուբի ուրարտական զուգահեռ Թեյշեբային է վերագրվում Կարմիր բլուրից գտնված մի արձանիկ[60]:

Թեշուբի կերպարը, կարելի է ասել, շատ կողմերով նույնական է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծուն: Գերմանական, բալթիկ և սլավոնական ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է մուրճ-կայծակը, որն ուղղակիորեն համեմատելի է անատոլիական ամպրոպի աստծու ռազմական կացնի և հնդկական Ինդրայի զենքի՝ vajra-ի հետ[61] (սա ակնարկում է հնդեվրոպական աստծու արեալային կապերը): Հնդեվրոպական աստվածն իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով հարվածում է լեռանը և հաղթում օձ-հրեշին[62], ինչպես Թեշուբը հաղթում է որպես անընդհատ աճող լեռ պատկերացվող Ուլլիկումմիին:

Մյուս կողմից, Թեշուբ-Թեյշեբան կերպարով և անունով համապատասխանում է հունական Թեսևսին (Θησεύς. հունարենում սեպագիր š-ով հաղորդվող հնչյունները կարող են ներկայացվել որպես s, իսկ ուրարտական սեպագրում b-ով հաղորդվել են նաև v-ն և w-ն): Թեսևսը ևս առնչվում է կացնի պաշտամունքի հետ՝ երկսայր կացինը կոչվում էր նախահունական λαβρύς տերմինով, իսկ Թեսևսի ամենակարևոր սխրագործությունը՝ կռիվը Մինոտավրոսի դեմ տեղի է ունենում Կրետեում, λαβρύς արմատով կոչվող Լաբիրինթոսում[63]:

Թեշուբի կնոջ անունն ավանդված է Ḫebat, Ḫibat, Ḫepet, Ḫeba, Ḫiba, Ḫipatu, Ḫapatu և այլ նման ձևերով: Որպես Hippa և Hipta այն հանդիպում է հունական օրֆիկ հիմներում և փոքրասիական Մեոնիայի (Լյուդիայի մի մասն է) երկու հունարեն արձանագրու-թյուններում[64]: Այդ անվան ծագումն ակնհայտորեն խուռիական չէ[65], և

---

[57] Տես օրինակ, Diakonoff 1981, 87, Герни 1987, 121. Klengel 1967, Taf. 33.

[58] Dijkstra 1991, 138-140, fig. I.1-3, II.1, 3, III.1,3.

[59] Дьяконов 1990, 142.

[60] Пиотровский 1944, 277, 279. Ս.Հմայակյան 1990, 42 և աղյուսակ 14:

[61] Watkins 1995, 429-430. մուրճ-կացնի՝ որպես հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածների զենքի վերաբերյալ տես և Иванов, Топоров 1974, 93-96. МНМ 2, 304, 306, 519. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 715: Մի հիմնում (Ռիգվեդա I.32.5) Ինդրայի հակառակորդ հրեշը համեմատվում է կացնահարված ճյուղերի հետ:

[62] Иванов, Топоров 1974, 5. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 615.

[63] Լաբրյուսի՝ որպես ամպրոպային Ձևսի զենքի և Լաբիրինթոսի առնչության վերաբերյալ տես Лосев 1957, 114 сл. հմմտ. Yakubovich 2002.

[64] Gelb 1944, 106-107.

այն, ինչպես և Թեշուբ-Թեյշեբան, հավանական զուգահեռներ ունի Բալկաններում[66]: Կարելի է կարծել, որ Թեսևսի կնոջ Հիպպոլիտե անունը Ḫiba-ի հունական վերաիմաստավորման հետևանք է: Ըստ Ա. Արկիի, Ḫebat-ը ծագում է հնագույն էբլայական Ḫābadu < * Ḫa(l)abatu «Հալաբի (աստվածուհի)» դիցանունից, որը հետագայում նույնացվել է որպես Թեշուբի կին (Հալաբ-Հալեպն այս աստվածուհու պաշտամունքի կենտրոնն էր)[67]: Այսինքն, Թեշուբի կինը Սիրիայում նույնացվել է Հալեպ քաղաքի դիցուհուն և հնում այլ անուն պետք է որ ունենար[68]:

Այսպիսով, Թեշուբի պաշտամունքում բազմաթիվ տարրեր, զուգահեռներ ունեն այլ ավանդույթներում և ամենայն հավանականությամբ, փոխառված են: Հնարավոր է այդ անվան հիմքերը փնտրել հնդեվրոպական աշխարհում: Հնդեվրոպական լեզուներում «կացին» իմաստով տերմիններ ձևավորող արմատներից մեկն է *tek's- «հյուսել, գործել», «սարքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին»[69], հմմտ. լատ. texo «հյուսել, հյուսնել», հուն. τέκτων «հյուսն», խեթ. takš- «սարքել», հնդ. taksan «հյուսն», ավեստ. tašan «արարիչ», ապա և ավեստ. taša- «կացին», հին բարձր գերմ. dehsa «կացին»: Այս արմատով էր նշանակվում արարիչ աստծու՝ հյուսնի աշխատանքի հետ համեմատվող տիեզերածին գործողությունը, իսկ ամպրոպային առասպելաբանության համատեքստում

---

[65] Տես օրինակ Gelb 1944, 106-107. Diakonoff 1981, 85, n. 30: Այս դիցանունը ժամանակին համադրվել է աստվածաշնչյան Եվայի հետ, բայց այդ տեսակետը բավարար հիմնավորում չուներ և չի ընդունվել:

[66] Гиндин 1981, 76-80. Гиндин, Цымбурскиú 1996, 199-201.

[67] Archi 1998, 42.

[68] Հաշվի առնելով Թեյշեբայի և նրա սրբավայր Կումմիի անվանաձևերի հավանական հնությունը, կարելի է կարծել, որ Թեյշեբայի կնոջ Baba անունն է դիցուհու հնագույն անվանաձևը (Գ. Մելիքիշվիլու առաջարկած Ḫuba ընթերցումը չի հաստատվում և Խեբատի հետ համադրելու մտայնության արդյունք է միայն՝ տես КУКН, с. 50, примеч. 28. Այանիսի արձանագրության մեջ էլ պարզորոշ կարդացվում է Baba դիցանունը, տես Salvini 2001, II.1): Հին Միջագետքում հայտնի է նույնանուն մի աստվածուհի, ավանդված արդեն ամենավաղ շումերական տեքստերից (Baba, հետագայում՝ Babu / Bau, Նինգիրսու, երբեմն՝ Նինուրտա աստծու կինն է, իսկ վերջիններս որոշ հատկանիշներով համեմատելի են Թեյշեբայի հետ). այս դիցանունը համադրելի է և ուրարտ. baba «լեռ, ժայռ» բառին, որը լավագույնս համապատասխանում է ամպրոպի աստծու՝ լեռանը, ժայռին հարվածելով բեղմնավորելու պատկերացմանը: Baba-ն կարելի է ընկալել նաև որպես տիպիկ մանկական լեզվի բառ, որոնցից երբեմն դիցանուններ են ստեղծվում, հմմտ. ռուս. Баба-яга «հեքիաթի կախարդ ջադու»: Այս դիցանվան վերաբերյալ տես Salvini 1995, 187. Ա.Պետրոսյան 2002, 254:

[69] Հնդեվրոպական արմատները բերվում են ըստ հետևյալ բառարանների՝ JEW (այստեղ՝ *tek'þ- ձևով), AHDIE, EIEC:

ամպրոպի աստվածն է արարիչը[70]: Անվան երկրորդ մասի համար հմմտ. հ-ե. *ep-/*op-, կոկորդայինների հաշվառմամբ՝ *$h_1$ep-/* $h_1$op- «վերցնել, բռնել» արմատը (սրա հետ է կապվում հայ. *ունենալ* բառը < *op-n-), և ողջ անունն այսպիսով, պետք է մեկնաբանվի որպես «կացին բռնող», «կացնավոր», որը համադրելի է, օրինակ, Ինդրայի նմանատիպ մակդիրների հետ՝ vajrapāṇ·i, vajrabāhu, vajradhara, vajrahasta և այլն («ծեռքին վաջրա բռնող» և նման իմաստներով)[71]:

Այս համատեքստում հետաքրքիր է հայաստական ամպրոպի աստվածներից մեկի ᴰU takšanna- անվանումը, որն ակնհայտորեն համադրելի է նույն արմատին[72]: Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն, իրարից տարբեր հնդեվրոպական ավանդույթներում (Teššub-Teišeba և takšanna- ձևերը նշանակալիորեն տարբերվում են իրարից և պետք է կապվեն տարբեր հնդեվրոպական լեզուների հետ): Այս արմատի ածանցյալը Թեշուբի դեպքում վերածվել է դիցանվան, իսկ հայասական աստծու դեպքում մնացել որպես մակդիր: Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ավանդույթներում որն ակնարկում է Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր շրջանների ամպրոպի աստվածների միասնական ծագումը:

Դիցանունները, առասպելաբանական մտածողության առանձնահատկություններից ելնելով, իմաստավորվում են հնարավոր այլևայլ նշանակություններով. ընդ որում, այդ տարբեր իմաստավորումներն իրենց արտահայտություններն են գտնում առասպելներում և կերպարներում: Ըստ այդմ, Թեշուբը, որ պատկերվում էր երկար ծամով, կարող է մեկնաբանվել նաև *tek's- արմատի «հյուսել»

---

[70] Հայոց մեջ Հայկ նահապետը, որը որոշ առումներով համադրելի է ամպրոպի աստծու կերպարին, հանդես է գալիս որպես ոչ միայն Հայաստանի ու նրա ժողովրդի, այլև ժամանակի սկզբնավորող՝ Հայկի ժառանգների անուններով են կոչվել նաև ժամանակի տերմիններ՝ ամիսների և ժամերի անունները: Հատկանշական է, որ հայ բանահյուսության մեջ ժամանակը ներկայացվում է որպես մի ծեր մարդ, որը նստած լեռան վրա սև ու սպիտակ կծիկներով թել է գլորում (Աբեղյան Է, 48-49). հմմտ. *tek's- «հյուսել»: Այս հարցի շուրջը տես Петросян 2002, 54, 58 сл., 172. Թեսևսի անվան այլ մեկնաբանություններ՝ МНМ 2, 502. Яйленко 1990, 228-229, գրականությամբ:

[71] SED, 913-914.

[72] Ամպրոպի աստծու այս մականունը մեկնաբանվում է խեթերեն, որպես «հավասարության աստված» կամ «միջօրեի աստված», ըստ խեթ. takšatar, սեռ. takšannaš «հավասարություն» կամ takšan, սեռ. takšanaš «կապ, հող. միջօրե» բառերի, նույն *tek's- արմատից, տես Forrer 1931, 8, Джаукян 1964, 54-55 և նույն հեղինակի այլ աշխատություններում: Է.Ֆոռերի մեկնաբանության մի տարբերակը կարող է լինել «հաշտեցման աստվածը», տես Archi 1975, 98: Իրականում takšanna-ն պետք է լիներ ամպրոպի աստծու տեղական, և ոչ խեթական մի մակդիրը:

իմաստով՝ հմմտ. հայ. *հյուս* «ծամ»: Նույնը կարելի է ասել և Թեսևսի վերաբերյալ. նա առաջնորդն ու առասպելական մարմնավորումն էր աթենական պատանիների, որոնց ևս բնորոշ էր ծամը (տես ստորև, III.1): Նա Լաբիրինթոսում կողմնորոշվում էր Արիադնեի կծիկի օգնությամբ, որը նույնպես ակնարկում է թելը «հյուսելու» գործողությունը: Պետք է շեշտել, որ այս տարբեր իմաստավորումները ոչ թե հակասում և հակադրվում, այլ լրացնում են իրար, ստեղծելով աստծու կամ հերոսի առասպելույթը (կերպարը և մոտիվները): Ավելացնենք, որ այս տիպի նկարագրական անունները նախապես աստծու մակդիրներ են եղել, որոնք հետագայում դուրս են մղել բուն դիցանունը՝ *per(k^{w})u-:

Սեպագրի անկատարության պատճառով դժվար է պարզել Թեշուբ և Թեյշեբա անունների ճշգրիտ հնչողությունները: Այդ իսկ պատճառով դժվար է միարժեքորեն որոշել դրանց էթնալեզվական հիմքերը. տեսականորեն, հնարավոր է Թեյշեբայի ծագումը վաղնջական հայկական կամ մերձավոր մի բարբառից, ուր առկա էր *k's- > š զարգացումը[73]: Թեշուբ-Թեյշեբայի անունն է հիշեցնում հայ. բրբռ. *թեշի, թեշիկ* «իլիկ» տերմինը, որը նույնպես հնարավոր է կապված համարել *tek's- «հյուսել» արմատին: Որպես զուգահեռ հմմտ. նույն հնդեվրոպական արմատից ծագող հին բարձր գերմ. dehsa «կացին» և միջին բարձր գերմ. dëhse «իլիկ»:

4. ԹԵՇՈՒԲԻ ՎԻՊԱԿԱՆ ՀԱՄԱՊԱՏԱՍԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Թեշուբի պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհի հարավում պահպանվել էր նաև խեթա-խուռիական պետությունների անկումից հետո՝ ըստ ասորեստանյան աղբյուրների Շուբրիա երկրի (համապատասխանում է Սասունին և շրջակայքին՝ ուրարտական աղբյուրների Arme, Urme երկրներին) և նրա հարավային հարևան

---

73 Ա.Պետրոսյան 2002, 252-253: Որոշ դատողություններ կարելի է անել բացառման ճանապարհով. օրինակ, ակնհայտ է, որ այդ անունները հնդիրանական չեն (այդ լեզուներում *e > a, հմմտ. ավեստ. taša-): Անատոլիական լեզուների նույն անցումն առկա է լուվերենում ու պալայերենում, հմմտ. և խեթ. takš-: Հունարենում *t > τ (*տ*): Հնդեվրոպական *k's-ն հայերենում տալիս է սովորաբար g, երբեմն, թերևս, շ, ինչպես *sk'- և *sk- հնչյունախմբերը. *t > թ արտացոլումն էլ հատուկ է հայերենին և, ըստ այդմ, Թեյշեբա անունը կարելի է վերականգնվել որպես **Թեյշեւա* (*Teišewa < *tek's-epā), ընդ որում, առաջին վանկի e-ն դարձել է ei հաջորդ š-ի պատճառով (հմմտ. *ek'wo- > *էշ* [ēš] = eiš զարգացումը, ապա և հուն. Θησεύς-ի թ-ն և երկար ē-ն): Հայերենում *k's-ն սովորաբար տալիս է g, բայց կարելի էր սպասել, որ երբեմն, ինչպես *sk-ն, կարող էր դառնալ և շ: Ըստ Հ. Մարտիրոսյանի, որը հայերենի հնդեվրոպական արմատների նոր բառարան է կազմում, մի շարք դեպքերում հայ. շ-ն իրոք ծագում է *k's-ից (բանավոր հաղորդում):

շրջանների մ.թ.ա. XI-VII դարերի արքաների անունների մեծ մասը պարունակում է Թեշուբ տարրը՝ Ligi-Tešub, Šerpi-Tešub, Kali-Tešub, Kili-Tešub, Šadi-Tešub)[74]. Այս շրջանի Թեշուբն, անվանափոխված, պահպանվել էր նաև հայոց մեջ: Շուբրիա-Սասունը հայոց վիպական ավանդության կենտրոնն է: «Սասնա ծռերում» ամպրոպի աստծու կերպարն է Սանասարը, որը ձեռք է բերում հրեղեն ձի, ռազմական հանդերձանք և այդ թվում՝ «Թուր կեծակին»[75]: Վերջինս դառնում է Սանասարի ժառանգների՝ էպոսի հերոսների հիմնական զենքը: Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ հերոսների նախամայր Ծովինարը ևս մի ամպրոպային աստվածուհի է իրականում. նրա անունը բարբառներում նշանակում է «կայծակ, փայլակ»: Բանահյուսական տեքստերում նա նկարագրվում է որպես հրացայտ աչքերով մի կին, երբեմն ծպտված տղամարդու կերպարանքով: Ամպրոպի ժամանակ նա իր հրեղեն ձիու վրա խաղում-պարում է ամպերում, իսկ որոտը նրա ձիու սմբակների դոփյունն է[76]:

Թեշուբի սաղմնավորումը ներկայացվում է այսպես: Կումարբի աստվածը, գահընկեց անելով Անու աստծուն, կուլ է տալիս նրա «այրականությունը» և այդպիսով հղիանում Թեշուբով ու նրա եղբայրներով՝ Արանցախ (Տիգրիս գետն է) և Թաշմիշու աստված-ներով[77]: Տիգրիսի աստծու և նրա երկվորյակ եղբայրների ծնունդը կարող է տեղայնացվել Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում: Սա միանգամայն համադրելի է «Սասնա ծռերի» առաջին հերոսների ծննդյան պատմությանը՝ Ծովինարը աղբյուրից խմում է մեկ ու կես բուռ ջուր և հղիանում երկվորյակ Սանասարով և Բաղդասարով, որոնք հետագայում կառուցում են իրենց քաղաքը Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում[78]:

Շուբրիա երկրի ուրարտական Արմե կոչումը, հավանաբար, հիմք է հանդիսացել հայերի և Հայաստանի օտարալեզու *Արմինա, արմեն* անվանումների համար (ուրարտ. *armi-ni «Արմեի բնակիչ», «Արմեական երկիր» ձևի արամեական վերջավորությամբ)[79]: Այդ ցեղանունը, ըստ ազգածին ավանդության (Խորենացի Ա.ժբ), ծագում է Արամ նահապետի՝ հայոց երկրորդ անվանադիր նախնու անունից:

---

[74] Gelb 1944, 82-83. Дьяконов 1968, 124, 228, примеч. 99. Ս.Հմայակյան 1990, 43. Вильхельм 1992, 76.

[75] Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակի վերաբերյալ տես Աբեղյան Ա, 414-418. Աբեղյան Է, 72-73:

[76] Աբեղյան Է, 70-72. Капанцян 1956, 295-297.

[77] Hoffner 1990, 40 сл.. Иванов 1977, 114 сл.

[78] Թեշուբի և Սանասարի նույնացման վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 1997ա, 20-23. А.Петросян 2002, 55-56:

[79] Дьяконов 1968, 234-235, примеч. 114. հմմտ. Marquart 1928, 215: Ի.Դյակոնովն այս տեսակետը պաշտպանել է մի շարք աշխատություններում, բայց հետմահու հրատարակված իր հոդվածում նա հնարավոր է համարում *արմեն* ցեղանվան մեկ այլ ստուգաբանությունը, տես Дьяконов 2005:

Ըստ այդմ, Արամը կարող է համարվել այս տարածքի հնագույն էպոնիմը, ասինքն՝ Սասունի էպոնիմ Սանասարի նախատիպը: Ըստ «Սասնա ծռերի» հնագույն տարբերակի, որի վերաբերյալ տեղեկություններ են պահպանվել XII դ. արաբական մի աղբյուրում (Կեղծ Վակիդի) և XVI դարի քուրդ հեղինակ Շարաֆ խանի գրքում, Սանասարը Սասունի արքա-էպոնիմն է, իսկ նրա Մուշ անունով որդին՝ Մուշ քաղաքի[80]: Ազգածին ավանդության մեջ Արամն իր վերջին հաղթանակից հետո արևմուտքում «կողմնապետ» է թողնում իր տոհմակից Մշակին, որի անունն, ակնհայտորեն, Մուշի նվազականն է (< Մուշ-ակ): Արամ-Մշակ հաջորդականությունը համապատասխանում է Սանասար-Մուշ ծննդաբանությանը, որը հաստատում է Արամ = Սանասար նույնությունը: Մուշ- անվանաբանական տարրը թերևս ինչ-որ կերպ առնչվել է նաև Թեշուբին, որի մասին կարող է վկայել Muš-Teššub, կրճատ՝ Muštea անձնանունը (Նուզիից)[81]:

Արամը հաղթում է իր հակառակորդին Կապադովկիայի Մաժակ / Կեսարիա քաղաքի տեղում, այսինքն՝ Արգայոս / Արգեոս լեռան (թուրք. էրջիաս) մոտ: Այս լեռը, որն ամենաբարձրը և ամենասրբացվածն է եղել Փոքր Ասիայում, արդեն խեթական ժամանակներից կապվել է ամպրոպի / փոթորկի աստծու հետ (Թեշուբ): Արգայոս լեռնանունը հանգեցվում է հնդեվրոպական այն *Harg'- «փայլուն, սպիտակ. արծաթ» արմատին[82]:

Մանրամասն համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արամը ծագում է հնդեվրոպական *rē-mo- «թուխ, սև» հիմքից՝ այստեղ մենք գործ ունենք սևի ու սպիտակի, մթության ու լույսի լայնորեն տարածված առասպելական հակադրության մի դրսևորման հետ (հայերենում բառը չի կարող սկսավել r-ով և նախաձայն ա-ն հավելում է)[83]: Կարելի է ասել, որ Արամը ամպրոպի աստծու՝ հենց Թեշուբի / Թեյշեբայի անձնավորված մակդիրն է, նրա վիպականացած տարբերակը: Ամպրոպի աստվածներն այլուրեք ևս բնորոշվում են անձրևաբեր թուխ ամպերի գույնով՝ օրինակ, Սանասարն էպոսում ներկայացվում է որպես որպես «Սասնա սև ամպ»[84]: Սա ամպրոպային աստծու տիպիկ մի բնութագիր է: Թեշուբը ևս կապված է սևի, մթության, մուգ գույնի հետ՝ ամպրոպի աստծու խեթական ծեսերում սև ամանեղեն է օգտագործվել և սև հաց ու սև կենդանիներ (ցլեր, խոյեր) են զոհաբերել[85]: Սև կենդանիներ են զոհաբերել նաև բալթիական ամպրոպի աստծուն, հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու

---

[80] Աբեղյան Ա, 385 сл. Հարությունյան, Բարթիկյան 1975. Տեր-Ղևոնդյան 1978:

[81] Schwemer 2001, 469. Մուշ և Մշակ անունների հնարավոր էթնիկական կապերի վերաբերյալ տես Петросян 2002, 150 сл.:

[82] Laroche 1985, 88-89.

[83] Ա.Պետրոսյան 1997, 18, 33. Петросян 2002, 47 сл.:

[84] Աբեղյան Ա, 417:

[85] Ардзинба 1982, 213-214.

թերևս ամենավառ արտահայտված ժառանգին[86]: Թեշուբ/ Թեյշեբայի հունական անվանակից Թեսևսը ևս կապված է «սևի» հետ (նա նավում է սև առագաստներով, և աթենացի պատանիների սև թիկնոցները բացատրվում են այդ առասպելով)[87]: Կովկասում էլ ամպրոպի աստվածությունն անձնավորվում է «սև հերոսի» տեսքով[88]:

«Սևի և սպիտակի» առասպելի մի դրսևորումն է Թեշուբի և Արծաթ աստվածության հակադրությունը: Այս առասպելը հայկական ավանդույթում արտացոլվել է որպես Արամի և Բարշամի՝ ասորիների նախնու հակադրություն (Խորենացի, Ա.ժբ): Վերջինս համապատասխանում է Բարշամին «սպիտակափառ» աստծուն (Ագաթանգեղոս § 784), որի արձանն էլ արծաթյա էր (Խորենացի Բ.ժդ):

Արամի առավել ակնհայտ հնդեվրոպական զուգորդներն են հնդկական Ռամա (< *rē-mo-) անունով կերպարները, որոնցից ամենանշանավորը՝ «Ռամայանա» էպոսի հերոսը ամպրոպային Ինդրայի վիպականացած մի տարբերակն է[89]: Արամին և Թեշուբին հատկապես մոտ է նրանցից առաջինը, Պարաշուռաման՝ «կացինով Ռաման», որը հաղթում է Կարտավիրյա Արջունային (< *Harg'-): Ընդ որում, հնդ. paraśu- «կացինն» էլ, ամենայն հավանականությամբ, փոխառություն է աքադերենից[90]: Այսինքն՝ Պարաշուրաման կարծես «կացնավոր» Թեշուբի մի կրկնակն է: Այլ փաստեր ևս խոսում են այն մասին, որ Պարաշուռամայի կերպարը ծագում է Հայկական լեռնաշխարհից և Հյուսիսային Միջագետքից[91]:

5. ԹԵՇՈՒԲԻ ԾՆՈՂՆԵՐԸ ԵՎ ՀԱԿԱՌԱԿՈՐԴԸ

Հինարևելյան մի շարք ավանդույթներում հայտնի է «երկնային արքայության» առասպելական թեման: Ըստ այդ թեմայի, երկնքում իրար են հաջորդում աստվածների մի քանի արքաներ, որոնցից ամեն հաջորդն ուժով է խլում իշխանությունը նախորդից: Խուռիական տարբերակում աստվածների առաջին արքան էր Ալալուն, որին գահընկեց է անում Անուն: Վերջինս երկնքի աստվածն է, իսկ Ալալուն անցնում է «մութ աշխարհ»՝ անդրաշխարհ: Անուին, իր հերթին, գահընկեց է անում Կումարբին, որն, ինչպես ասվեց, այդ ընթացքում հղիանում է Թեշուբով և մի քանի այլ աստվածներով: Թեշուբը դառնում է աստվածների հաջորդ արքան: Կումարբին, զրկվելով գահից, իր տարբեր որդիների, այդ թվում՝ քարե հրեշ Ուլլիկումմիի

---

[86] MHM 2, 304.
[87] Vidal-Naquet 1986, 112:
[88] Далгат 1969, 111-112.
[89] Puhvel 1987, 92-93.
[90] Гамкрелидзе, Иванов 1984, 716, примеч. 1, 2. Makkay 1998, հարցի գրականությամբ:
[91] Ս. Պետրոսյան 1997, 18, 65 հտն. 110 հտն. Петросян 2002, 47 сл.:

միջոցով մի քանի անգամ փորձում է գահընկեց անել Թեշուբին, բայց վերջինս հաղթում է նրանց և պահպանում գահը[92]:

Աստվածների արքաների այս շարքը ոչ թե հայր-որդի-թոռ հաջորդականություն է, այլ երկու մրցակցող տոհմերի՝ Ալալուի և Անուի հետնորդների հերթագայություն: Կումարբին Ալալուի որդին է, իսկ Թեշուբը՝ Անուի և շարունակում է Անուի գիծը (թեև ծնվելով Կումարբիից, նա միավորում է երկու տոմերը): Թեշուբի հակառակորդները Կումարբիի որդիներն են: Ալալուն, Կումարբին և նրանց ճամբարի ներկայացուցիչները անդրաշխարհի, իսկ Անուն, Թեշուբը և նրա դաշնակիցները՝ երկնային աստվածներ են[93]:

Անը շումերական երկնքի աստվածն էր (հմմտ. շումեր. An «երկինք»), որը, Anu ձևով, անցել էր աքադացիներին: Աքադական աստվածները հանդես են գալիս խուռիական բոլոր քաղաքների դիցարաններում, բայց Անուն հայտնի է միայն խուռիների տարածման արևմտյան շրջանում՝ Կիցցուվատնայում և Միտաննիում[94]: Աստծու անվան փոխառությունը չի նշանակում նաև կերպարի փոխառություն՝ երկնքի աստվածները հայտնի են ամենուրեք: Բայց և այնպես, խուռիական Անուն պետք է որոշակի շումերա-աքադական ազդեցություն կրած լիներ:

Կումարբիի և Ուլլիկումմիի՝ շարքի երկու կարևորագույն կերպարների անունները պարունակում են kum- բաղադրիչը և, այսպես թե այնպես, պետք է համադրվեին Թեշուբի սրբազան կենտրոնների համահունչ անվանումների հետ (ստուգաբանորեն կապված կամ համահունչ անվանումների ու բառերի շարքերի կիրառությունը առասպելաբանաստեղծական լեզվի բնորոշ առանձնահատկությունն է):

Կումարբին խուռիական բոլոր տարածքներում հայտնի աստվածներից է, որի ամենահին հիշատակությունը, Kumarwe ձևով, հայտնի է Մարիի մի խուռիական աղյուսակից (մ.թ.ա. մոտ 1700 թ.): Նա կոչվել է «իմաստուն արքա» և «աստվածների հայր»: Սիրիական աստվածաբանությունը նույնացրել էր նրան միջինեփրատյան հացահատիկի աստված Դագանի, շումերա-աքադական Էնլիլի և ուգարիտյան Էլի հետ (բայց Ուգարիտի խուռիական աստվածների շարքում հիշվում են և՛ Էլը և՛ Կումարբին): Աստվածների ցուցակներում Կումարբին ներկայացվել է որպես շումեր. Nisaba, խեթ. Ḫalki

---

[92] «Երկնային արքայության» թեմայի առասպելների վերաբերյալ տես Littleton 1970. Littleton 1970a. խուռիական առասպելները՝ Hoffner 1990, 40-61:

[93] Hoffner 1990, 38-39.

[94] Diakonoff 1981, 85, 86, 88.

«հացահատիկ», որը թույլ է տալիս ասել, որ նա եղել է հացահատիկի մի աստված[95]:

Ըստ Է.Ֆոռերի՝ համընդհանուր ընդունելություն գտած մեկնաբանության, Kumarbi-ն սեռական հոլովով ներկայացված մի տեղանուն է՝ «Kumar-ի (աստված)»: Այդ տեղանունն, իր հերթին, համարվում է կազմված kum- արմատով և -ar ածանցով: Թեև ուսումնասիրողների կողմից *Kumar-ը համադրվել է որոշ համահունչ տեղանունների հետ, բայց և այնպես այդ քաղաքը չի նույնացվել. սա բացատրվում է այդ տեղանվան վաղնջականմբ[96]:

Պատմական ժամանակներում խուռիական աստվածների պաշտամունքները կենտրոնացած էին խուռիների տարածման արեալում՝ Յյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում[97]: Ներգալի կենտրոնն էր խուռիների հնագույն քաղաք Ուրկեշը[98]: Բայց ավելի վաղ, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին, այդ քաղաքի գլխավոր աստվածն էր Ներգալը (տես ստորև, I.6): Ընդհանրապես, խուռիական հնագույն պաշտամունքային կենտրոնները պետք է փնտրել այլուրեք՝ խուռիների տարածման հնագույն շրջանում, որը սովորաբար տեղայնացվում է Յայկական լեռնաշխարհում[99]: Այսպես, ըստ Ֆ.Յաազի, այս առասպելները պետք է հնում տեղայնացված լինեին Թոնդրակ լեռան և Վանա լճի շրջանում[100]:

Ստորև՝ այդ առասպելների հայաստանյան տեղայնացման շուրջ: Յայկական առասպելաբանության մեջ հացահատիկային պաշտամունքի միակ հին վկայությունը Խորենացու տեղեկությունն է Յայկյան Շարայի՝ Շիրակի էպոնիմի վերաբերյալ: Նրա մասին է հայոց հնագույն առածը՝ «թե քո Շարայի որկորն է, մեր Շիրակայ ամբարք չեն»: Եղած նյութը հնարավորություն չի տալիս միարժեքորեն համադրելու Կումարբիի և Շարայի կերպարները, բայց մատնանշում

---

[95] Կումարբիի վերաբերյալ տես օրինակ Diakonoff 1981, 87, MHM 2, 28. Leick 1991, 106-107. Вильхельм 1992, 91-92. Խեթական հացահատիկի աստվածության վերաբերյալ՝ Kammenhuber 1991:

[96] Կումարբի անվան վերաբերյալ տես Goetze 1940, 5, n. 21. Иванов 1982, 159. Хачикян 1985, 59, 62. Вильхельм 1992, 91. Wilhelm 1994, 318-319. Ա.Պետրոսյան 2004, ուր ներկայացված են *Կումար քաղաքի վերաբերյալ եղած տեսակետները: Որպես *Կումարի հավանական թեկնածուներ առաջարկվել են հին շումերական Kumara քաղաքը, կամ հին եգիպտական աղբյուրներում հիշվող նման անունով մի սիրիական քաղաք (Gurney 1977, 14). հնարավոր է համարվել *Կումարը մեկնաբանել որպես «Կումմի քաղաքի շրջանը» (Մ.Խաչիկյան). հմմտ. և Kumri տեղանունը Նուզիի տեքստերից (Գ.Վիլհելմ), խեթական աղբյուրների Kummara գետանունը, ենթադրաբար՝ Մալաթիայի շրջանում:

[97] Astour 1978, 16.

[98] Вильхельм 1992, 91-92. Haas 1994, 167.

[99] Այս տեսակետն առաջին անգամ արտահայտել է Չ.Բըրնին (Burney 1958, 166), որից հետո այն լայնորեն տարածվել է մասնագետների շրջանում:

[100] Haas 1980. Haas 1994, S. 83.

է հացահատիկային պաշտամունքի կենտրոնացումը Շիրակում՝ Հայաստանի հացահատիկի շտեմարանում:

Շիրակի Կումայրի քաղաքի անվանումը համադրելի է սեպագիր *Kumar-ին (= Կոմար): Կումարբիի նախնական կենտրոնի մի հնդեվրոպական ածանցյալը կարող էր լինել *Komaryo- (*yo-ածանցով), որը հայերենի օրինաչափություններով կտար *Կումայր (o > ու կանոնավոր անցմամբ): Սրան էլ հետագայում հավելվել է տեղանուններին բնորոշ -ի ածանցը[101]:

Ուլլիկումմին՝ Թեշուբի եղբայր-հակառակորդներից առավել նշանակալին, նկարագրվում է որպես անընդհատ աճող քարե մի հրեշ: Նա ծնվել էր «սառը աղբյուր / լճում» գտնվող «մեծ ժայռի»՝ Կումարբիի կողմից բեղմնավորման արդյունքում: Աստվածները Թեշուբի գլխավորությամբ կռվում են հսկա քարե հրեշի դեմ, բայց չեն կարողանում վնասել նրան: Առասպելի ավարտը չի պահպանվել, բայց այն պետք է ներկայացներ Թեշուբի վերջնական հաղթանակը[102]:

Ullikummi-ն սովորաբար ստուգաբանվում է որպես «Կումմի քաղաքը կործանող»[103] (նա պիտի կործաներ Թեշուբին, նրա Կումմիա քաղաքը և դառնար երկնքի արքան): Այն համադրվել է նաև Կիլիկիայի Uliggama, Ulikamma լեռնանվանը և մեկնաբանվել որպես վերջինիս մի երկրորդային ձևափոխությունը «ժողովրդական ստուգաբանության» հիման վրա[104]: Եթե Ուլլիկումմիի առասպելը հին է, ապա այս տեղայնացումը ևս երկրորդային է, քանի որ Կիլիկիան չէր կարող լինել խուռական ցեղերի հնագույն բնօրրանը:

Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն նյութական մշակույթի տվյալները թույլ են տալիս այլ հավանական տեղայնացում առաջարկել Ուլլիկումմիի համար: Այդ քարե հրեշի կերպարը հիշեցնում է Հայաստանի լեռներում տարածված հնագույն «վիշապ» քարակոթողները, որոնք ամենամեծ խտությամբ հանդիպում են Գեղամա լեռներում և Գեղարքունիքում (հնում՝ Գեղաքունի), Գեղ լեռան վրա և Գեղի ամրոցի մոտ, Գեղամա կամ Սևանա լճի արևմուտքում (հմմտ. Կումարբիի առասպելի «սառը լիճը»): Ուրարտական աղբյուրներում Գեղաքունիի նախատիպը հանդես է գալիս Uelikuni և Uelikuḫi ձևերով[105] (ni-ն և ḫi-ն ուրարտական ածանցներ են՝ «Ueliku-ական երկիր»):

Ueliku-ն հիշեցնում է ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-վիշապի հնդեվրոպական անունը՝ *wel-, որի կանոնավոր արտացոլումը հայերենում պիտի լիներ *գեղ*-: Իրենք՝ «վիշապները» և

[101] Տես Ա.Պետրոսյան 2004, Կումայրիի այլ ստուգաբանությունների հղմամբ:
[102] Иванов 1977, 125 сл. Hoffner 1990, ff.
[103] Иванов 1982, 159. Хачикян 1985, 70. Герни 1987, 169. Вильхельм 1991, 103.
[104] GLH, 279.
[105] ТУ, 199-200.

նրանց վրայի պատկերներն էլ պարզորոշ կերպով մեկնաբանվում են օձ-վիշապի կերպարի շրջանակներում[106]:

Թեշուբի և Ուլլիկումմիի հակադրությունն, այսպիսով, համադրելի է հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» հետ: Ըստ այդմ, Ueliku- / Ulliku- և Գեղաք- ձևերը կարող են մեկնաբանվել որպես *wel-ի մի հնդեվրոպական ածանցյալի համապատասխանաբար, ուրարտական և խուռիական հաղորդումները և հայկական արտացոլումը՝ *welako-, հմմտ. նույնատիպ Սլաք, Ընձաք անունները (որն այլալեզու միջավայրում ընկալվել է որպես weliko-): Ullikummi-ի վերջավորության համար՝ հմմտ. խուռ. -mmi, -ummi վերջածանցները (ուրարտ. Ueliku-ի և խուռ. Ullikummi-ի հարաբերությունն նույնն է, ինչ ուրարտ. pura, խուռ. purammi «ստրուկ» բառերինը)[107]: Այսպիսով, Ուլլիկումմիի «Կումմին կործանող» մեկնաբանությունը, իրոք, «ժողովրդական ստուգաբանություն» է, ինչպես կարծել են առաջատար ուսումնասիրողները[108]:

«Վիշապ» քարակոթողների ժամանակագրության խնդիրը շատ դժվար է նրանց շուրջը հարակից հնագիտական նյութի բացակայության պատճառով: Ինչևէ, դրանցից մեկի վրա ուրարտական արձանագրություն կա, որը մատնանշում է նախաուրարտական ծագում. հավանական է, որ դրանց գոնե մի մասը շատ ավելի հին է[109]:

Այս առասպելները կարող էին իրենց տեղայնացումներն ունենալ Հայկական լեռնաշխարհի նաև այլ շրջաններում: Սիրիայում Թեշուբը նույնացվել է Բաալին, իսկ Կումարբին՝ Էլ աստծուն: Խեթական աղբյուրում պահպանված մի առասպելի համաձայն, Բաալը գնում է իր հոր՝ Էլի կացարանը, որը գտնվում էր Եփրատի ակունքներում (տես ստորև, I.6): Խուռիական տերմիններով դա կարող է ներկայացվել որպես Թեշուբի այց Կումարբիին: Եփրատի ակունքների շրջանում հենց Կումմախան կարող էր լինել Թեշուբի և նրա ցիկլի առասպելների տեղայնացման կենտրոնը:

Այսպիսով, հավանական է, որ Ուլլիկումմիի, Թեշուբի և Կումարբիի առասպելների հնագույն տեղայնացման վայրեր են եղել նաև Հայկական լեռնաշխարհում, նրանց հայտնի կենտրոններից հյուսիս:

---

106 Петросян 1987.

107 Այս ածանցի վերաբերյալ (որն, ի միջի այլոց, էականորեն չի փոխում բառիմաստը), տես Diakonoff 1971, 77. Хачикян 1985, 48:

108 «Կումմին կործանող» մեկնաբանությունն առավել մանրամասն հիմնավորած Վ.Իվանովը, ծանոթանալով Վելիքունի-Գեղաքունիք երկրի վիշապ քարակոթողներին և հարակից հարցերին նվիրված մեր աշխատությանը (Петросян 1987), իր կարծիքում գրեց, որ Ullikummi-ն իրոք որ պետք է ստուգաբանորեն կապված լինի Ueliku-ին, իսկ Կումմի քաղաքը կործանելու մոտիվը երկրորդային է, «ժողովրդական ստուգաբանության» արդյունք:

109 Այս հարցի վերաբերյալ տես Аракелян, Арутюнян 1966, 291-293. Խանզադյան 2005:

Այդ առասպելները, թեև հայտնի են խուռիական դիցաբանությունից, բայց ծագումով, գոնե մասամբ, հնդեվրոպական են: Ընդ որում, դատելով խուռիների նախապատմական տեղաշարժերի ուղղությունից, այդ հյուսիսային կենտրոնները, թերևս ավելի հին են, քան հարավայինները[110]:

6. ՀԱՅԱՍԱՅԻ ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾԸ ԵՎ ԱՍՏՎԱԾՈՒՀԻՆ

Հայասայի դիցարանը, ըստ պահպանված տվյալների, կազմված էր տեղական աստվածներից, որոնք խեթական աղբյուրներում հիշվում են հիմնականում գաղափարագիր, խեթա-միջագետքյան սինկրետիզմին բնորոշ անվանումներով: Երկրի դիցարանի ամբողջական պատկերը հայտնի է մ.թ.ա. XIV դ. խեթական մի արձանագրությունից, որը թերևս խեթական և հայասական արքաների համաձայնագրի մի հատված է (KUB XXVI, 39 iv 26)[111]: Առաջին աստվածները ներկայացված են այսպես՝

[^{D}U.G]UR ^{URU} Ḫayaša ^{D}INANNA ^{URU}Patteu[…]

«U.GUR աստվածը Հայասա քաղաքի (= երկրի), INANNA աստվածուհին Պատտեու[…] (վերջավորությունը ջնջված է) քաղաքի»:

Աստվածների անունները հանդես են գալիս են գաղափարագիր ձևերով, այսինքն տեղական աստվածները համապատասխանեցվել են միջագետքյան U.GUR-ին և INANNA-ին: Այս աստվածները գրավում են առաջին տողը և, հնարավոր է, առանձնացված են մյուսներից՝ հաջորդ տողը դատարկ է թողնված: Շարունակության մեջ, ի թիվս այլոց, հիշվում են մի քանի քաղաքների ամպրոպի աստվածներ (^{D}U): Այլ տեքստերում էլ հիշվում են Հայասայի U.GUR և Հայասայի ու Ացցիի՝ Հայասայի արևմտյան մասի, ամպրոպի աստվածները (KUB XII 2 i 24. KUB XXXVIII 6 iv 130, 10a, 12c), ինչը ցույց է տալիս այդ պաշտամունքների կարևոր դերը Հայասայում:

U.GUR-ը և INANNA-ն պետք է ներկայացնեին տեղի մեծ աստվածային զույգը՝ աստվածների նահապետին ու նրա կնոջը: INANNA-ն մայր աստվածուհու շումերոգրամն է (= աքադ. Իշտար): Ակնհայտ է, որ հայկական նախաքրիստոնեական դիցարանում սրանք պիտի համապատասխանեին աստվածների նահապետ Արամազդին և մայր աստվածուհի Անահիտին:

U.GUR-ը, ամենայն հավանականությամբ, սկզբնապես եղել է անդրաշխարհի և պատերազմի միջագետքյան Ներգալ աստծու թրի

---

110 Ա.Պետրոսյան 2004:

111 Տես օրինակ Forrer 1931, 6. Ադոնց 1972, 46. Капанцян 1956, 88. Хачатрян 1971, 148 և այլն: Տեքստի մանրամասն քննությունը՝ Քոսյան 2005:

անվանումը՝ աքաղ. Սգուr «քանդի՛ր, կործանի՛ր» իմաստով (Ս.GUR-ն ընկալվել է որպես ուղղակի «թուր»՝ namšaru), որն աստվածացվել է որպես Ներգալի «վեզիրը»[112]: Արդեն հինբաբելական դարաշրջանից (մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից) նա նույնացվել է Ներգալին և դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը:

Ներգալը բնիկ հյուսիս-միջագետքյան աստված էր, կապված մահվան և պատերազմի հետ, որի պաշտամունքը հետագայում տարածվել է նաև հարավ և արևմուտք[113]: Վաղ ժամանակներից փոխառվել է Հյուսիսային Միջագետքի և Հայկական լեռնաշխարհի հարավի խուռիական թագավորությունների դիցարաններում: Նա, Իշտարի մի տարբերակի հետ միասին, գլխավորում էր Ազուխիննու քաղաքի դիցարանը, որն, այդպիսով, հիշեցնում է հայասականը[114] (խուռիական այլ քաղաքներում այդ զույգը հանդես է գալիս Թեշուբի և նրա կին Նինվեի Իշտարից հետո): Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբում նա գլխավոր աստվածն էր հին խուռիական արքայական քաղաք Ուրկեշի[115], որը հետագայում, ինչպես ասվեց, համարվում էր Կումարբիի հայրենի քաղաքը: Հնարավոր է, որ այստեղ դեր են կատարել Կումարբիի և Ներգալի ինչ-որ ընդհանուր հատկանիշներ:

Խեթա-խաթական ավանդույթում Ս.GUR-ը բնորոշվում է որոշակի առանձնահատուկ գծերով: Սկսած երկրորդ հազարամյակի կեսից, Ս.GUR-ը նույնացվում է խաթական Šulikatte «Սուլի արքա», կամ Šulinkatte՝ «Սուլիի արքա» աստծուն, որն այս համատեքստում պալատը դևերից պաշտպանող աստված է[116]: Այդ դիցանունից հետո երբեմն նորից գրվում է «արքա»՝ խաթ. ^{D}Šulinkatti katti, խեթ. թարգմանությամբ՝ ^{D}Ս.GUR LUGAL, այնպես որ ստացվում է «Սուլիի արքա արքա»[117], ինչը, թերևս, շեշտում է նրա «արքայական» գործառությունը: Խեթական և լուվիական աղբյուրներում Ս.GUR-ը հիշվում է շատ հաճախ: Հիշատակվում են՝ մեկական անգամ, Խալպուտիլին քաղաքի Ս.GUR-ը և նրա պաշտամունքը Զիխիլայում, ապա և բազմիցս՝ Հայասայի Ս.GUR-ը (KBo IV 13 ii 21, iii 7, iv [3], 24, vi 33+. KUB X 82.5. XIX 128 ii 10, vi 19. KUB XXVI 39 iv 26. IboT III 15 I 6-7)[118]: Սա ցույց է տալիս, որ խեթական կայսրության և նրա ազդեցության ոլորտում գտնվող երկրներից հենց Հայասան է եղել Ս.GUR-ի պաշտամունքի նշանակալի կենտրոնը: Ակնհայտ է, որ Ս.GUR-ը Հայասայի գերագույն աստվածն էր[119]: Ընդ որում, խեթական

112 Lambert 1973, 356. RLA 9, 220.
113 Ներգալի վերաբերյալ տես RLA 9. 3/4, 215-226:
114 Diakonoff 1981, 84. Вильхельм 1992, 94.
115 Вильхельм 1992, 92, 94. Haas 1994, 366.
116 Haas 1994, 367, 599.
117 Иванов 1983a, 34, 35.
118 Van Gessel 1998, 839:
119 Laroche 1947, 105. Haas 1994, 367.

տվյալներով, «Հայասայի U.GUR-ը» երբեմն առանձնացվել է ուղղակի U.GUR-ից (թերևս՝ անունով), որի հետ մի աստվածային զույգ է կազմել[120]: Հայասական U.GUR-ի համար որևէ քաղաք, որպես պաշտամունքի հատուկ կենտրոն չի հիշվում, իսկ INANNA-ի քաղաքի վերաբերյալ,որի անունը պահպանվել է միայն մասամբ, միայն կռահումներ կարելի է անել:

«Հայասական U.GUR-ի» վերաբերյալ հատուկ տվյալներ չկան, այդ պատճառով մեր քննարկումը կընթանա U.GUR-ի և Ներգալի հայտնի հատկանիշների հիման վրա: Ներգալի զենքերից էր թուր / դաշույնը՝ (patru / namšaru), U.GUR-ի առարկայական սիմվոլը[121]: Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին Քյուլթեփե-Կանեշում (Կապադովկիա) թուրը ասորեստանյան մեծ աստված Աշուրի խորհրդանիշն էր: Խեթական և խուռիական իրականության մեջ ստորերկրյայքի մի շարք աստվածներ պատկերվել են թրի տեսքով. հայտնի է և «թուր-աստվածը», նույնպես կապված անդրաշխարհի՝ ստորերկրյայքի հետ[122]:

Šulinkatte-ն ևս կապված է թրի հետ: Մի արծաթե արձանիկ պատկերում է նրան կանգնած առյուծի վրա, աջ ձեռքին թուր, ձախում՝ տղամարդու գլուխ[123]: Թուր-U.GUR և U.GUR-Šulinkatte նույնացումները հնարավորություն է տալիս Šuli(n)katte դիցանունը մեկնաբանել որպես «թուր-արքա» կամ «թրի արքա»: Այս անվան առաջին բաղադրիչը համադրելի է հնդեվրոպական *k'u-, *k'ō- «սուր» արմատին, որից, l- և r- աճական / ածանցներով «սուր զենք» նշանակությամբ տերմիններ են ստեղծվել՝ հմմտ. հայ. *սուր* «թուր», *սլաք* < *սուլ-աք* (-*աք* ածանցով) «նետ, նիզակ», հնդ. cūla «նիզակ» և այլն:

---

[120] Haas 1994, 259, 367.

[121] Laroche 1947, 105. RLA 9, 224.

[122] Güterbock 1965, 198. Герни 1987, 177, 180. RLA 1999, 224-225. Հետագայում թուր-աստծու պաշտամունքը հայտնի էր հատկապես իրանական ցեղերի մեջ՝ ըստ Հերոդոտոսի (IV.62)՝ սկյութները, իսկ ըստ Կլեմենտ Ալեքսանդրիացու (Protreptikos 56), պարսիկները, մեդացիները և սավրոմատները պաշտում էին Արեսին (պատերազմի աստծուն) թուր-դաշույնի տեսքով: Այդ պաշտամունքի հետքերը մնացել են «կովկասյան իրանցիների»՝ օսերի էպոսում, ուր մեծագույն հերոսներից մեկը՝ Բաթրազը, որոշակիորեն նույնական է իր թրին: Քանի որ սկյութների բազում աստվածներից միայն Արեսն էր պաշտվում այսպիսի նյութական մարմնավորմամբ, կարելի է կարծել, որ այդ պաշտամունքը, գոնե մասամբ, փոխառված է եղել մեկ այլ մշակույթից (Campbell 1968, 73): Սկյութներն արշավել են Անդրկովկաս և Հայկական լեռնաշխարհ մ.թ.ա. VIII դարում և իրենց անվանումը թողել մեզ հետաքրքրող շրջանում (սկյութեններ), իսկ պարսիկները և մեդացիները բնակվել են հին Ասորեստանի տարածքներում և մերձակայքում: Ըստ այդմ, չի բացառվում, որ թուր աստծու պաշտամունքը նրանք փոխառեցին տեղի հին ժողովուրդներից:

[123] Haas 1994, 503, 599.

Խեթական ավանդույթում U.GUR-ը երբեմն հանդես է գալիս š(a)ummatar և նման կոչումներով. հիշվում է նաև Šaummatari աստվածությունը[124]: Այս անվանումները համեմատվում են հին հնդկական ավանդույթի սրբազան խմիչք soma-ի հետ (< *sauma. հմմտ. հնդ. soma-dhara, soma-dhāri «սոմա ունեցող, տիրող»)[125]: Մյուս կողմից, Ներգալը խեթական ավանդույթում կապվում է Agni- / Akni-աստծուն, որի անունը նույնական է հին հնդկական կրակի աստված Ագնիին և համարվում է նրանից փոխառված[126]: Այսպիսով, U.GUR-Ներգալի կերպարում կարծես ի հայտ է գալիս հնդարիական՝ «միջագետքյան արիական» մի շերտ:

Šuli(n)katte-ն համարվում էր հայրը խաթական ամպրոպի աստված Taru-ի (կոչվում է նաև «Ներիկ քաղաքի ամպրոպի աստված»)[127]: Taru-ն, ակնհայտորեն, համադրելի է հնդեվրոպական *terH- արմատից ծագող ամպրոպի աստծու անվանը, հմմտ. լուվ. Tarḫunt- (կոկորդային H-ն, որպես այդպիսին, պահպանվել է միայն անատոլիական լեզուներում, իսկ մյուսներում՝ ընկել): Ըստ այդմ, խաթական այս դիցանունն էլ հավանաբար հնդեվրոպական ծագում ունի[128]: Ընդհանրապես, խաթական ամպրոպային առասպելի անվանացանկում ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական տարրը[129]:

---

124 Van Gessell 1998, 838, 840.

125 Güterbock 1961, 10, 17-18, n. 12. Haas 1994, 368.

126 Տես օրինակ Иванов 1962, 272. Ըստ մի կարծիքի (օրինակ, Дьяконов 1990, 216), Ներգալի և խեթ. Ագնիի համադրությունը բացառում է վերջինիս նույնացումը հնդ. Ագնիին: Բայց Ներգալն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից Սիրիայում նույնացվել էր Ռաշապին, որի անունն իմաստավորվում է որպես «բոց, կրակ» (արևմտասեմ. ršp. տես RLA 9, 215, 218. Leick 1991, 143. MHM 2, 373). Ներգալն ինքը համեմատվում է կրակի հետ, իսկ նրա կրկնակ Էրրան մարմնավորել է այրված հողը (սեմական hrr «այրել», տես Roberts 1971. Петросян 2002, 43, примеч. 133. 68, 105): Սա հիմնավորում է խեթ. և հնդ. Ագնիների նույնությունը:

127 Haas 1994, 597.

128 Николаев, Страхов 1987, 150-151, примеч. 3. Կարծիք կա, որ անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան՝ հնդեվրոպական *terH- արմատի հետ առնչվելը պայմանավորվել է խաթական Taru-ի ազդեցությամբ (Watkins 1999, 12), բայց տես հաջորդ ծանոթագրությունը:

129 Բացի ամպրոպի աստծու և նրա հոր անուններից, հմմտ. խաթական ամպրոպի աստծու ծեսի անվանումը՝ Purulli, որը թերևս թրակյան փոխառություն է, կապված *paHHur- «կրակ» արմատին (Топоров 1977a): Հնդեվրոպական տեսք ունի ամպրոպի նաև ամպրոպի աստծու դստեր անունը՝ Inara, հմմտ. հուն. Νηρεΐς, սաբին. Nerio, իլիր. Noreia դիցուհիների անունները (*Hner-, տես Иванов, Топоров 1974, 51-52, 123. Топоров 1977, 44 сл. Lincoln 1981, 120): Այսպիսով, խաթական ամպրոպի աստծու, նրա հոր ու դստեր, ապա և ծեսի անվանումները հնդեվրոպական են (Петросян 2002, 9-11, 33-35, 156, 191): Խաթերենում հնդեվրոպական (ոչ անատոլիական) փոխառությունների վերաբերյալ տես Гамкрелидзе, Иванов 1984, 882:

Այսպիսով, հայասական U.GUR-ն ունեցել է, ամենայն հավանականությամբ, գերագույն աստծու, ապա ռազմական և անդրաշխարհի աստծու գործառություններ և պաշտվել է թրի տեսքով: Հավանական է, որ նա համարվել է ամպրոպի աստծու հայրը: U.GUR-ի կերպարի վրա եղել է հնդարիական («միտաննիական արիական») ազդեցություն:

Հայասական առասպելների վերաբերյալ ուղղակի տվյալներ չկան: Բայց ուշ խեթական (մ.թ.ա XIV-XIII դդ.) մի աղբյուրում հիշվում է մի արևմտասեմական՝ ուգարիտյան-քանանական առասպել, տեղայնացած այս շրջանում: Ըստ այդ առասպելի, Ասերտու (Ašertu) աստվածուհին, գերագույն աստված Էլ-կունիրսայի (Elkuniršа) կինը, սիրո առաջարկություն է անում Էլ-կունիրսայի որդի ամպրոպի աստծուն (արևմտասեմական համատեքստում՝ Ba'al, ուգարիտյան Ba'lu): Ամպրոպի աստվածը մերժում է նրան և գնում հոր մոտ պատմելու այդ դավաճանության մասին: Նա

...գնաց դեպի Mala գետի ակունքները: Նա գնաց Էլ-կունիրսայի՝ Ասերտուի ամուսնու մոտ, [և] մտավ վրանը (= տուն, կացարան, Ա.Պ.) Էլ-կունիրսայի:

Էլ-կունիրսան առաջարկում է որդուն սեռական կապի մեջ մտնելով պատժել կնոջը: Առասպելը հատվածաբար է պահպանվել և հաջորդ դրվագները լրիվ հասկանալի չեն[130]: Էլ-կունիրսա անունը խեթական հաղորդումն է սեմական Էլ աստծու և նրա մակդիրի՝ 'Ēl qūnī ('a)rs·a «երկրի արարիչ Էլ». Քանանական-փյունիկյան Էլը, ուգարիտյան Իլուն, արևմտասեմական գերագույն աստվածն էր, որն այս կոչումով ի հայտ է գալիս նաև այլ քանանա-ամորեական և պալմիրական (արամեերեն) տեքստերում:

Մալան Եփրատի խեթական անվանումն է: Մ.թ.ա. XIV-XIII դարերում Եփրատի ակունքների երկիրը Հայասան էր, և ակնհայտ է, որ Եփրատի ակունքներում բնակվող աստված «երկրի արարիչ Էլը» պետք է նույնացվի Հայասայի մեծ աստծուն (գաղափարագիր՝ U.GUR): Ասերտուն համադրելի է U.GUR-ի կնոջը (գաղափարագիր՝ INANNA), իսկ Բաալը՝ Հայասայի ամպրոպի աստծուն: Խեթա-խաթական համատեքստում էլ Բաալը և նրա հայրը համապատասխանում են Taru-ին և U.GUR-Šuli(n)katte-ին:

Էլ աստծու հնագույն և բնիկ կացարանը եղել է Սիրիայում և, պետք է ենթադրել, որ նրա այս նոր՝ վերինեփրատյան կացարանի պատկերացումը ներդրվել էր Սիրիայում էական դեր կատարող և հյուսիսային կապեր ունեցող էթնիկ տարրի՝ խուռիների միջոցով: Խուռիական վերնախավում նշանակալի է եղել հնդարիական տարրի

---

[130] Առասպելի պահպանված հատվածների թարգմանությունը տես ANET, 519. Иванов 1977, 167. Hoffner 1990, 69-70.

դերը, և U.GUR-ի հետ առնչվող նշված հնդարիական անվանումները կարող են նաև խուռիական կապեր ակնարկել: Խուռիական ավանդույթում Էլը, ինչպես ասվել է, նույնացվել է Կումարբիին, Բաալը՝ նրա որդի Թեշուբին: Ուրեմն, Կումարբիի մի «կացարանը»՝ պաշտամունքի հնագույն կենտրոններից մեկը կարող էր գտնվել Եփրատի ակունքներում՝ այնտեղ, ուր հետագայում պաշտվել է Արամազդը:

Մեզ հայտնի խուռիական առասպելաբանության մեջ Թեշուբի և Կումարբիի մասին նման առասպել հայտնի չէ: Խուռիական ոչ բոլոր երկրների դիցարաններն են մեզ հայտնի, և հայտնիներն էլ բավական տարբեր են իրարից: Չի բացառվում Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում նման խուռիական առասպելի գոյությունը. հնարավոր է նաև, որ այն ձևավորված լիներ օտար ազդեցությամբ:

Հայաստանի դիցարանի և այս առասպելի գրանցման ժամանակից մոտ երկու հազար տարի անց հայ քրիստոնյա հեղինակները հաղորդում են նույն շրջանում տեղայնացված Արամազդի պաշտամունքի մասին, որն իրենում ամփոփել էր տիեզերքի արարիչ հայր աստծու և ամպրոպի աստծու հատկանիշները:

7. ԱՆԳԵՂ. ՆԵՐԳԱԼԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՄԱՊԱՏԱՍԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ Ներգալը ներկայացված է որպես Անգեղ (Դ Թագ. XVII.30): Անգեղ աստծու վերաբերյալ ուղղակի տեղեկություններ չկան՝ այդ անունը հանդես է գալիս միայն տեղանուններում և լեգենդներում:

Ծոփք նահանգի հարավ-արևելյան գավառը, ներկայիս Դիարբեքիրից հյուսիս-արևմուտք, կոչվում էր Անգեղ տուն, որի կենտրոնն էր Անգ(ե)ղ բերդաքաղաքը (հուն. Ἰγγηληνή, լատ. Ingilena): Ներգալը, ինչպես ասվեց, հնում մեծ աստվածն էր Ուրկեշի (Դիարբեքիրից հարավ-արևելք): Մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջին, Ուրկեշի խուռիական արքա Ատալ-շենի՝ Ներգալի տաճարի հիմքում արված արձանագրության մեջ Ներգալը կոչվում է «արքա Խավալումի»: Դիարբեքիրի շրջանից գտնված մոտ 1800 թ. մի թրի վրայի հին ասորեստանյան մակագրության համաձայն, այն նվիրված է եղել, հավանաբար, «Խուբշալումի տիրոջը», որին նույնացնում են այլուրեք հիշվող «Խուբշալի U.GUR-ին» և «Խուբշիլի Ներգալին»[131]: Ներգալի պաշտամունքի այս կենտրոնացումը Դիարբեքիրի շրջանում ցույց է տալիս Անգեղ բերդաքաղաքի անվան առնչությունը Անգեղ-Ներգալին:

Անգեղում էր գտնվում հայ արքաների մի գերեզմանոցը (Փավստոս Դ.իդ): Դրանով Անգեղ բերդը համապատասխանում է

---

[131] Güterbock 1965. Вильхельм 1992, 33, 94. Haas 1994, 367. Մովսիսյան 2003, 175-176:

Դարանաղյաց Անիին, արքայական ավելի հայտնի գերեզմանոցի վայրին: Եթե արքաների գերեզմանոցը Անի ամրոցում կարող է դիտվել որպես հիմք առ այն, որ Արամազդը շարունակում էր իրենից առաջ նույն շրջանում տեղայնացած հայասական Ս.GUR-Ներգալի՝ անդրաշխարհի աստծու գործառությունը, ապա մյուս արքայական գերեզմանոցի գտնվելը Անգեղ ամրոցում ցույց է տալիս, որ Անգեղն այդ առումով համապատասխանում է Արամազդին:

Մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսերին Ծոփքը խեթա-խուռիական աշխարհի կարևոր թագավորություններից մեկն էր՝ Իսուվան, որը սահմանակից էր և սերտ հարաբերություններ ուներ Հայասայի հետ: Խեթական պետության անկումից հետո Ծոփքը, գոնե մասամբ, եղել է «Խաթի երկրներից» Մելիդի կազմում, ապա նվաճվել Ուրարտուի արքաների կողմից: Մ.թ.ա III դարից Ծոփքը Մեծ Հայքից առանձնացած անկախ հայկական թագավորություն էր, որը ներառում էր նաև Կոմմագենեն: Մ.թ.ա. II դարասկզբին, Արտաշեսի ու Զարեհի նվաճումների ժամանակ, Ակիլիսենեն, ըստ Ստրաբոնի, խլվել է կատաոնացիներից և միացվել, ամենայն հավանականությամբ, Ծոփքին (ըստ Ստրաբոնի, XI.14.12՝ Ակիլիսենեն մի ժամանակ գտնվել է Ծոփքի իշխանության տակ): Ծոփքը վերամիավորվել է Մեծ Հայքին Տիգրան Մեծի գահակալության սկզբից:

Ըստ Գ.Սարգսյանի, ի տարբերություն Անիի, ուր թաղված էին Արշակունի արքաները, Անգեղ բերդում թաղված պիտի լինեին ավելի հին՝ Արտաշիսյան արքաները (հին հայ հեղինակները Արտաշիսյաններին ևս Արշակունի են համարում): Եվ, դատելով եղած տեղեկություններից, Տիգրան Մեծը, հավանաբար, թագադրվել է իր դինաստիայի արքաների հանգստարանների այդ ամրոցում, ոչ հեռու այն վայրից, ուր հետագայում նա կառուցեց իր նոր մայրաքաղաք Տիգրանակերտը (ներկայիս Դիարբեքիրի շրջանում)[132]:

Բայց հավանական է, որ Անգեղ ամրոցում հնում թաղվել են Ծոփքի հայ արքաները: Անգեղ բերդաքաղաքի հետ համադրելի է խեթ. աղբյուրների Ingalawa տեղանունը (օտարալեզու տեղանվան սեպագիր մոտավոր հաղորդմամբ, խեթ. -wa ածանցով): Այս տեսակետը միանգամայն ընդունելի է լեզվական առումով, բայց, ըստ աղբյուրների, Ինգալավան գտնվել է Հայասայում կամ նրա սահմանի վրա, այսինքն՝ Ծոփքից և Անգեղ տնից հեռու և չի կարող նույնացվել Անգեղ բերդին[133]: Արդյո՞ք չի կարելի է կարծել, որ Ինգալավան եղել է Անգեղ-Ս.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը Հայասայում:

Սեբեոսի պատմության առաջին հատվածի անանուն հեղինակը Ծոփք-Անգեղ տան իշխանների տոհմաբանությունը ներկայացնում է այսպես. Հայկի տոհմից Փառնավազի որդիներն էին Բագամը ու

[132] Սարգսյան 1966, 63-64:

[133] Ադոնց 1972, 44. Дьяконов 1968, 82, примеч. 16. այս տեղայնացումների մասին տես Քոսյան 2004, 58-59:

Բագարամը, որի որդի Բյուրամը, սրա որդի Ասպամը և նրանց սերունդը «ժառանգեցին զժառանգութիւնս ի կողմանս արևմտից, այս ինքն է Անգեղ տուն»: Այսպիսով, Անգեղ տունը հին հայ ավանդույթում խորհրդանշում էր ողջ Ծոփքը և Մեծ Հայքի ողջ արևմուտքը: Բագարամը կոչվել է նաև Անգեղ, «զոր ի ժամանակին ազգ բարբարոսացն աստված կոչեցին»:

Ձեռագրերի Բագարամ, Բիւրամ և Ասպամ անունները, ըստ հետազոտողների, պետք է ճշտվեն որպես Բագարատ, Բիւրատ և Ասպատ (ձեռագրերում *տ* և *մ* տառերը կարող են շփոթվել. ըստ այդմ, Բագամն էլ կարող է դարձվել Բագատ)[134]: Այս ձևերն իրանական են՝ Բագարատ (Bagadāta) նշանակում է «աստծու տուրք», ընդ որում, խոսքը վերաբերում է առավելապես Միհր աստծուն[135], Ասպատ՝ «ձիու տեր» (*aspapati. հմմտ. հնդ. նույնիմաստ aśvapati), իսկ Բիւրատը *բիւր* «տաս հազար» (< իրան.) բառի ածանցյալն է: Բագարատ և Բյուրատ անունները բնորոշ են Բագրատունիներին. Ասպատն էլ, ակնհայտորեն, նրանց «(թագադիր) ասպետ» տիտղոսի էպոնիմն է (Խորենացի Բ.է), և այստեղ, այսպիսով, հնարավոր է տեսնել այդ տոհմի ծագման լեգենդը[136]:

Խորենացու մոտ (Բ.ը) Անգեղ տան էպոնիմը Տուրք Անգեղեան է (որոշ ձեռագրերում՝ Տորք Անգեղեայ), Հայկի թոռ Պասքամի որդին, Մեծ Հայքի արևմուտքի առաջին կուսակալը: Նա մի տգեղ հսկա էր (հմմտ. *անգեղ* «տգեղ»), որ կարողանում էր եղունգներով քարեր ճեղքել ու նրանց վրա արծիվներ և այլ քանդակներ անել: Իր միակ հայտնի առասպելում նա մեծ քարեր է նետում Պոնտոսից հարձակվող ավազակների նավերի վրա: Այսինքն՝ նրա արկածը տեղայնացվում է

---

[134] Այս վերջավորությունը բնորոշ է առաջին ազգածին նահապետների անուններին՝ հմմտ. Գեղամ, Արամ, ապա և Պասքամ: Նույնիսկ հակառակորդների այլալեզու անուններն արհեստականորեն հանգավորել են նրանց հետ՝ հմմտ. Բարշամ և Շամիրամ, որոնք ծագում են Բաալշամին և Շամուրամմաթ ձևերից: Այստեղ էական պիտի լիներ այդ ավանդության գլխավոր հերոսի Արամ անունը, որի հետևությամբ էլ թերևս ձևավորվել են մյուսները (Петросян 2002, 88-89. հետաքրքիր է նշել, որ -am (հետագայում՝ a) վերջավորությունը բնորոշ է մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջի մի շարք, թերևս խուռիական հիմքերով, անունների, տես Gelb 1944, 115): Նմանահունչ վերջավորություններով անունները առասպելաբանական շարքերի բնութագրական հատկանիշներից են (հմմտ. օրինակ Ծովինար, Սանասար, Բաղդասար անունները Սասունի էպոսում): Բագամ/տի և Բագարամ/տի առաջին տարրը *բագ-* «աստված» իրանական ծագման արմատն է, և Բագարամը կարող է ընկալվել որպես «աստված Արամ»: Արամն, ինչպես ասվեց, հայոց հնագույն ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարն է, Թեշուբի հայկական զուգորդը, Սանասարի նախատիպը: Եվ հնարավոր է, որ Արամ դիցանվան և Հայկյանների առասպելներում նույն վերջավորությամբ մյուս անունների գոյությունն է, որն ուղղորդել է այս տեքստն արտագրող գրիչներին:

[135] ՀԱՆԲ I, 355:

[136] Այս մասին տես Петросян 2002, 36:

ոչ թե Ծոփքում, այլ հյուսիսում, Սև ծովի ափին, ոչ հեռու այն շրջաններից, ուր Հայասան էր:

Անգեղ-Բագարատ «աստծու տուրք» և Տուրք Անգեղեայ «Անգեղ աստծու տուրք՝ որդի» անունները համադրելի են, որը ցույց է տալիս նրանց համապատասխանությունը[137]: Այս կաղապարը՝ «աստված + տուրք» (հնդեվր. *dō-ro-) տարածված է հնդեվրոպական անձնանուններում՝ հմմտ. օրինակ հուն. Ապոլլոդորոս, Թեոդորոս, հայ. Աստվածատուր: Բայց, պետք է նկատել, որ այս համադրությունը միարժեք չէ: Բագարատը, որպես «աստծու տուրք / որդի», առավել կհամապատասխաներ Անգեղ աստծու որդուն, բայց հենց ինքն է կոչվել Անգեղ:

Ըստ Ն.Ադոնցի, Տորքի անունը և կերպարը հանգում են անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան Tarḫu- / Tarku- հիմքին[138]: Այս տսակետը շատ ընդունված է և այլ հեղինակներ ևս Տուրք անունը ներկայացնում են ձեռագրերում ավելի հազվադեպ հանդիպող և քիչ հավանական Տորք ձևով[139], ձգտելով այն առավել համադրելի դարձնել անատոլիական դիցանվանը: Կերպարային մակարդակով այդ կապը, թերևս, ընդունելի է, բայց անհրաժեշտ են որոշ ճշտումներ: Ինչպես տեսանք, U.GUR-Šulikatte-ի որդին էր խաթական Ներիկ քաղաքի ամպրոպի աստվածը՝ Taru-ն: Տուրք Անգեղյան՝ «Անգեղ աստծու որդի» իմաստով կարող է դիտվել որպես այդ կերպարի համապատասխանությունը հայկական ավանդույթում[140]: Այս համադրության մեջ էական է և անունների նմանությունը: Հավանական է *տուր-* հիմքով հին հայկական դիցանվան գոյությունը, որը բաղարկվել է խաթ. Տարուի հետ[141]:

Հայոց ավանդույթում նշանավոր տոհմերի վիպական ծննդաբանությունները սկսվում են հիմնադիր երկվորյակային կերպարներից: Օրինակ, Արծրունիները, Գնունիները և Աղձնիքի բդեշխները՝ Ասորեստանի Սենեքերիմ արքայի որդիներ Սանասարից և Արգամոզանից (որոնք Սասունի էպոսում հանդես են գալիս որպես երկվորյակներ՝ Սանասար և Բաղդասար), Մամիկոնյանները՝

---

[137] Աբեղյան Ա, 58-59, Աբեղյան Ը, 157:

[138] Տես հատկապես Adontz 1927, 191.

[139] Տուրք ձևի առավել հավանական լինելու վերաբերյալ տես Աբեղյան Ը, 154-158.

[140] Տորքին Սուլիկաթթեի որդու հետ առաջինը համադրել է Ջ.Ռասելը: Հեղինակը, շեշտելու համար Tarḫu-Տորք կապը, ենթադրում է, որ Սուլիկաթեի որդին պիտի լիներ Տարխուն (Russell 1993, 75), որի համար ոչ մի հիմք չկա:

[141] Տուրք / Տորք ձևերը համադրելի են ուրարտական Տուրա- (T·ura-ni) դիցանվանը (Петросян 2002, 33), որը բխեցվել է հայ. *տուր-* հիմքից (Ջահուկյան 1986, 53): Ըստ Ի.Դյակոնովի սրամիտ, թեև շատ վարկածային տեսակետի, Տուրան պիտի որ ամպրոպի աստծու որդին լիներ (Diakonoff 1981, 82, Дьяконов1990, 98, 105): Սա միանգամայն համահունչ է Տուրք Անգեղեայ «Անգեղ աստծու որդի» մեկնաբանությանը:

Մամիկից ու Կոնակից, և նույնիսկ հայ Արշակունիների վիպական ծննդաբանությունը հանգեցվում է Արշակ և Վաղարշակ եղբայրներին:

Աստվածային երկվորյակների ամենաբնորոշ հատկանիշներից է անունների նմանությունը: Նրանք, կամ նրանցից մեկը հաճախ քաղաք է հիմնադրում, որով և նոր ավանդույթի սկիզբ է դրվում (օրինակ, Ռեմոս և Ռոմուլոս՝ Հռոմ, Սանասար և Բաղդասար՝ Սասուն, Երվանդ և Երվազ՝ Երվանդակերտ): Այս համատեքստում Բագամ / Բագատը և Բագարամ / Բագարատը, իրենց տիպիկ երկվորյակային համահունչ անուններով, պետք է դիտվեն որպես երկվորյակային կերպարներ[142]: Ընդ որում, Բագարատը, որպես Անգեղ աստված, վերակազմության մեջ Անգեղ քաղաքի հիմնադիրն է:

Հայոց վիպական շարքերում, ինչպես և շատ գծերով հայկականին առավել մոտ խուռիական և հնդկական առասպելներում ամպրոպի աստվածը երկվորյակային կերպար է, եղբայրներից առավել աչքի ընկնողը (հմմտ. Երվանդ և Երվազ, Սանասար և Բաղդասար, խուռ. Թեշուբ և Թաշմիշու, հնդ. Ինդրա և Ագնի)[143]: Բագարատ-Անգեղը կարող է համապատասխանեցվել Սանասարին և Երվանդին[144], այսինքն՝ պատկերացվել որպես ամպրոպի աստծու մեկ այլ վիպականացած տարբերակը: Մյուս կողմից, քանի որ այս համապատասխանությունը միարժեք չէ, և Անգեղը կարող էր համարվել ամպրոպի աստծու հայրը:

Խորենացին Անգեղ անունը մեկնաբանում է հայերենով, որպես *ան + գեղ*, այսինքն՝ «տգեղ»: Այս ստուգաբանությունը ուսումնասիրողների կողմից համարվել է «ժողովրդական», բայց իրականում այն մոտ է իսկությանը: Միջագետքյան առասպելաբանության մեջ Ներգալը գնում է մահվան աշխարհ, վերադառնում, ապա նորից գնում և դառնում անդրաշխարհի տիրակալը: Առասպելի ասուրական տարբերակում Ներգալն անտեսանելի է անդրաշխարհի դիցուհու վեզիրի աչքին: Ավելին, նա շիլ է, կաղ և ճաղատ[145], այսինքն՝ կարելի է ասել, համադրելի է հայոց «տգեղ» Անգեղին և Տուրք Անգեղյային (տես և ստորև, IV.1.6.բ,գ):

Ընդհանրապես, կյանքի և մահվան աշխարհների հարաբերությունը բնորոշվում է նրանց բնակիչների փոխադարձ անտեսա-

---

[142] Петросян 2002, 126.

[143] Петросян 2002, 23 сл., 124 сл.

[144] Այս համապատասխանեցումները կամայական չեն: Այսպես, Երվանդ արքայի մասին ասվում է, որ նրա «հայեցուածոցն դժնութենէ ասեն պայթել որձաքարս վիմացն»: Իսկ Տուրք Անգեղյայի մասին երգել են, որ նա «դժնահայեաց» էր և ձեռքերով կարողանում էր ճեղքել նույնատիպ քարեր՝ «որձաքար վիմաց» (Խորենացի Բ.ը, խբ): Նույնական տերմիններով բանաձևված այս մոտիվի ընդհանրությունը ցույց է տալիս Երվանդի և Տուրք Անգեղյայի կերպարային կապերը:

[145] Афанасьева, Дьяконов 1981, 88-89.

նելիությամբ[146]: Անտեսանելիությունը համադրվում է կուրության, կամ աչքի այլ թերությունների հետ, և անդրաշխարհի աստվածությունները կարող են պատկերացվել որպես կույր, միաչքանի կամ շիլ: Նույնը վերաբերում է և այդ աշխարհների աստվածներին: Կարելի է ասել, որ ֆիզիկական թերությունները («տգեղությունը»)՝ ճաղատությունը, կաղությունը, շլությունը, ապա և տեսքի ու տեսողության թերությունների առավել ուժեղ արտահայտված ձևերը՝ մեկ աչք ունենալը, կուրությունն ու անտեսանելիությունը անդրաշխարհի աստվածությունների բնորոշ հատկանիշներ են: Հատկանշական է, որ Տուրք Անգեղյայի՝ թշնամիների նավերի հետևից ժայռեր նետող կերպարը (Խորենացի Բ.ը) համադրվում է հին հունական առասպելի միաչքանի կիկլոպ Պոլիփեմոսին[147], ինչը կարող է համարվել ևս մի փաստարկ Անգեղի ավանդական մեկնաբանության օգտին:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ անդրաշխարհը՝ մահվան թագավորությունը կոդավորվում է *wel- արմատով, որի ածանցյալներով էր կոչվում նաև նրա տիրակալը՝ վերակազմության մեջ՝ Օձ-վիշապը (հմմտ. բալթ. Vels, Vielona, ռուս. Велесъ / Волосъ, հնդ. Varun·a դիցանունները)[148]: Անգեղ «անդրաշխարհի աստված» դիցանունը ևս կարող է կապվել հնդեվրոպական *wel-ին, որը հայերենում կանոնավոր կերպով դառնում է *գեղ-*: Մյուս կողմից, համանուն *wel- արմատը նշանակում է «տեսնել», որից ունենք *գեղեցիկ*, իբրև «տեսքոտ» և *անգեղ* «տգեղ, անտեսք»: Այսինքն՝ գեղեցկությունը և տգեղությունը ներկայացվում են որպես տեսք ունենալու և չունենալու հակադրություն: Հայ առասպելաբանական մեջ Արա Գեղեցիկ և Տուրք Անգեղեայ անուններով հերոսների գոյությունը, որոնք կարող են դիտվել «տեսքոտ» - «անտեսք» հակադրության համատեքստում, ևս մի փաստարկ է Անգեղի՝ *գեղ-* արմատով մեկնաբանության օգտին:

Հունական մահվան աստված Հադեսի անունը ստուգաբանվում է որպես *n̥- wid- «անտեսանելի», «անտես»[149]: Անգեղն, ըստ այդմ,

---

[146] Пропп 1946, 58-61.

[147] Տես օրինակ Աբեղյան Ը, 162:

[148] Տես օրինակ Иванов, Топоров 1974, 31 сл.. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 824. Топоров 1987, 17-19:

[149] Հունական առասպելաբանության մեջ Հադեսի և այլ աստվածների անտեսանելիության ու հարակից հարցերի վերաբերյալ տես Голосовкер 1987, 27-28, 51 сл.: Որոշ ժամանակ Հադեսի այս մեկնաբանությունը վիճարկվում էր. գերադասելի էր համարվում Պ. Թիմեի առաջարկած *sm̥- wid- «հանդիպում» (մեռած նախնիների հետ) մեկնաբանությունը: Սակայն վերջերս Ռ.Բեյկեսը մանրամասն քննությամբ ցույց տվեց, որ դա անընդունելի է՝ կասկած չկա, որ Հադեսը եղել է մահվան «Անտեսանելի», «Անտես» աստվածը, տես Beekes 1998, 17-19. այս համատեքստում Հադեսի որոշ ստուգաբանական զուգահեռներ տես Ivanov 1999a, 284, հարցի գրականությամբ:

կարող է ստուգաբանվել *n̥- wel- նախաձևից, որպես Հադեսի անվանը զուգահեռ մի կազմություն «անտես, անտեսանելի» և նման մեկնաբանություններով[150]:

Ընդհանրապես, գերագույն աստվածները կարող են լինել «երեք աշխարհների»՝ երկնքի, երկրի և ստորերկրյայքի տիրակալներ: Հունական Զևսը համարվել է նաև անդրաշխարհի տիրակալ, և Հադեսն ինքը, որպես այդպիսին, Զևսի մի հիպոստասիսն է[151], նրա բարդ կերպարի մի ասպեկտը: Ըստ այդմ, Անգեղը կարող է համարվել հին հայոց գերագույն աստծու մի մակդիրը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը:

«Անտեսանելի» աստծու պատկերացումը միանգամայն պատշաճում է և հայասական U.GUR-ին: Աստծու՝ թրի տեսքով պատկերվելը կարող է ակնարկել նրա մարդակերպ էության թաքնված բնույթը: Դատելով Անգեղակոթ դժվար մեկնաբանելի, այսինքն՝ վաղնջական տեղանունից, Անգեղը նույնպես կարող էր նույնացված լինել սուր զենքի շեղբի հետ (հմմտ. *դանակի կոթ*):

«Անտեսանելի» գերագույն աստծու կերպարը բնորոշ էր հատկապես ուրարտական ավանդույթին: Խալդին «բնակվում» էր լեռան մեջ, որպես քարե որմնախորշ ձևավորված դռան հետևում, ինչից հետևում է նրա «անտեսանելի» բնույթը[152]: Վերին Անձավից գտնված բրոնզե վահանի պատկերում թշնամու դեմ նետվող Խալդիի մարմնից կրակի բոցեր են ելնում[153], ինչը թույլ է տալիս նրան համարել կրակի աստված, համադրելի, ասենք, հնդկական Ագնիի, աքադական Էրրայի և արևմտասեմական Ռաշապի հետ, որոնց, ինչպես ասվեց, նույնացվել է Ներգալը (I.6): Խալդիի սիմվոլն էր

---

150 Անգեղի այս մեկնաբանությունը տես Петросян 1987, 59-60. Ա.Պետրոսյան 2002բ. Հաշվի առնելով այն փաստը, որ *n̥- wid- հնդեվրոպական կաղապարը հաճախ հանդես է գալիս *elo- վերջավորությամբ (հմմտ. հուն. αἴδηλος, ռուս. невидаль, տես Ivanov 1999a, 285-286), նույնիսկ չի կարելի բացառել, որ Անգեղը Հադեսի ուղղակի ստուգաբանական զուգահեռն է՝ *n̥-wid-elo- > *angitelo- > *Անգտեղ, որը ձևափոխվել է համահունչ *անգեղ* բառի ազդեցությամբ: Այս ստուգաբանությունը կարծես բացառում է խեթ. Ingalawa- և հայ. Անգեղ ստուգաբանական կապը, քանի որ վաղնջահայերենում *w > gw > g անցումը, ըստ Uelikuni – Գեղաքունի համապատասխանության, պիտի տեղի ունենար մ.թ.ա. VIII դ. հետո, մինչդեռ Ինգալավան ավանդված է մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից: Բայց հնարավոր է ինչ-որ լուծումներ պատկերացնել այդ հակասության հաղթահարման համար: Այսպես, այդ զարգացումը արևմտյան բարբառներում կարող էր տեղի է ունենալ ավելի վաղ, կամ միջանկյալ gw-ն մի դեպքում ընկալվել է որպես գ, մյուսում՝ որպես w:

151 MHM 1, 51:

152 Salvini 1989, 86.

153 Belli 1999, 37-41, fig. 17.

ծիսական, իսկայական շեղբով նիզակը, որ կոչվում էր šuri[154]: Այն համեմատվում է խուռ. šauri «զենք» և հայ. *սուր* բառերի հետ[155]:

Այսպիսով, հայասական և ուրարտական դիցարանների գլխավոր աստվածները՝ U.GUR-Ներգալը և Խալդին հանդես են բերում որոշ նույնական հատկանիշներ՝ երկուսն էլ պատերազմի աստվածներ են, նրանց սիմվոլն է սուր զենքը, ավելի ճիշտ՝ սրի կամ նիզակի շեղբը, ապա՝ կրակի աստվածներ: Ասվածը կարող է դիտվել որպես փաստարկ առ այն, որ Խալդի աստծու նախնական պաշտամունքի շրջանը եղել Հայասայի տարածքներում[156]: Եվ հնարավոր է, որ հայասական և ուրարտական գերագույն աստվածները ծագում են միևնույն նախատիպից:

Անգեղի մի իմաստավորումը պիտի լիներ «չտեսնող», այսինքն՝ «կույր»: Արամի անունն, ինչպես ասվեց, նշանակում է «մութ, մուգ գույնի, սև»: Արխաիկ պատկերացումներում «մթությունը» և «կուրությունը» հաճախ հոմանիշներ են:

Հայոց ազգածին ավանդությունը Խորենացու և Սեբեոսի Անանունի տարբերակներում ներկայացված է հակիրճ, պատմականացած ձևով, նվազագույն առասպելական մանրամասներով: Բայց Արամի կերպարը պահպանվել է «Արա Գեղեցիկ» հեքիաթում, որտեղ, հեքիաթային մոտիվների հետ, ի հայտ են գալիս նաև առասպելաբանական մանրամասներ: Այստեղ Արամ արքան կուրանում է. նրա որդի Արա Գեղեցիկն ամուսնանում է կախարդուհի Շամիրամի հետ և շատ արկածներից հետո դեղ գտնում հոր աչքերի համար[157], իսկ հետո՝ զոհվում ճակատամարտում: Սա հիշեցնում է խեթական մի առասպել, ուր Օձ-վիշապը հաղթում է ամպրոպի աստծուն և վերցնում նրա սիրտն ու աչքերը: Աստծու որդին ամուսնանում է Օձի դստեր հետ և վերադարձնում հոր կորցրած օրգանները, բայց ի վերջո զոհվում[158]:

Անգեղը համահունչ է *անգղ* թռչունի անվանը: Առասպելաբանաստեղծական մտածողության մեջ այս երկու անվանումները, անկախ ստուգաբանությունից, պետք է համադրվեին, և թռչունը պիտի

---

[154] Այս տերմինի իմաստը վերջնականապես բացահայտվեց վերջերս. Այանիսից գտնված 80 սանտիմետրանոց նիզակածայրի բռնակի վրա այն անվանված է šuri, տես Çilingiroğlu, Salvini 1999. Zimansky 2001, 21:

[155] *Սուրը* ծագում է արդեն *k'u-, *k'ō- «սուր» հնդեվրոպական արմատից, *-ro- ածանցով, որից կան «սուր զենք» նշանակությամբ բառեր տարբեր լեզուներում: Նույն հնդեվրոպական արմատի մեկ այլ ածանցյալը պիտի լիներ, ինչպես ասվեց, Šuli(n)katte դիցանվան առաջին մասը: Հնարավոր է, որ խուռերեն բառը փոխառություն է մի հնդեվրոպական լեզվից (*k'ō-ro-. երկար ō-ն կարող էր հաղորդվել au-ով):

[156] Այս տեսակետի վերաբերյալ տես Петросян 2004:

[157] Լալայան 1900. տես և Սվազլյան 2000, 34-43. Խեմչյան 2000, 25-34:

[158] Hoffner 1990, 13. Иванов 1977, 52.

դառնար աստծու սիմվոլը[159]: Դիակներով սնվող անգղի և մահվան աստծու կապը միանգամայն բնական է: Հետաքրքիր է նկատել, որ անգղը կարող է ընկալվել որպես «ճաղատ արծիվ», ինչը համահունչ է «ճաղատ» Ներգալի և Կունդ Արամազդի կերպարների հետ (IV.4.գ, IV.6.բ):

Բերված փաստերի և քննարկման հիման վրա հավանական է հետևյալ վերակազմությունը: Անգեղը եղել է հին հայոց անդրաշխարհի և մահվան աստվածը, որը նույնացվել է անդրաշխարհի և պատերազմի միջագետքյան աստված Ներգալին: Այստեղ էական պիտի լիներ գործառույթների համապատասխանությունը և, թերևս, անունների որոշ նմանությունը: Մահվան աշխարհի տիրակալությունը գերագույն աստծու գործառություններից մեկն էր, և Անգեղը կարող է պատկերացվել որպես գերագույն աստծու մի կոչումը, նրա անդրաշխարհիկ հիպոստասիսը: Հավանական է, որ Անգեղը, ինչպես U.GUR-Ներգալը, ունեցել է նաև ռազմական գործառույթ և պատկերացվել նաև զենքի տեսքով:

Անգեղի վերաբերյալ տեղեկությունները հարմար են թվում հայր աստծուն: Հավանական է, որ Անգեղը սկզբնապես եղել է հայր աստծու` երկվորյակների հոր անունը, որը հետագայում դարձել է երկվորյակներից մեկի` ամպրոպի աստծու մի կոչումը: Հայկական ավանդույթում այդպիսի կերպարի մի օրինակ է կայծակի թրով բնորոշվող երկվորյակ Սանասարը, որը համադրելի է, մի կողմից, «թուր աստված» U.GUR-ին, իսկ մյուսից` ամպրոպի և կայծակի աստծուն:

Հնդեվրոպական համատեքստում Անգեղի հետ որոշ առումներով համեմատելի են սկանդինավյան գերագույն աստված, մեկ աչքից կույր Օդինը (պատերազմի և անդրաշխարհի աստված) և հունական Զևսը (գերագույն աստված, ամպրոպի աստված, որի մի ասպեկտն էր և անդրաշխարհի աստվածը): Այս կերպարը համահունչ է նաև օսական ավանդույթում «թուր-աստծու» վիպական տարբերակ Բաթրազի ամպրոպային հատկանիշներին[160]:

ԳԼՈՒԽ II

1. ԿՈՒՄՄԱՆՆԻ-ԿՈՄԱՆԱ, ՆՐԱ ԱՍՏՎԱԾՈՒՀԻՆ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱՆԱՀԻՏԸ

Մ.թ.ա. XIV դարի սկզբից խեթական դիցարանը նշանակալիորեն ընդարձակվում է: Ազդեցությունը գալիս է Կիցցուվատնայից և Սիրիայից, որը խեթական Սուպպիլուլիումա I արքայի նվաճումների

[159] Петросян 1987, 60-61. Տորք Անգեղի և արծվի ու անգղի հնարավոր կապի վերաբերյալ տես Adontz 1927, 186-187:

[160] Բաթրազի վերաբերյալ այս համատեքստում տես Дюмезиль 1990, 14 сл., 21 сл.:

հիմնական շրջանն էր: Կիցցուվատնա երկիրը Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում ընդգրկում էր Արևելյան Կիլիկիայի և Հյուսիսային Սիրիայի որոշ տարածքներ և տեղի հին մշակույթների՝ հատկապես խուռիական և լուվիական մի խառնարան էր: Նրա կարևորագույն քաղաքն էր Կումմաննին, Թեշուբի պաշտամունքի հիշյալ կենտրոններից: Արդեն Հայասայի արքա Խուքքանայի հետ հաշտության համաձայնագրում (մ.թ.ա. XIV դարի կես) խեթական աստվածների շարքում հիշվում է Կումմաննիի Խեբատ դիցուհին՝ Թեշուբի կինը (Կումմի / Կումմաննիի Թեշուբի պաշտամունքն անբաժանելի է եղել իր կնոջ պաշտամունքից, տես վերևում, I.2): Մ.թ.ա. XIII դարում, երբ խեթական Խաթթուսիլի III արքան ամուսնանում է Կիցցուվատնայի քրմուհի Պադուխեպայի հետ, Կումմաննիի աստվածները՝ Թեշուբը և նրա կինը, նրանց որդի Շարրուման, դուստր Ալլանցուն և մի շարք ուրիշներ տիրապետող են դառնում խեթական պետական դիցարանում[161]:

Նշված դարաշրջանից տասներեք դար անց Կումմաննին, արդեն որպես Կատաոնյան Կոմանա (հռոմեական դարաշրջանի Կատաոնիան՝ Արևելյան Կապադովկիան, համապատասխանում էր Կիցցուվատնային), շարունակում էր մնալ կարևոր պաշտամունքային կենտրոն, նշանավոր հատկապես իր դիցուհու պաշտամունքով: Ըստ Ստրաբոնի (XII.2.3), այն սրբավայրն էր Էնյուո աստվածուհու, որին տեղացիները Մա էին կոչում: Նշանակալի քաղաք էր, որի բնակչության մեծ մասը տաճարային ծառայողներ և աստվածության պաշտամունքի մոլեռանդներ էին: Բնակիչները կատաոնացիներ էին: Տեղի գլխավոր քուրմը Կապադովկիայի երկրորդ դեմքն էր արքայից հետո, սովորաբար՝ արքայի տոհմից: Տաճարն ունեցել է ավելի քան 6000 ստրուկ:

Տեղի սրբազան ծեսերը, նվիրված Արտեմիս Տավրոպոլոսին, ըստ երևույթին այստեղ էին բերել Օրեստեսը և նրա քույր Իփիգենիան Տավրոսյան Սկյութիայից (Ղրիմ): Այստեղ էին դրել (նվիրաբերել) նրանք իրենց, որպես տխրության նշան, կտրված մազերը, որով և բացատրվում է քաղաքի անունը (հմմտ. հուն. κόμη «մազ, ծամ»): Հեղինակը հիշում է նաև ավելի հյուսիսում գտնվող պոնտական Կոմանան, նվիրված նույն աստվածուհուն և կառուցված կատաոնյան Կոմանայի օրինակով (XII.3.32): Վերջինս հատկապես հայ վաճառականների կարևոր կենտրոն էր: Այնտեղ կային բազում մարմնավաճառ կանայք, մեծ մասամբ նվիրված աստվածուհուն (XII.3.36): Հենց հաջորդ տողերում (XII.3.37) Ստրաբոնը նկարագրում է Պոնտոսի Զելա քաղաքի Անաիտի սրբավայրը, նշելով վերջինիս ու Կոմանայի ընդհանրությունները, ապա և հայերի համար ևս սրբատեղի լինելը:

[161] Gurney 1977,15-17.

Կոմանայի դիցուհու տեղական Մա անունը բացատրվում է որպես մորը, այսինքն՝ մայր աստվածուհուն դիմելու քնքշական մի ձև (փռյուգերեն): Ման համարվել է պտուղներ նվիրող, պատերազմի ժամանակ՝ մահվան դիցուհի. կապված է եղել նաև գուշակություններ և մարգարեությունների հետ: Նրա տոների ժամանակ մարդիկ տանջել են իրենց և երկսայր կացիններով վերքեր հասցրել իրար[162]: Էնյուոն (Ἐνυώ) պատերազմի հունական աստված Արեսի ուղեկիցն էր (համարվել է Արեսի մայրը, քույրը կամ դուստրը), որն «Իլիականում» (V.592 հտն.) ճակատամարտի պահին խուճապ է առաջացնում: Ե՛վ Ման, և՛ Էնյուոն Հռոմում նույնացվել են պատերազմի դիցուհի Բելլոնային, ինչը շեշտում է նրանց ռազմական ասպեկտը:

Կոմանայի առթիվ Ստրաբոնի հիշած առասպելը հետևյալն է: Օրեստեսը և Իփիգենիան որդին ու դուստրն էին տրոյացիների դեմ կռվող հույների առաջնորդ Ագամեմնոնի: Իփիգենիան պետք է զոհաբերվեր Արտեմիսին, բայց դիցուհին փախցնում է նրան Տավրիկա (Ղրիմ), որպես իր տաճարի քրմուհի: Ագամեմնոնին, պատերազմից վերադառնալուց հետո, սպանում է նրա կինը: Օրեստեսը հասունանալով որոշում է վրեժ լուծել հոր սպանության համար և, որպես սկիզբ, հոր գերեզմանին իր մազերի մի փունջ է դնում (Հունաստանում մազերը կտրել են ինչ որ մեկի պատվին, ապա՝ որպես սգո նշան և, ինչպես և այլուրեք, պատանիների նվիրագործության ծեսերի ժամանակ)[163]: Մորը սպանելուց հետո վրիժառության ոգիները հալածում են նրան մինչև Տավրիկա (Ղրիմ), որտեղ ափ դուրս եկած օտարերկրացիներին զոհաբերում էին: Զոհաբերությունը կատարող Իփիգենիան ճանաչում է եղբորը, և նրանք միասին փախչում են: Որպես մեղքի հատուցում, Օրեստեսն Իփիգենիայի հետ ղրիմյան Խերսոնեսից Հունաստան է բերում Արտեմիսի արձանը, այդ ընթացքում, մի պատումի համաձայն, լինելով նաև Կոմանայում[164]:

Մ.թ. II-III դարերի հեղինակ Դիոն Կասիոսը (XXXVI.11) հիշում է, որ Պոնտական Կոմանայում մինչև Միհրդատ Պոնտացու ժամանակները (մ.թ.ա. I դար) պահպանվել էին Արտեմիսի փայտյա կուռքը և Ագամեմնոնի սերունդը: Ընդ որում, կապադովկյան և պոնտական Կոմանաները միևնույն հավակնություններն ունեին: Երկու տեղերում էլ պատմվել են նույն ավանդությունները և ցուցադրվել նույն մասունքները՝ այդ թվում նույնիսկ այն թուրը, որով Իփիգենիան կտրել է իր մազերը:

Ըստ մ.թ. VI դարի հեղինակ Պրոկոպիոս Կեսարացու (De bello Persico, I.17), Եփրատ և Տիգրիս գետերը սկիզբ են առնում Թեոդոպոլիս-Կարինից հյուսիս գտնվող մի լեռան վրա գտնվող երկու

---

162 Ирмшер 1989, 326.

163 Տես օրինակ ДГРС, 965:

164 Гре́йвс 1992, 316, 329-330, սկզբնաղբյուրների հիման:

աղբյուրներից: Ապա Եփրատն անցնում է Կելեսենե երկիրը, որտեղ գտնվել է տավրոսյան Արտեմիսի տաճարը (Կելեսենեն Ակիլիսենեն է, հայոց Եկեղյաց գավառը, այսինքն՝ այս տավրոսյան Արտեմիսը նույն հայոց Անահիտն է): Պատմել են, որ Իփիգենիան, Օրեստեսի և Պյուլադեսի հետ հենց այստեղից են փախցրել Արտեմիսի արձանը: Օրեստեսը հիվանդանում է, և պատգամախոս մեհյանից իմանում, որ չի առողջանա, մինչև Արտեմիսին տաճար չկառուցի տավրոսյանը հիշեցնող մի վայրում (նրա հիվանդությունը եղել է μανία «մոլեգնություն», որն առաջացել էր մորը սպանելու պատճառով)[165]: Այնտեղ նա պետք է իր մազերը կտրի և քաղաքը դրանց անունով կոչի: Օրեստեսը սկզբում քաղաք և տաճար է կառուցում Պոնտոսի Իրիս գետի մոտ (պոնտոսյան Կոմանա), բայց հիվանդությունը չի անցնում: Նա Կապադովկիայում գտնում է տավրոսյանին շատ նման մի տեղ և կառուցում մի նոր քաղաք ու երկու տաճար, նվիրված Արտեմիսին և Իփիգենիային (սրանք հետագայում վերածվում են եկեղեցիների): Այդ քաղաքը «ոսկե Կոմանան» էր, կոչված նրա մազերի անունից, ուր նա կտրել էր դրանք ու առողջացել: Հեղինակը գրում է, որ ինքը բազմիցս եղել է այդտեղ: «Ինձ թվում էր, թե Տավրոսում եմ գտնվում, որովհետև լեռը շատ նման էր նրան, քանի որ սա էլ Տավրոս է, իսկ Սարոս գետն էլ նման է Եփրատին»:

Մեկ այլ տեղ (De bello Gothico, IV.5) Պրոկոպիոսը հիշում է, որ Մեոտիս լճից ու Տանայիս գետից (այսինքն՝ Ազովի ծովից ու Դոն գետից) անդին երկիրը գտնվում է սկյութների և տավրոսցիների ձեռքում, և նրա մի մասն էլ կոչվում է Տավրիկա: Պատմել են, թե այդտեղ էր գտնվում Արտեմիսի այն տաճարը, որի գլխավոր քրմուհին Իփիգենիան է եղել, թեև հայերը, որպես հիմք վերցնելով Օրեստեսի վերաբերյալ ավանդությունը, «պնդում են, որ թե այդ տաճարը գտնվելիս է եղել իրենց Կելեսենե կոչված երկրում, թե այդտեղի բոլոր բնակիչներն այն ժամանակ կոչվելիս են եղել սկյութներ»:

Կապադովկյան և պոնտական Կոմանաներից առավել հինն է, ամենայն հավանականությամբ, առաջինը (հմմտ. Կումմաննիի հին հիշատակությունը, Ստրաբոնի վկայության հնությունը և նրա առավել բարձր հեղինակությունը)[166]: Ինչ վերաբերում է Եկեղյաց գավառի Արտեմիս-Անահիտի առաջնայնության վերաբերյալ Պրոկոպիոսի տեղեկությունը, այն, թեև ավանդված Ստրաբոնից ավելի քան հինգ դար հետո, քրիստոնեական ժամանակներում, բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում: Հ.Գելցերը նույնիսկ ենթադրում է, որ Անիի Ողյումպ քուրմն է իր մեհենական պատմության մեջ հավաստել, թե Երիզան է եղել մայր սրբատեղի երկու Կոմանաների

[165] Հետաքրքիր է, որ ըստ Ն.Ադոնցի (1948, 287), Օրեստեսի *մանիա*-խելագարությունը շեշտելով այս զրույցը ձգտում է մեկնել Մանայայրքը, որը մեծ սրբարան պիտի եղած լիներ Սեպուհ լեռան վրա, Կամախի մերձակայքում:

[166] Այս հարցի շուրջը տես Goetze 1940, 17, n. 67.

պաշտամունքների համար[167]: Ինչևէ, կերպարի բացահայտման տեսակետից նույնիսկ էական չէ, թե իրականում ո՞ր դիցուհու պաշտամունքն է առաջնային՝ կապադովկյան-պոնտականը թե հայկականը, այլ այն, որ հայերն իրենց Անահիտին նույնական են համարել Կոմանայի դիցուհուն:

Արտեմիսի Ταυροπόλος մակդիրն իմաստավորվում է ըստ հուն. ταῦρος «ցուլ, եզ» բառի, կամ սկյութական տավրացիների ցեղանվան, որպես եզների վրա գնացող կամ տավրացիներից պաշտվող: Ցուլը տարածաշրջանի բոլոր ամպրոպի աստվածների, այդ թվում՝ Թեշուբի կենդանական սիմվոլն էր: Նրա կին Խեբատի սիմվոլն էլ պետք է լիներ կովը[168]: Թեշուբը նկարագրվել է կանգնած քառանիվ մարտակառքի վրա, որը քաշում են նրա որդիները համարվող Շերի և Խուռի ցլերը: Ցլի և ամպրոպի աստծու կապը հայտնի է նաև հնդեվրոպական՝ հունական, լատինական, սլավոնական և այլ ավանդույթներում և հավանաբար բնորոշ է եղել նաև հին հնդեվրոպական առասպելաբանությանը[169]:

Պրոկոպիոսը Երիզայի Անահիտին տեղայնացնում է Տավրոս, իսկ Ստրաբոնը, կապադովկյան Կոմանան՝ Անտիտավրոս լեռներում[170]: Պետք է նշել, որ Ստրաբոնի և մյուս հույն հեղինակների մոտ (Հայկական) Տավրոսը և Անտիտավրոսը իրարից պարզորոշ չեն տարբերակվում, իսկ երբեմն՝ նույնանում են[171]:

Ասվածը թույլ է տալիս կարծելու, որ Կոմանայի դիցուհին սկզբնապես կապված է եղել *տավրոս*-ցլի հետ: Ստրաբոնը միայն ենթադրաբար է հիշում Տավրոսյան Սկյութիա-Ղրիմի և Կոմանայի կապը՝ վերջինս տեղական առասպելի հունականացման պատճառով միայն կարող էր կապվել Իփիգենիայի և Օրեստեսի հետ: Արտեմիսի անունը Հունաստանում ավանդված է արդեն միկենյան դարաշրջանից, երբ հույները դեռ ոչ մի կապ չունեին Ղրիմի հետ, և միայն Ղրիմի Տավրիկա անվան համահնչյունությունն է, որ Արտեմիսի Տավրոպոլոս/ա (Ταυροπόλος, Ταυροπόλα) մականվան հետ համադրվելով հիմք է ծառայել այն զրույցի, թե Արտեմիսի պաշտամունքը Հունաստան է բերվել Ղրիմից[172]:

Մյուս կողմից, սկյութներ տերմինը հունական անվանաբանության մեջ միարժեք չէ և վերագրվել է այլևայլ ցեղերի, տեղայնացած տարբեր երկրներում: Քսենոփոնը Տրապիզոնից հարավ հիշում է սկյութեններին (Anab. IV.7.15, 8.1), որոնց անվանումը, տեսակա-

---

167 .Գելցեր 1897, 53:

168 Diakonoff 1981, 83, 87.

169 МНМ 1, 203.

170 Տավրոսը կապվել է ցլի տեսքով Զևսի հետ (Նոննոս, Dionysiaka I.408-409). հատկանշական է, որ Հայկական Տավրոսի՝ Մուշի դիմաց գտնվող հատվածը կոչվել է Ցուլ:

171 Ինգլիզյան 1947, 98, ծան. 225:

172 Տես օրինակ Goetze 1940, 17, n. 67. Բոտվիննիկ և այլք 1985, 39:

նորեն, կարող է կապվել մ.թ.ա. VIII դարում այստեղ ներխուժած սկյութների հետ[173]: Սկյութական է համարվել և Պոնտոսում բնակվող խալյուբների կամ խալդայների ցեղը (հայ. Խաղտիք)[174]: Եկեղյաց գավառը՝ Անահիտի պաշտամունքի կենտրոնը, գտնվում է հենց այդ շրջանում, Խաղտիքից ոչ հեռու:

Կոմանայի պաշտամունքի նկարագրության մեջ «ամեն ինչ հիշեցնում է Հայաստանի գլխավոր սրբավայր հանդիսացած տաճարային քաղաք Բագարանը իր «ծառայ»-ներով [...] և իր քրմապետով, որ թագավորի եղբայրն էր» (խոսքը Երվանդ արքայի եղբայր քրմապետ Երվազի մասին է)[175]: Ավելին. հայոց Անահիտի պաշտամունքն իր դրսևորումներով ուղղակի համընկնում է Արտեմիս Տավրոպոլոսին: Պլուտարքոսը (Lucullus, 24) հաղորդում է, որ երբ Լուկուլլոսն անցնում էր Մեծ Հայք, Եփրատի արևելյան ափին ազատ արածում էին կովեր, նվիրված պարսկական Արտեմիսին (= Անահիտ), որին «գետի մյուս ափին բնակվող բարբարոսները», այսինքն՝ հայերը, բոլոր աստվածություններից բարձր են համարում: Այդ կովերը նախատեսվել են միայն զոհաբերության համար, և խարանված են եղել աստվածուհու նշանով: Լուկուլլոսը զոհաբերում է այդ կովերից մեկին և մի ցուլ հաջող գետանցի համար:

Պրոկոպիոսը և Եվստաթիոսը (Comment. ad Dionys. 694) կապադովկյան Կոմանան կոչում են Χρύση «Ոսկե» (= լատ. Aurea): Այս մակդիրը, ինչպես և Մա «մայրիկ» կոչումը դիցուհու պաշտամունքի կարևոր բնորոշիչներ են: Անահիտը նույնպես մայր դիցուհի էր: Նրա արձանը եղել է ոսկե, և նա կոչվել է «ոսկեմայր, ոսկեծին, ոսկեհատ» («փշրէին զոսկի պատկերն Անահտականաց դիցն». «Ոսկեմօր Ոսկեծին դիցն, եւ բագինն իսկ յայս անուանեալ՝ Ոսկեհատ Ոսկեմօր դիցն». Ագաթանգեղոս §§ 786, 809):

Ստրաբոնը շեշտում է, որ Անահիտի ամենամեծ պաշտամունքը եղել է հայոց մեջ, Եկեղյաց գավառում և այլուր (XI.14.16): Հայերը նրան ստրուկներ և ստրկուհիներ են նվիրել: Նույնիսկ ամենաազնվազարմ մարդիկ նրան են նվիրաբերել իրենց դուստրերին, որոնք երկար ժամանակ վաճառել են իրենց մարմինը դիցուհու տաճարում, ապա միայն ամուսնացել:

Ուշագրավ է, որ Արմավիրի հունարեն արձանագրություններից մեկում հիշվող «ռազմատենչ դիցուհին» ուսումնասիրողների կողմից նույնացվում է Անահիտ-Արտեմիսի հետ[176]: Անահիտի կենտրոն Երիզա

---

[173] Սկյութենների վերաբերյալ տես Б.Арутюнян 1998:

[174] Латышев 1947, 269, 287.

[175] Սարգսյան 1966, 213:

[176] Տես Тревер 1953, 124 сл., հարցի պատմությամբ: Պլուտարքոսը (Artax. III) հիշում է պարսկական ռազմի դիցուհուն (Անահիտային), որին կարելի է նույնացնել հունական Աթենասի հետ: Լուկրեցիոսը փոքրասիական մայր դիցուհու նկարագրության մեջ (De rerum nat. II, 594 seq.) նույնպես շեշտում է նրա ռազմի ասպեկտը, հիշելով, որ նրան ուղեկցում են զենքերով և նրա

ավանից ոչ հեռու էր գտնվում կենտրոնը Նանե դիցուհու, որը նույնացվել է հունական ռազմի դիցուհի Աթենասին (Խորենացի Բ.ժդ): Պաշտամունքների կենտրոնների մերձավորությունը և որոշ այլ հանգամանքներ թույլ են տալիս կարծելու, որ Նանեն ներկայացրել է մեծ մայր դիցուհու մի հիպոստասիսը, նրա ռազմական ասպեկտը[177], որը հիշեցնում է Կոմանայի դիցուհու ռազմական հատկանիշները:

Ստրաբոնը Կոմանայի բնակիչներին անվանում է կատաոնացիներ (XII.1.2): Ըստ հեղինակի, սրանք, որ իր ժամանակ խոսում էին կապադովկացիների հետ նույն լեզվով, հնում համարվել են առանձին ժողովուրդ և հակադրվել կապադովկացիներին: Նրանք բնակվում էին Կապադովկիայի արևելքում, ներառելով Մելիտենեն Եփրատի աջ ափին: Սա կարևոր է, քանի որ, ըստ նույն հեղինակի (XI.14.5), Ակիլիսենե-Եկեղյացը հայերը նվաճել էին կատաոնացիներից՝ ուրեմն, գոնե որոշ ժամանակ այս երկիրը եղել է Կատաոնիայի կազմում: Կումմախա-Կամախը, որը գտնվում էր Եկեղյաց գավառից արևմուտք, այդ ժամանակ նույնպես, հավանաբար, եղել է Կատաոնիայի կազմում:

Կիցցուվատնան ու Սիրիան, որոնք նվաճվել էին խեթական կայսրության կողմից մ.թ.ա. XIV դարի կեսերին, կայսրության անկումից հետո (մ.թ.ա. շուրջ 1200 թ.) ավելի քան հինգ դար հարևանների համար դեռևս «խեթական» երկրներ էին: Ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրները Եփրատից հարավ և արևմուտք ընկած տարածքները, ներառյալ հետագա Մելիտենեի և Կոմանայի շրջանները, կոչում էին Ḫatti, Ḫate/i, ուրարտերեն՝ նաև Ḫatinili (ni ածանցով և li հոգնակերտով), թեք ձևերում՝ Ḫatina-հիմքով[178]: Խեթական ցեղանունը՝ սեպագիր ḫatti-ն հունարենում արտացոլվել է որպես Κήτειοι «խեթեր» (հունարենում այլ դեպքերում ևս խեթական սեպագրի ḫ-ն [= խ] հաղորդվել է կ-ով): Սեպագիր Ḫatti և հուն. Καταονία ձևերի հարաբերությունը նույնն է ինչ որ սեպագիր Lukka և հուն. Λυκαονία ձևերում[179] (Կատաոնիան հիշեցնում է նաև սեպագիր Ḫatina-ն):

կամքով մարդիկ պետք է իրենց հայրենիքը պաշտպանեն: Հայկական և իրանական դիցուհիների այս ասպեկտի վերաբերյալ տես Խաչատրյան 1985, 129:

177 Ա.Պետրոսյան 2004ա, 217, 230:

178 Այդ երկրների և նրանց անվանումների վերաբերյալ տես RLA 3, 152-159. Косян 1994, ТУ, 226-227.

179 Այս անվանումների վերաբերյալ տես արդեն Եսնեն 1898, 231: Կատաոնացիների՝ Ակիլիսենեին տիրելու վերաբերյալ, այս համատեքստում՝ Տիրացյան 1962, 10-11: Հունական ավանդույթում խեթերի վերաբերյալ հիշողությունների շուրջը տես Гиндин, Цымбурский 1996, 271-302, հարցի պատմությամբ: Տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել նաև, որ Կատաոնիան Կիցցուվատնայի հունական ձևափոխումը լիներ:

Այսպիսով, հայոց Անահիտը ծագումով նույնական էր կապադովկյան և պոնտական Կոմանաների դիցուհուն և մինչև Ստրաբոնի ժամանակները էությամբ մնացել էր հինը, թեև արդեն իրանական անվան տակ[180]: Հայկական և կապադովկյան դիցուհիների ծագումնաբանական նույնությունն ի հայտ է գալիս արդեն վաղնջական ժամանակներից (հմմտ. Կումմախա և Կումմանի անվանումների համապատասխանությունը): Բայց դա՞ է միայն Կոմանայի դիցուհուն հայկական ծագում վերագրելու հիմքը: Ինչպես ասվել է, Եփրատի ակունքների շրջանն ըստ շատ ուսումնասիրողների եղել է հայոց օրրանը[181]: Եղած տեսակետների մեծամասնության համաձայն, հայերը, մինչև Մեծ Հայքը իրենց կենտրոնը դարձնելը, յուրացրել են Մալաթիայի և Կոմանայի տարածքները՝ Կապադովկիան: Եթե դա այդպես է, ապա Երիզայի և Կոմանայի, առանց այն էլ նույնական ծագումով կերպարները պիտի երկրորդային կերպով նորից համադրվեին իրար:

Արշակունյաց դարաշրջանում Անահիտի կերպարն ու պաշտամունքը կարծես նշանակալիորեն ձևափոխվել էին. Ագաթանգեղոսի մոտ (§ 53) Տրդատ արքան նրան ներկայացնում է որպես «մայր ամենայն զգաստութեանց, [...] ծնունդ մեծին արին Արամազդայ»: Սա համեմատելի է հունական Արտեմիսի և գուցե իրանական Անահիտայի, բայց ոչ Ստրաբոնի նկարագրած հայոց Անահիտի հետ: Չնայած դրան, հայերը, նույնիսկ քրիստոնեության ընդունումից երկու դար անց, դեռ նույնացնում էին իրենց Անահիտին Կոմանայի դիցուհուն, վերջինիս հին պաշտամունքը սերված համարելով Հայաստանից:

2. ԱՐՏԵՄԻՍԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ՆԱԽԱՏԻՊԸ

Արտեմիսը բարդ կերպար է, որոշակի ձևափոխված հունական առասպելաբանության զարգացման ընթացքում: Նրա դասական կերպարում շեշտվում է կապը վայրի բնության հետ, բայց վերջին ուսումնասիրություններում ցույց է տրվում, որ դա գալիս է ոչ թե դիցուհու ներքին էությունից, այլ արտացոլումն է հասարակության նկատմամբ նրա շրջված, կառնավալային հարաբերության: Հույները պահպանել էին Արտեմիսի փոքրասիական՝ լյուդիական ծագման հիշողությունը. սրա արձագանքն է, օրինակ այն, որ «Իլիականում» նա իր եղբայր Ապոլոնի հետ կռվում է տրոյացիների կողմից, հույների դեմ: Սպարտայում հայտնի էին լյուդիական ծեսեր, ինչպես «լյուդիացիների երթը» կապված Արտեմիսի պաշտամունքի հետ

[180] Այս մասին տես և Ադոնց 1972, 379:
[181] Տես օրինակ Капанцян 1956, 123 слл., 155 слл. Дьяконов 1968, 227-229. Սարգսյան 1992, 45-48 և այլ բազմաթիվ աշխատություններում:

(այստեղ Արտեմիսն առնչվել է պատանիների նվիրագործության ծեսին):

Հուն. Արտեմիսը (Ἄρταμις, Ἄρτεμις) պետք է կապվի լյուդիական համանուն դիցուհու հետ, վկայված մի շարք լյուդիական արձանագրություններում (Artimu-): Այս դիցանունը համադրվում է խուռ. ardumānzi, ardumašenaza ձևերին (du-ի փոխարեն կարելի է կարդալ նաև ta), որոնք հանդես է գալիս որպես «առյուծ Իշտար»՝ խուռ. Piringar դիցուհու մակդիր և նշանակում «քաղաքային, քաղաքին պատկանող» (URU[KI]), խուռ. ardi (arti/e) «քաղաք» բառից[182]: Արխաիկ հունական ավանդույթում ևս էական է եղել պոլիս-քաղաքի կապը դիցուհու հետ: Հիշարժան է և փոքրասիական Պամփյուլիայի (Կիլիկիայից արևմուտք) Արտեմիսը, որին Ժ.-Պ.Վեռնանն ուղղակի «պոլիսային գործառույթ» (fonction poliade) է վերագրում: Այս փաստերի վերլուծության հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ լյուդիական և հունական Արտեմիսի պաշտամունքը կարող էր ծագել խուռիական (կամ խուռաուրարտական) ավանդույթից[183]:

Ուգարիտի խուռիական աստվածների շարքում հիշվում է Ardi-ն, որի անունը խուռերեն իմաստավորվում է որպես «քաղաք, համայնք»[184]: Նույնանուն մի դիցուհի հայտնի է և ուրարտական դիցարանում: Ուրարտուի գերագույն աստված Խալդիի և նրա կնոջ պաշտամունքերը տեղայնացված էին Արդինի քաղաքում (= ասուր. Մուծածիր / Մուզածիր):

Լյուդիական ավանդույթում այս արևելյան ներդրումը կարող է հաստատվել այն իրողությամբ, որ խուռիական մեկ այլ դիցուհու՝ Թեշուբի կին Խեբատի անունը նույնպես ի հայտ է գալիս տեղի արձանագրություններում (տես վերը՝ I.3): Ընդ որում, հայոց Անահիտ-Արտեմիսի նախատիպն, ինչպես տեսանք, նույնական է Խեբատին:

---

182 Այս բառերի վերաբերյալ տես GLH, 54:

183 Այս հարցը մանրամասն քննարկվում է Ivanov 1999 աշխատության մեջ: Արտեմիսի պաշտամունքի փոքրասիական՝ լյուդիական և լյուկիական կապերի վերաբերյալ տես և Burkert 1985, 149: Պետք է նշել, որ հինարևելյան մեծ մայր դիցուհիները հաճախ չափազանց կապված են իրենց քաղաքներին, միայն քաղաքային տեղայնացմամբ տարբերվելով իրարից (օրինակ, մ.թ.ա. առաջին հազարամյակում տարբերակվում էին առնվազն հինգ՝ Ուրուկ, Ուր, Աշուր, Նինվե և Արբելա քաղաքների հանրահայտ Իշտարներ (Дьяконов 1990, 229, примеч. 129): Ավելին, Իշտարը և Կյուբելեն այնքան սերտորեն են առնչվել քաղաքային մշակույթին, որ հաճախ պատկերվել են ատամնավոր պարսպի տեսք ունեցող թագով (MHM 1, 179-180). Լուկրեցիոսը փոքրասիական մայր աստվածուհու հղված նկարագրության մեջ հիշում է նրա պարսպաձև թագը: Հայ իրականության մեջ էլ Անահիտը, որպես Արտաշատի հովանավոր, պատկերվել է գլխին աշտարակաձև թագով (Խաչատրյան 1985, 130-131): Հմմտ. և կապադովկյան և պոնտական Կոմանաների քաղաքային կյանքի նշանակալի կախվածությունը տեղի դիցուհու պաշտամունքից:

184 Diakonoff 1981, 86.

Ավելին, լյուդիական Artimu- դիցուհու զուգընկերոջ անունն էլ՝ +Idãnś (= Qldans, K^{w}ldans) համադրելի է Ուրարտուի գերագույն աստծու՝ Խալդիի անվանը[185]: Այսպիսով, Խալդի – Արդինի դիցանվանաբանական բանաձևը, հնարավոր է, կրկնվում է Լյուդիայում՝ +Idãnś – Artimu: Կան հայ-լյուդիական առասպելաբանական պարզորոշ զուգահեռներ (հմմտ. հայոց Մուշեղ զորավարի և Լյուդիայի արքա Մյուրսիլոսի լեգենդները), որոնց քննությունը նույնպես ցույց է տալիս, որ ազդեցության ուղղությունը եղել է արևելքից-արևմուտք[186]:

Ըստ Ս.Հմայակյանի, հայ բանահյուսության մեջ Արդինիի աստվածուհու՝ Վարուբանիի որոշ հատկանիշներ պահպանվել են Շամիրամի կերպարում՝ հմմտ. հատկապես Վարուբանիին վերագրվող արծանիկի ուլունքաշարը և ուլունքի հիշատակությունը Շամիրամի լեգենդում[187] (այս ուլունքների վերաբերյալ տես ստորև): Շամիրամը, ակնհայտորեն, շարունակում է ուրարտական և հայկական հին դիցուհիների կերպարները[188]՝ տարբեր դիցուհիներ հաճախ սերում են մեկ միասնական նախատիպից, ներկայացնելով մայր դիցուհու տարբեր ասպեկտները: Ըստ այդմ, Շամիրամը կարող է համադրվել նաև ուրարտական մյուս մեծ աստվածուհիների հետ: Այսպես, Թեյշեբայի զուգակից Baba դիցուհու անունը մեկնաբանելի է որպես «լեռ, ժայռ»[189] (հմմտ. հայ. *բաբայ* «բլուր»), որը համադրելի է Շամիրամի քար դառնալու լեգենդի հետ (տես ստորև):

Բայց Շամիրամի լավագույն ուրարտական զուգահեռն արևի աստված Շիվինիի զուգակցի՝ T•ušpuea (Այանիսի տաճարի արձանագրության մեջ՝ T•ušpunia)[190] դիցուհու կերպարն է, որին կարելի է համարել նրա ուղղակի նախատիպը: Այս դիցանունը կապված է Ուրարտուի մայրաքաղաք T•ušpa-ի հետ (հայ. Տոսպ, Վան քաղաքի շրջանը), որը և Շիվինիի ու Տուշպուեայի պաշտամունքի կենտրոնն էր[191]: Շամիրամը համարվում էր Նինվեի թագուհին, այսինքն՝ դիցաբանական համատեքստում, որպես մայր աստվածուհու ժառանգ, նա շարունակում է Հին Արևելքում նշանավոր Նինվեի Իշտարի կերպարը: Մյուս կողմից, ըստ ավանդության, Շամիրամն է կառուցել Վանը, որը հենց կոչվել է *քաղաք Շամիրամայ, Շամիրամակերտ*: Նա նաև զոհվել է այստեղ (Խորենացի Ա.ժզ-ժը): Այսպիսով, Շամիրամը հանդես է գալիս որպես Վան քաղաքի էպոնիմ: Տուշպուեա (Տուշպունիա) անունն էլ կարող է մեկնաբանվել որպես «Տուշպա

---

[185] Տես նախապես Ա.Պետրոսյան 2002, 265, ծան. 104, գրականությամբ:
[186] Петросян 2002, 44 сл., 158 сл.
[187] Ս.Հմայակյան 1997, 24-25:
[188] Մատիկյան 1930, 99 հտն. Աբեղյան Ա, 63 հտն. Աբեղյան Է, 154 հտն. Петросян 2002, 104. Պետրոսյան 2004, 217, 220-221, 229:
[189] Salvini 1995, 187.
[190] Salvini 2001, 254.
[191] Ս.Հմայակյան 1990, 45:

քաղաքի աստվածուհի»[192]: Իրավի, առավել «քաղաքային» դիցուհի դժվար է պատկերացնել:

Շամիրամի կերպարը մի շարք կետերով համադրելի է Արտեմիսին: Հայաստանյան կապերի առնչությամբ կարելի է հիշել Արտեմիսի երկու առասպել:

ա) Պատանի Ակտեոնը տեսնում է Արտեմիսի մերկությունը և այդ պատճառով նրան հալածում ու հոշոտում են շները:

բ) Նիոբեն պարծենում էր իր բազում զավակներով և ծաղրում ընդամենը երկու զավակ ունեցող Լետոյին՝ Արտեմիսի ու Ապոլոնի մորը: Ապոլոնն ու Արտեմիսը նետահարում են նրա որդիներին ու դուստրերին, իսկ ինքը Նիոբեն վերածվում է ժայռի: Մեկ այլ տարբերակի համաձայն, Նիոբեն հրաժարվում է կենակցել իր հոր հետ, որի պատճառով էլ վերջինս այրում է նրա զավակներին: Նիոբեի ամուսնուն հոշոտում է վարազը և նա վշտից իրեն ցած է նետում ժայռից[193]:

Այս առասպելները ծագում են մեծ աստվածուհու և նրա զոհվող զուգակցի հին առասպելույթից, տարածված հատկապես Միջերկրական ծովի արևելքում: Ընդհանուր մոտիվներն են արյունապիղծ կապը, պատանի հերոսի հետապնդումը և մահը, որին հաճախ սպանում է վարազը: Սրանց հայկական տարբերակն է Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելը: Շամիրամն ամուսնության առաջարկ է անում Արա Գեղեցիկին և մերժվում: Արան զոհվում է Շամիրամի դեմ պատերազմում, բայց Շամիրամը հայտարարում է, թե իր աստվածները, որոնց նույնացնում են շնից սերված *արալեզների* հետ, լիզել-կենդանացրել են Արային (Խորենացի Ա.ժե. Սեբեոս Ա): Շամիրամը սպանում է իր որդիներին, բացի մեկից, որն, ի վերջո, սպանում է մորը: Ըստ հայկական առասպելների Շամիրամը զոհվել է Հայաստանում՝ նա հետապնդվել է սուսերավորներից, ապա ջուրը նետել իր կախարդական հուռութները: Խորենացին համեմատվում է նրան Նիոբեի հետ՝ իբր նա քար է դարձել առաջ քան Նիոբեն (Խորենացի Ա.ժը): Այսինքն, հեղինակին տեսանելի է եղել Շամիրամ-Նիոբե կապը, որը կարող էր առավել բացահայտ լինել իրեն հայտնի հին լեգենդներում:

Նիոբեի կերպարը ևս առնչվում է Փոքր Ասիայի հետ (նա վերածվում է ժայռի արևմտափոքրասիական Սիպիլոս լեռան վրա): Արևմտյան Փոքր Ասիայում է տեղայնացվում նաև Արա Գեղեցիկի փոքրասիական կրկնակ փռյուգացի Ատտիսը, որին, ինչպես և փյունիկյան Ադոնիսին, սպանում է վարազը (ընդհանրապես, վարազը Արա Գեղեցիկի տիպի «մեռնող աստվածությունների» հակառակորդի

---

[192] Хачикян 1985, 143, примеч. 76.

[193] Այս առասպելների վերաբերյալ տես օրինակ Грейвс 1992, 199-200, սկզբնաղբյուրների հղմամբ:

մարմնացումն է)[194]: Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ Արտեմիսն ու Նիոբեն, թեև հունական ավանդույթում ներկայացված որպես հակառակորդներ, իրենց մի շարք հատկանիշներ ժառանգել են միևնույն՝ փոքրասիական մեծ մայր դիցուհու կերպարից: Տեղին է հիշել, որ փոքրասիական մեծ մայր դիցուհի Կյուբելեի, Ատտիսի մայր-սիրուհի-զուգակցի սիմվոլն էր մի ֆալլոսատիպ սև քար, որը հռոմեացիները մ.թ.ա. 204 թվականին Փռյուգիայից Հռոմ տարան որպեսզի իրենց օգնի Հաննիբալի դեմ կռվում[195]: Մայր դիցուհու և քարի կապը կարող է ակնարկել թերևս նաև Անահիտի պաշտամունքի կենտրոնի Երէզ, սեռ. Երիզա «քարքարուտ տեղ, ապառաժուտք» անվանումը[196]:

Շամիրամի մասին, բացի հին աղբյուրների տվյալներից (Խորենացի, Սեբեոսի Անանուն, Թովմա Արծրունի) բազում լեգենդներ էին պահպանվել Վանա լճի շրջանում: Նա իր կախարդական ուլունքներով իբր կարողացել է գայթակղել երիտասարդներին, մինչև որ իր մի ծերունի խորհրդականը, Առնակ անունով, հափշտակել է ուլունքները և նետել ծովը: Շամիրամն իր ծամերը պարսատիկ դարձնելով մի մեծ ապառաժ է նետել նրա հետևից, այնպես, որ այն իր հետ պոկել-տարել է նաև նրա մազերը ու ընկել Արտամետի ձորը: Այդ քարը մնացել էր այնտեղ և կոչվում էր Ծամքար: Այն օժտված էր համարվում Շամիրամի ծամերի զորությամբ՝ տեղի աղջիկները հմայական գործողություններ են կատարել դրա վրա[197]: Մի այլ լեգենդում Շամիրամն իր ոսկեթել ծամերով (հմմտ. Անահիտ) մեծ ժայռեր է նետում գետի մեջ Վանի շրջանում, Արտոս լեռան մոտ[198]: Մի քրդական զրույցի համաձայն էլ, Վանի բերդի թագուհին (= Շամիրամ) պահանջում է իր ձեռքը խնդրող Հայոց ձորի շրջանի թագավորից, որ իր սահմանի ջրից ջրանցք քաշի մինչև Վան: Երբ թագավորը կատարում է պահանջն ու մինչև Արտամետ հասնում (Շամիրամի ջրանցքն անցնում է Արտամետով), նա, որպեսզի ստիպված չլինի ամուսնանալ, իրեն ցած է նետում բերդից ու զոհվում[199], իսկ նրա երկիրն անցնում է թագավորին:

Այս լեգենդներում, ինչպես Կյուբելեի ու Կոմանայի դիցուհու առասպելներում, ի հայտ են գալիս ժայռ / քարի և մազերի մոտիվները: Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ գործողություն-ները տեղայնացվում են Արտամետում և Արտոս լեռան մոտ, որոնք հիշեցնում են խուռ. Արդի դիցանունը: Արտամետը, Վանի մերձակայքում, Շամիրամագետի ափին, իր Աստվածածնի եկեղեցով,

---

[194] Մատիկյան 1930, 224 հտն. Петросян 2002, 119 сл.
[195] Ֆրեզեր 1989, 410. Ирмшер 1989, 260.
[196] ՀԱԲ II, 51:
[197] Ղանալանյան 1969, 69-71, 431:
[198] Ղանալանյան 1969, 88:
[199] Մատիկյան 1930, 27-28:

ակնհայտորեն մայր աստվածուհու պաշտամունքի մի կենտրոն էր, և հենց Արտամետ անունն էլ կապված է համարվել Արտեմիսի հետ[200] (հմմտ. Արտամիս, Արտեմիդա ձևերը):

Ամեն ինչ այստեղ ակնարկում է ուրարտական անցյալը: Վան-Տուշպան մայրաքաղաք է դարձել մ.թ.ա. IX դարի երրորդ քառորդին: Պատմական Շամիրամ թագուհին (Շամմուրամատ) իշխել է մ.թ.ա. 810-806-ին, երբ Ուրարտուում իշխում էր Մինուա արքան: «Շամիրամի ջրանցքն» էլ իրականում կառուցել է Մինուան («Մինուայի ջրանցք»): Արտամետի հարևանությամբ, Կատեպանց գյուղի շրջանում, Մինուան մի խաղողի այգի է հիմնել իր կնոջ՝ Թարիրիայի անունով[201]: Եվ, հավանաբար, Մինուայի կնոջ մասին հիշողությունը ևս միահյուսվել է «շամիրամական» լեգենդներին[202]:

Արդինին հաճախ ստուգաբանվում է խուռերեն, որպես ուղղակի «քաղաք»[203]: Այս առթիվ պետք ասել հետևյալը: Արդինին եղել է ուրարտական արքայատոհմի և իշխող վերնախավի բնօրրանը: Ուրարտերենն ազգակից է, բայց ոչ նույնական խուռերենին, և ուրարտախոս ու խուռիախոս հանրույթները միանգամայն տարբեր էթնիկական խմբեր են ներկայացրել (չնայած լեզվական ազգակցությանը, խուռիական և ուրարտական պատմա-մշակութային ընդհանրությունները թույլ են արտահայտված)[204]: Խուռիական բոլոր մշակութային տերմինները չեն, որ զուգահեռներ ունեն ուրարտերենում: Ուրարտերենում չկա խուռիական ardi-ի զուգահեռը, և «քաղաք» հասկացության համար օգտագործվում է patari տերմինը: Այսպիսով, ապացուցային հիմքեր չկան Արդինիի խուռիական ստուգաբանության համար:

Արդինիի աստվածները՝ Խալդին և նրա կին Վարուբա(ի)նին համապատասխանություններ չունեն խուռիական աստվածների մեջ[205]: Ընդ որում, այդ պաշտամունքներում ակնհայտ է հնդեվրոպական, ամենայն հավանականությամբ՝ «միտաննիական արիական» ներդրումը: Խալդիի և Վարուբանիի կերպարները համադրելի են հնդկական Միտրա-Վարունա զույգի հետ[206]:

---

[200] Արտամետի վերաբերյալ տես ՀՀՇՏԲ I, 490-491:
[201] КУКН 137.
[202] Ս.Հմայակյան 2001, 30-31:
[203] Տես օրինակ Хачикян 1985, 134, примеч. 15.
[204] Вильхельм 1992, 76.
[205] Diakonoff 1981, 83.
[206] Амаякян 1990. Ս.Հմայակյան 1990, 110-111. Ա.Պետրոսյան 2002: Այս հնդկական դիցանունններն առաջին անգամ ի հայտ են գալիս մ.թ.ա. XIV դ., Միտաննիի արիական աստվածների ցանկում (Mitra- և Uruwana- / Aruna-): Խալդին հետագայում նույնացվել է հնդ. Միտրայի հին իրանական ազգակից Միհրա-Միհրին (Дьяконов 1983): Այսպիսով, Խալդի-Վարուբանի զույգը համադրելի է հնդ. Միտրա-Վարունային, և Վարուբանի դիցանունը կարող է արիական փոխառություն լինել (ուրարտ. b = w): Արդինիում Խալդիի կնոջ

Հավանական է, որ Խալդիի կերպարն ուղղակի ներդրվել է հնդկական Միտրա-Վարունա դիցաբանական զույգի մի տեղական տարբերակի վրա:

Միտաննիական արիացիների հայրենիքը եղել է, թերևս, Ուրմիա լճի շրջանում[207], որտեղ և գտնվում էր Արդինին: Իսկ ըստ մի տեսակետի, այդ նույն շրջանում է գտնվել և հնդիրանական ցեղերի նախնական հայրենիքը[208]:

Խուռիական ardi-ին համահունչ հնդեվրոպական *ar-t- «սրբազան օրենք, կարգ» արմատը ծիսա-առասպելաբանական բառապաշարի մի բնորոշ տարր է, որից նաև դիցանուններ են կազմվել՝ հմմտ. իրան. Aša կամ Arta, որը բախտի դիցուհին է: Հին հնդկական աստվածներից հատկապես Վարունան և Միտրան են առավել կապված տիեզերական կարգը խորհրդանշող R̥ta-ին (*ar-t-)[209]: Այս արմատը հայերենում կանոնավոր կերպով դառնում է *արդ-*՝ հմմտ. *արդ* «հարդարում, ձև, զարդ, կարգավորություն», *անարդ* «չհարդարված, չկարգավորված, տձև, անհեթեթ», *զարդ* (*զ-արդ*) և այլն: Որպես բաղադրիչ ardi-ն ի հայտ է գալիս որոշ ուրարտական դիցանուններում (Ardi, Melardi, S•inuiardi, հմմտ. և Sardi), որոնցից S•inuiardi-ին, թվում է, թափանցիկ հայերեն կազմություն է՝ *g’eno- + art- > հայ. **ծին- + արդ-*, «ծննդի հովանավոր աստվածուհի» կամ նման մի իմաստով[210]: Ասվածի հիման վրա Արդինի տեղանունը կարող է հանգեցնել հնդեվրոպական *ar-t-ին և հայ. *արդ*-ին[211]: Արդինիի մյուս՝ Mus•as••ir անվան մեջ էլ հեշտ է ենթադրել ուրարտ. mus•- «ճիշտ, իսկական» արմատը, որը կարող է դիտվել որպես հնդեվրոպական *ar-t-ի ուրարտական համարժեքը:

Հունական ավանդույթում այս հասկացությանը և այն մարմնավորող դիցուհուն համապատասխանում է նույն արմատի մեկ այլ աճականով ստեղծված ἁρμονία (*ar-m-) տերմինը, իր դիցաբանական անձնավորմամբ՝ ռազմի աստված Արեսի և սիրո աստվածուհի Ափրոդիտեի դուստր Հարմոնիայի կերպարով[212]: Շամիրամի կախարդական ուլունքների լավագույն զուգահեռն էլ

անունն ավանդված է Bagmaštu / Bagbartu ձևով, որը նույնպես հնդիրանական դիցանուն է հիշեցնում (հնդ. Bhaga, իրան. baga, շատ հաճախ կապված Միտրա / Միթրայի հետ):

[207] Дьяконов 1970, 61.

[208] Sarianidi 1999. Նույնիսկ հնարավոր է համարվում, որ արդեն ուրարտական դարաշրջանում Արդինին եղել է իրանական ազդեցության տակ, տես Burney 1993:

[209] Տես օրինակ Дюмезиль 1986, 43 сл.:

[210] Ջահուկյան 1986, 49-50:

[211] Արդինիի այս ստուգաբանության վերաբերյալ տես Ջահուկյան 1986, 50. մեր հիմնավորումը՝ Петросян 1991, 106-107. Ա.Պետրոսյան 2002, 258. տես և Մովսիսյան 1992, 30-31 (ըստ Հ. Մարտիրոսյանի):

[212] Franklin 2002.

Հարմոնիայի առասպելից է: Ամուսնության առթիվ Աֆրոդիտեն նրան է նվիրում Հեփեստոսի կերտած մի մանյակ, որն անդիմադրելի է դարձնում իր տիրուհուն տղամարդկանց համար[213] (այս զուգահեռն է, որ պարզ բացատրում է Շամիրամի կախարդական ուլունքների դերը)[214]:

Տուշպան վերակերտել և մայրաքաղաք է դարձրել Սարդուրի I-ը: Sarduri անունը կապված է Sardi դիցուհու անվան հետ[215]: Այն հնարավոր է համադրել դիցանուն + *dōro- հնդեվրոպական անձնանվանական կաղապարին՝ հմմտ. հատկապես հուն. Արտեմի-դորոս «Արտեմիսի տուրք», հայ. Աստվածատուր. Sardodōro- > Sardōrə, կրկնվող վանկի սղմամբ և վերջին վանկի թուլացմամբ (նորից նշենք, որ *o*-ն սեպագրում հաղորդվել է *ու*-ով): Ուրարտե-րենում s-ով նշանակվող հնչյունը հայտնի չէ: Տեսականորեն հնարավոր է ենթադրել զ (s-ն հաղորդվել է š-ով. z-ով նշանակվել են նաև ծ, ջ հնչյունները, հմմտ. Alzini-Աղձնիք և Zabaḫa-Ջաւախք համապատասխանությունները): Այսինքն՝ Sardi-ն կարող է ստուգաբանվել որպես հայ. *Զարդ* (հնագույն հայերեն *Զարդու*, ուրարտերենում վերջին, թույլ վանկի սովորական i-ով հաղորդմամբ): Եթե դա այդպես է, ապա Վան-Տուշպա մայրաքաղաքը հաստատող արքայի անունն առնչվել է այն դիցուհու հետ, որի վիպական ժառանգն է Շամիրամը, քաղաքի առասպելական հիմնադիրը:

Ըստ Թովմա Արծրունու (Ա.ը), Արտամատ / Արտամետը կառուցել է Արտաշես արքան և կոչել իր անունով: Այստեղ նա կանգնեցրել է Աստղիկ դիցուհու կուռքը, որին երկրպագում էր իր կին Սաթենիկը: Արտամետի անմատչելի ամրոցն էլ նա կոչել է «Զարդ»: Արտաշես և Զարդ անունները հնդեվրոպական *ar-t-ի իրանական և հայկական ածանցյալներ են, Աստղիկը՝ հայ դիցուհի, իսկ Սաթենիկը հին դիցուհու վիպական ժառանգը: Այս համալիրն ակնարկում է

---

[213] Տես Греúвс 1992, 156, սկզբնաղբյուրների հղմամբ:

[214] Հայկական և հունական առասպելների նույնական ծագումն է վկայում այն հանգամանքը, որ Հարմոնիան ամուսնանում է Կադմոսի հետ, իսկ Կադմոս անունով հերոսը հայոց ազգածին ավանդության մեջ հանդես է գալիս որպես առաջին նահապետ Հայկի թոռ, Հայաստանի ծայր հարավի *Կադմեաց տուն* շրջանի էպոնիմ: Պատմականորեն սա Kadmuḫi / Katmuḫu երկիրն է, ավանդված հուն. Կադմոսից շատ դարեր առաջ, արդեն միջին և նոր ասորեստանյան աղբյուրներում, որի արևելյան սահմանին էր գտնվում Թեյշեբայի կենտրոն Kumme/ Qumenu-ն: Կադմոս անվանը սովորաբար արևմտասեմական ծագում են վերագրում, բայց որոշ մասնագետներ, նյութի քննարկման հիման վրա այն ստուգաբանում են հնդեվրոպական համա-տեքստում: Ընդ որում, Կադմոսին ստուգաբանորեն համադրելի և նրա հետ կապված կերպարների անունները ակնարկում են «զարդարված» իմաստը, տես Топоров 1977б, 218-220, примеч. 10, 13: Կադմոսի վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 1997, 154-156, հարցի գրականությամբ. Петросян 2002, 197:

[215] Այս անվան մասին տես Дьяконов 1958, 38, 50:

Արտամետի շրջանում հնդեվրոպական *ar-t-ի հետ ստուգաբանորեն կապված, կամ նրա հետ համահունչ անունով հնագույն դիցուհու՝ Արտեմիսի նախատիպի պաշտամունքը:

3. ՀԱՅՈՑ ԱՆԱՀԻՏ-ԱՐՏԵՄԻՍԻ ՀԻՆ ԱՆՈՒՆԸ

Անահիտ անունը հանգում է իրանական Անահիտային՝ Ավեստայում Arədvī Sūrā Anāhitā «Խոնավ, Հերոսական, Անարատ» կոչվող մեծ դիցուհու վերջին մակդիրին, որն առանձին դիցանվան նշանակություն է ստացել: Անահիտան, ի հակադրություն մյուս աստվածների, միակն է հին իրանական կրոնում, որը ներկայացվել է մարդակերպ: Նրա կերպարը ծագմամբ բացահայտորեն իրանական չէ (հնարավոր է, որ իրանական չէ նաև Անահիտա անունը, այլ օտար, նման հնչող մի դիցանվան վերաիմաստավորման արդյունք): Այն ստեղծվել է իրանցիների գրաված երկրների մեծ դիցուհիների, հատկապես միջագետքյան Իշտարի ազդեցությամբ[216]:

Արտեմիսը, որի հետ հաճախ նույնացվել է իրանական Անահիտան, փոքրասիական, թերևս խուռա-ուրարտական ծագումով դիցուհի է: Arədvī-ն էլ համարյա նույնական է Արտեմիսի անվան առթիվ քննարկված խուռիական ձևերի հետ (Ardi, ardi, ardumānzi / ardumašenaza): Հնարավոր է, որ Արըդվի Սուրա Անահիտայի առաջին բաղադրիչն էլ ինչ-որ կերպ ազդվել է խուռիական այս ձևերից և հենց փոքրասիական Արտեմիսից:

Արդյոք կարելի՞ է պարզել, թե ինչպես էին կոչում հայոց մեծ դիցուհուն մինչև իրանական ազդեցության դարաշրջանը: Ստորև ներկայացվում է մի վարկած: Խեթական ավանդության մեջ մեծ մայր դիցուհին՝ ամպրոպի աստծու մայրը կոչվում էր Ḫannaḫanna «մեծ մայր, տատ», հնդեվրոպական Han- նույնիմաստ արմատի կրկնությամբ (ամպրոպի աստծու հոր կոչումն էր Ḫuḫḫa «Պապ»)[217]: Այդ արմատի հայերեն ժառանգներն են *հան, հանի* «մեծ մայր, տատ» բառերը: Որոշ տվյալներ ակնարկում են, որ հայոց մեջ էլ *հան*-ը հանդես է եկել որպես դիցուհու կոչում: Ժողովրդական երգերի *հոյ Նար, Նարոյ* (< *Նար հոյ*) կրկնվող բացականչությունները մեկնաբանվում են որպես հիշողություն **Նար* դիցուհու (հմմտ. Ծովինար, ամպրոպային հերոս Սանասարի մայրը)[218]: Նույն տրամաբանությամբ, երգերի *հանիկ Նար* բացականչությունն էլ պետք է մեկնաբանվի որպես «մեծ մայր Նար»[219] (նվազական *-իկ* ածանցով,

---

[216] Տես օրինակ, Бойс 1987, 76, Рак 1998, 448, EIr I, 1005-1006:

[217] Haas 1994, 323-324, 433.

[218] Капанцян 1956, 295 сл.

[219] Ս.Պետրոսյան, Ծ.Պետրոսյան 2001, 87: Ավելացնենք, որ ամպրոպային դիցուհու սիմվոլիկ կերպարը ներկայացնող մի հանելուկի առաջին տողում «հանք մի ունեմ հանա, հանա» կրկնվող *հան-* վանկն անագրամային

հմմտ. Աստղիկ դիցանունը): Ծովինարն էլ, մայր դիցուհու «ծովային» կոչումով տարբերակը, հանդես է գալիս որպես դյուցազունների տոհմի նախամայր՝ «մեծ մայր»:

Ըստ Ղ.Ալիշանի, Անահիտի անունը «այլևայլ հեղինակք գրած են և *Անէայ, Անէիդ, Անիի, Անի*»[220]: Այս հեղինակները, ցավոք, մեզ մնում են անհայտ են, Անէիդն էլ հիշեցնում է Անահիտը: Բայց և այնպես, հնարավոր է, որ այս անուններում պահպանվել է մայր դիցուհու հայկական մականունը՝ *(h)անի*, որտեղ նախաձայն *h*-ն կամ հնդեվրոպական կոկորդային H-ի արտացոլումն է, կամ ուշ հավելում: Ըստ մի կարծիքի, Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անին, որն ավանդված է նաև Հանի ձևով, ծագում է հենց նույն *Han- արմատից (տես ստորև, III.2.գ): **Հանի / *Անի* ենթադրյալ դիցանվան զարգացումը կարող է պատկերացվել *Haniyo- ածանցյալ հիմքից, որից՝ **(h)անիո >* *(*hանիւ)*[221] *> hանի*, սեռ. *hանւոյ* (հին հայերենում բառավերջի ձայնավորը ընկել է մեր թվականության առաջին դարերում, պահպանվելով սեռական հոլովաձևում):

Ինչպես տեսանք, Կոմանայի դիցուհուն, որը նույնացվել էր հունական Էնյուոյին, հայերը նույնական էին համարում հայոց Անահիտին և նույնիսկ ծագած նրանից: **(Հ)անիո / (h)անիւ* մականունն է, որ կարող է բացատրել նրա նույնացումը հենց հունական Էնյուոյին (Ἐνυώ, կարդա՝ Enüo): Եվ իրոք, ի՞նչ այլ պատճառ կարելի է տեսնել մեծ մայր դիցուհու՝ մի ինչ-որ երկրորդական կերպարի հետ նույնացման համար: Նրա ռազմական բնույթը կարող էր շեշտվել, ասենք, Աթենասի հետ նույնացմամբ: Ապա, չէ՞ որ ամենուրեք փոքրասիական մայր դիցուհիները նույնացվել են Արտեմիսին, և դա չի բացառել նրանց ռազմական հատկանիշները: Ուրեմն, կարելի կարծել, որ Անահիտի հին հայկական անունը կամ մականունը եղել է **(Հ)անի(ւ)ո*, որն անցել է և Կոմանայի դիցուհուն: Ի միջի այլոց, այս դիցուհու մյուս՝ Մա կոչումը փռյուգերեն է, որտեղ նույնպես հնդեվրոպական *Haniyo-ն կարող էր արտացոլվել նման մի ձևով: **(Հ)անի(ւ)ո*-ն, համահնչյունության պատճառով, նույնացվել է Էնյուոյին, կամ նույնիսկ չի էլ նույնացվել, այլ հույների ականջին նույնական է թվացել իրենց Էնյուոյին:

Հնում, մինչև վերջին ձայնավորի անկումը *(h)անիկ* ձևը կարող էր հնչել **(h)անիկո*: Եթե այդ դիցանունը Հայկական լեռնաշխարհում հին է, այն ուրարտական սեպագրում կարող էր արտացոլվել որպես Aniqu (սեպագրում չկա *h*, որը կարող է բաց թողնվել, *կ*-ին համապատասխանում է *գ*-ն, իսկ *o*-ն հաղորդվել է *ու*-ով): Եվ ահա, Aniqu դիցուհին

մակարդակով նույնպես կարող է ակնարկել այդ դիցուհու՝ Ծովինարի աստվածային նախատիպի *hան-* կոչումը (Петросян 2002, 11, 16):

220 Ալիշան 1895, 266:

221 Հնդեվրոպական ածանցի *iyo- > i զարգացման *iwo միջանկյալ փուլի վերաբերյալ տես օրինակ Մեյե 1988, 18. Ֆեյդի 1979, 57-58:

ավանդված է ուրարտական աղբյուրներում: Նա չի հիշվում «Միերի դռան» արձանագրության պետական դիցարանի կազմում և հավանաբար, սկզբնապես պաշտվել է պետության որոշ ծայրամասերում, բայց հետագայում տեղ է նվաճել նաև արքայական պաշտամունքում[222]:

ԳԼՈՒԽ III

Հնագույն պաշտամունքների ակունքների բացահայտման գործում էական է պարզել, թե ի՞նչ լեզվով են ստեղծվել և ի՞նչ են նշանակել այդ պաշտամունքների կենտրոնների անունները: Հին տեղանունների, ինչպես հատուկ անունների ստուգաբանությունն առհասարակ, դժվար գործ է: Հնարավոր են իրարամերժ մեկնաբանություններ, որոնք անորոշություն են ստեղծում: Բայց փնտրելով է գտնվում ճշմարտությունը և դա է գիտության ճանապարհը: Այդ հնարավորությունների քննարկումը մեզ կարող է մեկ քայլով էլ մոտեցնել գիտական ճշմարտությանը: Ստորև ներկայացվում են մի շարք ստուգաբանություններ, վերջնական եզրակացությունները թողնելով հետագային:

1. ՍԵՊԱԳԻՐ KUMMI, KUMMANNI, KUMMAḪA ԵՎ ԿԱՄԱԽ[223]

ա) Ելնելով Անի-Կամախի՝ հայ թագավորների դամբարանատեղի լինելու փաստից, Կամախ տեղանունը հանգեցվել է հայ. *կմախ-ք* «մեռելի ոսկորները» և *կմախի* «մեռելի վրա ողբ» բառերին: Սրանք կապվում են աքադ. kima(ḫ)ḫu(m) «գերեզման» բառին, որը ծագում է շումերական ki.maḫ-ից, բառացի՝ «երկիր մեծ», այսինքն՝ «անդրաշխարհ»[224]: Այդ տարածքների հին պաշտամունքներում առկա են այլ հինմիջագետքյան տարրեր (Անի-Կամախից ոչ հեռու պաշտվող Նանե և Բարշամին աստվածները ծագումով միջագետքյան են): Ավելին, Անի տեղանունն էլ կարելի է հանգեցնել շումերա-աքադական երկնքի աստծու՝ An(u)-ի անվանը (տես ստորև, III.2բ):

Եթե դա այդպես է, ապա Կամախը կապ չունի Կումմախայի հետ: Սա հակասում է ժամանակակից գիտության մեջ միարժեքորեն ընդունված Կումմախա > Կամախ անցմանը, ապա, Արամազդի և Թեշուբի միջև հավանական կապի գոյությանը: Նորից անհասկանալի է մնում և Կամախ ձևը, Կմախի փոխարեն: Ինչևէ, այս շումերա-աքադական ստուգաբանությունը, հաստատված Հ.Աճառյանի հեղինակությամբ, ընդունելի պիտի համարել լեզվական առումով:

---

[222] KYKH s.v. Անիկուն արական աստվածություն էր կարծվում, բայց պարզվեց, որ նրան զոհաբերվել են կովեր, որն ուրարտական ավանդույթում բնորոշ է միայն աստվածուհիներին, տես Գրեկյան 2004, 244:

[223] Այս տեղանունների վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 2004բ:

[224] ՀԱԲ II, 605. տես և Ջահուկյան 1987, 470:

Սկզբունքորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ Կամախ տեղանվան մեջ բաղարկվել են հին Kummaḫa և Kimaḫ- ձևերը:

բ) Երեմիա Մեղրեցու միջնադարյան բառարանում, և միայն այնտեղ, հիշվում է *կամախ* «պատարագ, ընծա» բառը: Բառարանը լի է անստույգ բառերով, բայց և այնպես, այս բառը մտորումների առիթ է տալիս: «Ընծա, նվեր, տուրք» իմաստով բառերը շատ հաճախ են դիցաբանական անվանումներում: Հենց Կամախից ոչ շատ հեռու, Եփրատի և Արածանիի միախառնման շրջանում, ուրարտական մի արձանագրության մեջ հիշվում են Taše և Querai Taše տեղանունները, որոնք, ըստ մի կարծիքի, նշանակում են, համապատասխանաբար, «Նվեր» և «Կուերա աստծու նվեր»[225]: Ըստ այդմ, Կամախ տեղանունը կարող է մեկնաբանվել որպես այդ շրջանում պաշտվող աստծու «նվեր»: Այս մեկնաբանությունը ևս օտարում է հայ. Կամախը խեթ. Kummaḫa-ից: Բայց հնարավոր է այլ զարգացում: Kummaḫa-ն կարող էր երկրորդային կերպով վերաիմաստավորվել նմանահունչ *կամախ* «նվեր» բառով:

գ) Գ.Վիլհելմը kum- տարրով այս անվանումների համար ներքին՝ խուռիական մեկնաբանության հնարավորություն է տեսնում: Ելնելով kumdi «աշտարակ» (?) բառի քննությունից, նա kum- արմատի համար, շատ վարկածային ձևով, ենթադրում է «ճարտարապետական գործունեություն» իմաստը: Kumme-ն ըստ այդմ խուռիական -me ածանցով կազմություն է: Նույն արմատի հետ է կապվում և Կումարբի դիցանունը, կազմված ենթադրյալ *Kumar տեղանունից, ապա և մյուս համահունչ տեղանունները[226]:

դ) Վ.Իվանովն այս անվանումները համեմատում է լուվերեն kummai/-iya- «սրբազան» և սրա հետ կապված լյուկերեն նույնիմաստ kuma- արմատի հետ, հմմտ. լյուկ. kumehi, հոգնակի kumaha «սրբազան», kumaza «քուրմ», kumez(e)i- «զոհաբերություն կատարել, սրբագործել», kumeziyẽ «սրբարան»: Ըստ հեղինակի, սրանք ծագում են խուռա-ուրարտական ամպրոպի աստծու պաշտամունքի կենտրոնների անվանումներից, որոնք արխաիկ ձևեր են և անցել են լուվա-լյուկերեն բավական հին ժամանակներում[227]: Որպես խուռա-ուրարտական փոխառության օրինակ հմմտ. Փոքր Ասիայի արևմուտքում հիշվում է ուրարտ. patari-ից բխեցվող լյուկ. teteri «քաղաք» տերմինը (հմմտ. և նույն հեղինակի բերած Արտեմիսի խուռիական ստուգաբանությունը): Նկատենք նաև, որ Kummaḫa-ն համարյա նույնական է լյուկ. kumaha «սրբազանք»-ին:

---

[225] Այս ուրարտական տեղանունների վերաբերյալ տես КУКН 244. TY s.v.v. Սարգսյան 1988, 87, ծան. 56: Կամախի՝ «նվեր» մեկնաբանությունը տես Ա.Պետրոսյան 1992, 96. Խաչատրյան 1998, 41-42: *Կամախ* «ընծա» բառի հնարավոր ուրարտական ծագման վերաբերյալ՝ Ջահուկյան 1987, 438:
[226] Wilhelm 1994.
[227] Иванов 1982.

ե) Թեշուբի և նրա հիմնական հակառակորդների հնդեվրոպական ստուգաբանությունները որոշակի հիմք են տալիս նրա պաշտամունքի կենտրոնների համար ևս հնդեվրոպական ակունքներ փնտրելու: Կամախի Անիի հետ նույնանուն Բագրատունյաց Անի մայրաքաղաքի անունը Վարդան Արևելցին մեկնաբանում է որպես «Խնամք» («քաղաքն Անի որ կոչի Խնամք»)[228]: Անիի և «խնամքի» առնչության մեկ այլ օրինակ էլ հայտնի է Երեմիա Մեղրեցու բառարանում՝ «*անիացեալ* – խնամեալ կամ խնայեալ»[229]: Հաշվի առնելով Անի և Կամախ անվանումների փոխկապակցվածությունը, վերջինս Գ.Ջահուկյանի կողմից համեմատվել է հուն. κομέω «խնամել» բառի հետ[230] (հնդեվրոպական *k'emH·-. այս դեպքում Կամախը պիտի ծագեր հունարենին մոտ ինչ-որ մի լեզվից):

Ինչպես տեսանք, Կումմախային համահունչ անուններով քաղաքները առնչվել են նաև մայր դիցուհու պաշտամունքին, իսկ Տրդատ արքան իր հրովարտակում հայցում էր «խնամակալություն յԱնահիտ տիկնոջէ» (Ագաթանգեղոս § 127): Այսինքն, այս «խնամակալությունը» Անահիտի բնորոշիչ հատկանիշներից էր, որը կարող էր արտացոլվել նրա պաշտամունքային կենտրոնի անվան մեջ[231]:

զ) Կոմանայի ստուգաբանության համար Գ.Նոյմանը բերում է հետևյալ գլոսաները բյուզանդական բառարաններից.

> *1. Կոմմագենե: Թյուիլլոսը κόμμανα-ն մեկնաբանում է որպես «ստվերոտ»՝ ըստ կատաոնացիների լեզվի: Այստեղից՝ Կոմմագենե: Եվ մազերը, որոնք ստվերում* (այսինքն՝ ծածկում են - Ա.Պ.) *են գլուխը: Լեռ:*
>
> *2. Կոմանա քաղաք: Թյուիլլոսը մեկնաբանում է որպես «ստվերոտ»՝ ըստ հոնիացիների* (փոքրասիական հույների - Ա.Պ.) *լեզվի: Այստեղ Կոմմագենեն է: Եվ մազերը, որոնք ստվերում են գլուխը*[232]*:*

---

[228] Վարդան Արևելցի, 2001, 92, 127:

[229] Աճառյանը հիշում է առանց մեկնաբանության (ՀԱԲ I, 195):

[230] Джаукян 1964, 71, примеч. 134.

[231] Հին հայ աստվածների վերաբերյալ Ագաթանգեղոսի այս և մյուս, ապա և Խորենացու մոտ պահպանված տեքստերի՝ հնագույն հնդեվրոպական առասպելաբանաստեղծական բանաձևեր լինելու վերաբերյալ տես Ս.Հարությունյան 1987, 51-53:

[232] Neumann 1961, 31: Գլոսաները բերվում են, համապատասխանաբար, Etymologicum Genuinum և Etymologicum Magnum բառարաններից: Թյուիլլոսն այլուրեք անհայտ մի հեղինակ է, κόμμανα-ն՝ անհայտ մի բառ: Հին հունարեն տեքստերի թարգմանության համար ես երախտապարտ եմ Արամ Թոփչյանին:

Ըստ հեղինակի մանրամասն քննարկման, Կոմանայի այս մեկնաբանությունը ճիշտ է: Կատառնյան Kommana-ն կապվում է խեթ. kammara- «ծուխ, գոլորշի, ամպ. մթություն, ստվեր» բառին: Վերջինս ծագեցվում է հնդեվրոպական *k'em- «ծածկել, պարուրել» արմատից: Կոմանայի՝ որպես «մութ (ստվերոտ) տեղ» ստուգաբանության հիմնավորում հիշվում է Ստրաբոնի խոսքը (XII.2.3)՝ «Անտիտավ-րոսում գտնվում են խոր և նեղ կիրճեր, որտեղ տեղավորված են Կոմանան և Էնյուոյի սրբավայրը...»: Ենթադրվում է, որ Կոմանայի առաջին վանկում տեղի է ունեցել a > o անցում, որը ռնգայինից առաջ ի հայտ է գալիս նաև այլ դեպքերում[233]:

Հին սեմական ժողովուրդների պատկերացումներում Հայկական լեռնաշխարհի որոշ հարավային ու արևմտյան շրջաններ և լեռներ համարվել են «մթության» կամ «գիշերվա» երկիր և լեռներ, տեղայնացած դրախտի կամ անմահության երկրի ճանապարհին: Մ.թ.ա. XIV դարից Հայաստանի այս «մթության» լեռներում է պատկերացվել արևմտասեմական գլխավոր աստված Էլի բնակավայրը և աստվածների հավաքատեղին[234]: Խեթական աղբյուրում պահպանված քանանական առասպելում, ինչպես տեսանք (I.6), այդ աստվածն ապրում է Mala գետի, այսինքն Եփրատի ակունքներում[235] (Մալա անվան համար հմմտ. հնդեվրոպական *mel- «սև». գետի հունարեն անվանումն է Μέλας, թուրքերեն՝ Karasu «Սև ջուր»): «Մթության լեռներից» անդին, Փասիս և Թերմոդոն գետերի միջև էին, ըստ որոշ տեղեկությունների, իբր ապրում ամազոնուհիները (Դիոնիսոս Սիկիլիացի, XVII.77.1)[236]: Սրանք Արաքս և Գայլ գետերն են, այսինքն, «մթության լեռների» մի տեղայնացումը եղել է Եփրատի ակունքների և վերին հոսանքների շրջանում: «Սև, մութ» մեկնաբա-նությունը միանգամայն հարմար է Կամախին՝ այն գտնվում է Եփրատի ափին, մի սև լեռան վրա[237]:

Կատառնյան Կոմմանան գտնվում էր Կապադովկիայի արևելքում: Կապադովկիան հայոց մեջ կոչվել է Գամիրք, որը կապված է համարվում կիմմերների ցեղանվան հետ (հուն. κίμμεριοι): Այս ցեղի վերաբերյալ տեղեկությունները առասպելախառն են: «Ոդիսա-կանում» (XI.14-19), ասվում է, որ արևի ճառագայթները նրանց չեն հասնում և նրանք ապրում են մթության մեջ (այս մասին հաղորդում են նաև Նոննոսը և Կիկերոնը), իսկ մ.թ. II-IV դ. օրֆիկ «Արգոնավ-տիկայում»՝ որ նրանց երկիրը ստվերված է լեռներով, որոնք փակում

---

[233] G.Neumann 1961, 30, 31, 61.

[234] Lipinski 1971, 41-58. տես և Ա.Պետրոսյան 2003:

[235] Lipinski 1971, 56-57.

[236] Lipinski 1971, 43-44.

[237] ՀՀՇՏԲ 2, 913. այս տարածքներում խեթական դարաշրջանում հիշվում է Դանկուվա «Մութ/մուգ» երկիրը, իսկ հայ անվանաբանության մեջ՝ Մթին լեռը. տես Хачатрян 1971, 54-55. ՀՀՇՏԲ 3, 813-814:

են արևի լույսը[238]: *Կիմմեր* ցեղանունն էլ որոշակիորեն համահունչ է խեթ. kammara-ին և կարող է դիտվել որպես kammara-ի ստուգաբանական զուգահեռը կամ ձևափոխված արտացոլումը մեկ այլ լեզվում[239]:

Է.Լարոշը նույնացնում է Կումմանին ասորեստանյան և խեթական աղբյուրների Tegarama երկրի՝ խեթական շրջանում ամպրոպի աստծու պաշտամունքի ամենանշանավոր կենտրոններից մեկի հետ, տեղադրելով այն ներկայիս Էլբիստանի շրջանի Karahöyük «սև բլուրի» վրա[240]: Ըստ որում, հնարավոր է, որ Tegarama-ի վերջավորությունն էլ կապված լինի Արամ («թուխ, սև») դիցանվան հետ[241]:

Ամպրոպի աստվածը, ինչպես ասվել է, կապված է «թուխ, սև» հատկանիշի հետ, որը հավանական է դարձնում Թեշուբի՝ kom- արմատով կոչվող կենտրոնների (սեպագիր Kumme / Qumenu, Kummaḫa, Kummani) «ստվերոտ, սև, թուխ, մուգ գույնի, մութ» ստուգաբանությունը: Հատկանշական է, որ Կիցցուվատնան պաշտամունքի կենտրոնն էր նաև «սև դիցուհու»[242]: Ավելացնենք, որ Կումարբի անունն էլ կարող է հանգեցվել խեթ. kammara-ի kommara (սեպագիր kummara-) տարբերակին:

Խեթական և լուվիական տեքստերից հայտնի է Kamrušepa դիցուհին[243]: Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս այդ աստվածուհու պաշտամունքի հետքեր տեսնել Կապադովկիայում՝ Մելիտենեից մինչև Կոմանա[244]: Կամրուսեպա անունը, դատելով Kammarušipa տարբերակից, կապված է խեթ. kammara-ի հետ[245]: Վ.Ն. Տոպորովի մանրամասն վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ դիցուհու անունը պետք է փնտրել հնդեվրոպական լեզվոլորտում՝ կապված *k'em- կամ *kem- արմատների հետ: Դիցուհու անվան առնչությամբ քննարկում է նաև Կոմանա տեղանունը: Ընդունվում է Կոմանայի կապը խեթ. kammara-ի և հնդեվրոպական *k'em- «ծածկել, պարուրել» արմատի հետ, թեև հավանական է համարվում kammara-ի կապը նաև հնդեվրոպական մեկ այլ՝ *kem- (չքմայնացած ետնալեզվայինով)

[238] Lipinski 1971, 44. Կիմմերների վերաբերյալ գրականությունը, հատկապես պատմական համատեքստում, տես Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 169-175:

[239] Հնարավոր է, որ խեթ. kammara-ն պահպանված լիներ նաև տարածաշրջանի այլ տեղանուններում. ըստ «Աշխարհացույցի», Kummaḫa-Կամախից ոչ հեռու բնակվող ցեղերից մեկը՝ խաղտերը, Սև ծովը կոչում էին Կակամար (առաջին վանկի կրկնությամբ ?):

[240] Laroche 1960, 229.

[241] Петросян 2002, 199.

[242] Goetze 1940, 24-25. RGTC VI, 214. Вильхельм 1992, 91.

[243] Այս դիցուհու կերպարի և անվան վերաբերյալ տես Топоров 1985. Топоров 1985a:

[244] Топоров 1985a, 155-156.

[245] Goetze 1953, 266, n. 21.

հիմքի հետ: Ընդ որում, ի հակադրություն Գ.Նոյմանի, հեղինակը գտնում է, որ հնարավոր է այդ անվան առնչությունը ոչ միայն մթության, այլև մազերի հետ, քանի որ և՛ «մթություն, ստվեր», և՛ «մազ» նշանակությունները հնարավոր է պատկերացնել հիշյալ երկու համահունչ արմատների ստեղծած իմաստաբանական խմբերում[246]:

Կումմաննիի աստվածները խուռիական են և մտել են խեթական դիցարան ուշխեթական դարաշրջանում: Այս ստուգաբանության թերությունն այն է, որ խուռիական աստվածների կենտրոնի անվանումը բացատրվում է խեթերենով:

է) Կոմանայի՝ Ստրաբոնի բերած, արդեն երկուհազարամյա ստուգաբանության թվացյալ թերությունն այն է, որ կապադովկիական հնագույն տեղանունը մեկնաբանվում է հունարենով (հուն. κόμη «մազ, ծամ»): Բայց Կոմանան կարող էր կապված լինել ոչ թե հենց հուն. κόμη-ի, այլ նրան ազգակից մի զուգահեռ ձևի հետ:

Կոմանայի սրբազան պոռնկությունը և մազերի զոհաբերության լեգենդը հիշեցնում են արևելամիջերկրածովյան տարածաշրջանի (Կիպրոս, Սիրիա, Կոմմագենե, Հայաստան) մայր դիցուհիների պաշտամունքի տարրերը: Այսպես, փյունիկյան Ադոնիսի՝ մայր դիցուհու զուգընկերոջ սգի օրը Բիբլոսում մարդիկ սափրում էին իրենց գլուխները, իսկ այն կանայք, որոնք հրաժարվում էին զոհել իրենց մազերը, պետք է անձնատուր լինեին օտարերկրացիներին և այդ միջոցով վաստակած դրամը նվիրեին դիցուհուն[247]: Սա արդեն ցույց է տալիս, որ Կոմանայի՝ հերոսի կտրած ծամով կոչվելու տարբեր աղբյուրներում հիշվող լեգենդը չի կարող միայն հունական «ժողովրդական ստուգաբանության» վրա ստեղծված մի ուշ, արհեստածին հնարանք լինել:

Հունական Թեսևսն, ինչպես տեսանք, ծագում է Թեշուբ-Թեյշեբայից, որի էական ատրիբուտներից էր հյուս / ծամը: Թեսևսը ևս առնչվում է մազերի/ ծամի հետ կապված ծեսերին: Նա առաջնորդը և առասպելական մարմնավորումն է աթենական էփեբոսների՝ նվիրագործության ծեսն անցնող պատանիների[248]: Աթենքում, արխաիկ ծեսի համաձայն, տասնվեց տարեկան պատանիները զոհաբերում էին իրենց երկար մազերը: Ծեսը տեղի էր ունենում ֆրատրիաների տոնի՝ Ապատուրիայի երրորդ օրը, որը կոչվում էր κουρεῶτις: Այս տերմինն իմաստավորվում է համահունչ κοῦρος

---

[246] Топоров 1985а, 154-156, 159-160, примеч. 30-35: Յ.Պուհվելը ևս խեթ. kammara-ի, ապա և Kamrušepa-ի համար հնարավոր է ամարում երկու ստուգաբանություն, կապված դիցուհու առասպելներում երկու՝ մառախուղի և միջատների պարսի մոտիվների գոյության հետ. եթե արմատի նախնական նշանակությունն է «մառախուղ, ստվեր», ապա այն պետք է ծագեցվի *k'em-ից, իսկ եթե «պարսը», ապա *kem-ից. HED 4, 35-36. kammara-ի ստուգաբանության վերաբերյալ տես և HEG I, 472-473:

[247] Ֆրեզեր 1989, 392:

[248] Vidal-Naquet 1986, 112.

«երեխա. պատանի ռազմիկ» և κουρά «մազերի խուզելը» հիմքերով. պատանիները կարող էին դառնալ ֆրատրիայի՝ այսինքն հասարակության լիիրավ անդամ միայն այդ ծեսից հետո[249]: Սա միանգամայն համապատասխանում է հայ. *կտրիճ* «քաջ, արի. պատանի» տերմինին՝ հմմտ. *կտրել* «մազերը խուզել»[250]: Այս տոնի հետ է կապվում սև և սպիտակ հերոսների մենամարտի մի առասպել, որի հիման վրա և Պ.Վիդալ-Նակեն էփեբոսներին հնարավոր է համարում կոչել «սև որսորդներ»[251] և, այլ հնդեվրոպական առասպելների համադրությամբ, վերականգնվում է «սևի և սպիտակի» հնդեվրոպական առասպելը[252]:

Կարելի է ասել, որ Իփիգենիան՝ Արտեմիսի քրմուհին, նրա կերպարի մի անդրադարձն է[253]: Ըստ այդմ, Իփիգենիայի մազերը կտրելու վերաբերյալ ակնարկը կարող է արտացոլել աստվածուհու հետ կապված նման մի մոտիվ: Իփիգենիայի եղբայր Օրեստեսն այս դեպքում համադրելի է Արտեմիսի եղբայր Ապոլոնին: Ապոլոնը սկզբնապես հենց նվիրագործությունն անցնող էփեբոսների աստվածային մարմնավորումն էր, որի ἀκερσεκόμης «չխուզած մազերով, երկարամազ» մակդիրը հայտնի է արդեն «Իլիականից»[254]:

Մազերը կտրելու ծեսն, այսպիսով, առնչվում է նվիրագործությանը: Մյուս կողմից, ըստ լայնորեն տարածված մի հավատալիքի, մազերը կտրելը կարող է անձրև, կարկուտ կամ կայծակ առաջացնել[255], որն արդեն համադրելի է Թեսևսի արևելյան զուգորդ ամպրոպային Թեշուբ-Թեյշեբայի կերպարին: «Սասնա ծռերում» Սանասարի կինն է Դեղձուն-ծամը («դեղին ծամ ունեցող»), կամ Քառսուն-ճյուղ-ծամը: Սանասարն, ինչպես տեսանք, Թեշուբի հետագա վիպականացած կերպարն է, և ուրեմն՝ Դեղձուն ծամը, որը նույնպես մի հին դիցուհու հետնորդ է[256], պետք է համապատասխանի Թեշուբի կնոջը:

---

[249] Vidal-Naquet 1986, 98 f. 108 ff, 140.

[250] ՀԱԲ II, 642: Հատկանշական է, որ հայոց պատանեկան հասակի տերմինները՝ *կտրիճ, մանուկ, պատանի,* ավանդական կերպով մեկնաբանվել են ըստ մազերի կտրվածքի՝ իբրև մազերը կտրած, մանված և մազերով պատված, տես Հ.Աճառյանի արմատական բառարանի համապատասխան բառ-հոդվածներում: Այս մեկնաբանությունները համարվել են «ժողովրդական ստուգաբանություններ», բայց ազգագրական տվյալները թույլ են տալիս վերանայել այդ տեսակետը. գոնե կտրիճի դեպքում, ինչպես ցույց է տալիս հունական նյութը, այդ ստուգաբանությունը միանգամայն ճշգրիտ է:

[251] Vidal-Naquet 1986, 108 ff.

[252] Ա.Պետրոսյան 1997. Петросян 2002, 48 сл.,

[253] Burkert 1985, 152.

[254] Burkert 1985, 144-145.

[255] Ֆրեզեր 1989, 279-281:

[256] Աբեղյան, Մելիք-Օհանջանյան 1951, 829-830:

Շուբրիա երկիրը ներառում էր նաև Մուշի դաշտը[257] և Շուբրիայի Թեշուբի պաշտամունքը պիտի տարածված լիներ նաև Մուշի դաշտում: Շուբրիայում հիշվում է նաև տեղի «մեծ տիկինը», համադրելի Թեշուբի կին Խեբատի հետ[258]: Մուշի դաշտի նախաքրիստոնեական աստվածն էր «վիշապաքաղ» և «հուր հեր» Վահագնը, օժտված ամպրոպային աստծու որոշ հատկանիշներով: Նա այստեղ պաշտվում էր մի եռամաս տաճարային համալիրում, իր սիրուհի Աստղիկի և մայր աստվածուհի Անահիտի հետ (Ագաթանգեղոս § 809): Քրիստոնեական դարաշրջանում Վահագնի կործանված մեհյանի մերձակայքում կառուցվում է Յովհաննես Մկրտչի՝ սուրբ Կարապետի վանքը, և Վահագնի հատկանիշներն անցնում են այդ սրբին:

Մյուս կողմից, ըստ Յովհան Մամիկոնյանի, Վահագնի տաճարի շրջանում է եղել Գիսանեի սրբավայրը: Ըստ այդմ, Գիսանեն ևս հանդես է գալիս որպես Վահագնի կերպարի վիպական հաջորդ (ընդ որում, որպես բացասական կերպար, քրիստոնեության դեմ պայքարող հեթանոսների նախնի և աստված): Շեշտվում է Վահագնի այդ ժառանգների՝ սուրբ Կարապետի և Գիսանեի, ապա և վերջինիս հաջորդների *գիսավոր* լինելը: Գիսանե անունը հենց առնչվում է *գէս* արմատին, իսկ սուրբ Կարապետը նկարագրվում է որպես «այր մի գիսաւոր ընդ անձս որոտացեալ»:

Փավստոսը (Ե, խգ) պատմում է Վաչե Մամիկոնյանի որդի Արտավազդ մանկան մասին, որի գլխի մազերը սափրված էին «ըստ կրօնից հայոց՝ որպես օրէն էր… և ցցունս էր թողեալ և գէս արձակեալ»: Նա, թեև մանուկ, պատերազմում բազում սխրանքներ է գործում: Դեպքերը կենտրոնացած են սուրբ Կարապետի գերեզմանի շրջանում: Ակնհայտ է, որ այստեղ Արտավազդը հանդես է գալիս որպես սուրբ Կարապետի մի պատմականացած կրկնորդ: Ծամ / գեսի առնչությունն այս պաշտամունքին, ինչպես և Թեսևսի հովանավորյալ էփեբոսների դեպքում, մեկնաբանվում է նվիրագործության ծեսն անցնող պատանի ռազմիկների, որոնց երկնային համապատասխանությունն ու առաջնորդը պիտի լիներ Վահագնը, ծամ կրելով[259]:

Քարքե լեռը, որի լանջին հնում գտնվում էր Վահագնի տաճարը ժողովրդի մեջ կոչվել է «Աշո ծամ»[260] (հմմտ. *ծամ* «հյուսած մազեր, գես». *գէս* բառն իրանական փոխառություն է, որը փոխարինել է հին ծամին): Տեղանվան բացատրությունը գտնում ենք «Սասնա ծռերի» հնագույն՝ Կեռծ Վակիդիի կողմից ավանդված տարբերակում: Սանասարի որդի Մուշը սիրում է Խլաթում նստող հայոց արքայի

---

[257] Дьяконов 1968, 139-168. Սարգսյան 1988, 92. ТУ 211.
[258] Ս.Յմայակյան 1990, 43-44:
[259] Այս հարցերի մանրամասն քննությունը տես Ս.Յարությունյան 2000, 121 հտն. տես և Ա.Պետրոսյան 2001, 39 հտն. Յ.Պետրոսյան 2001, 79 հտն.:
[260] Աբեղյան Ա, 299:

դուստր Տարոնին (այս հերոսները համապատասխան տեղանունների էպոնիմներն են): Վերջինս արտակարգ գեղեցիկ և մեծ քաջության տեր մի աղջիկ է, որն իր ձեռքը խնդրողներին մենամարտի է հրավիրում և հաղթում: Այսպես նա հաղթում է նաև Մուշին և նրա մազափունջը (խոպոպիքը) կտրում[261]: Աբեղյանի մանրամասն քննության համաձայն, Մուշի և Տարոնի ավանդությունը հնագույն տարբերակն է Սասունցի Դավթի և Խանդութի վեպի: Այս հերոսների անունները էպոսի մեզ հասած տարբերակներում չկան. Մուշի և Տարոնի կորած լեգենդի արձագանքը պահպանվել է միայն տեղանվան մեջ՝ տեղանունները հաճախ պահպանում են լեզվի հնագույն շերտերը: Առասպելաբանական տրամաբանության համաձայն, Քարքե-Մշո ծամ լեռը հենց պետք է ծագեր Մուշի կտրված ծամերից: Մուշն ինքը, թերևս, Վահագն աստծու վիպական տարբերակներից մեկն է. հավանաբար այդտեղ պիտի տեղայնացվեր նաև Մուշի և Տարոնի մենամարտը:

Հատկանշական է նաև Ծամնդավ տեղանունը (գետ, ամրոց, քաղաք. թուրք. Զամանթա) կապադովկյան Կոմանա քաղաքից ոչ հեռու, որը ենթադրում է այս տարածքներում *կոմ-* և հայ. *ծամ* արմատների մի զուգահեռ կիրառություն: Առասպելաբանական համատեքստում «ծամ / մազ» իմաստով տեղանունները պետք է առնչվեն արխաիկ տիեզերաբանական պատկերացումներում, նաև հայոց մեջ, մազերի ունեցած էական դերի հետ[262]:

ը) Ասվածը կարող է ակնարկել, որ հայ. *ծամը* և հուն. κόμη-ն ստուգաբանորեն ինչ-որ կերպ կապված են միմյանց[263]: Հուն. κόμη-ն, հնդեվրոպական համատեքստում, հնարավոր է հանգեցնել Կոմանայի համար առաջարկված *k'em- / *k'om- «ծածկել, պարուրել, պատել» արմատին (ըստ Վ.Տոպորովի): Հնդեվրոպական *k'-ն հայերենում վերածվում է s-ի, և այս ստուգաբանության դեպքում (եթե տեսականորեն չկանխադրվի *g'em- զուգահեռ տարբերակը) հայ. *ծամը* կարող է հնագույն փոխառություն համարվել «բաղաձայնական տեղաշարժ» չունեցող մի լեզվից:

Մյուս կողմից, κόμη-ն, ըստ վերջերս արտահայտված մի կարծիքի, ծագում է որպես համահյուսիսկովկասյան կանխադրվող *q'q'amhā «երկար մազեր, բաշ» արմատից: Նշենք q'am- տարրով արևելակով-կասյան «բաշ, ծամ, գես» նշանակությամբ մի քանի օրինակ՝ լակերեն

---

[261] Տեր-Ղևոնդյան 1978, 269:

[262] Այդ հարցի շուրջը տես ЕрндЖакян 1980, 271-273:

[263] Այս արմատներն ընդունված ստուգաբանություններ չունեն. Հ. Աճառյանի արմատական բառարանում հիշվում, բայց չի ընդունվում հուն. κόμη-ի զուգահեռը (Հ. Հյունքյարպեյենտյան), իսկ հունարենի ստուգաբանական բառարաններում չի հիշվում հայ. *ծամը* (GEW, 908-909. DELG, 560-561):

q'ama «բաշ», ռուտուլերեն q'am-č'all «ծամ», ցախուրերեն q'əm-č'ele «ծամ», արչիերեն q'am «մազափունջ, խոպոպիք», «բաշ»[264]:

Հայերեն *ծամ*, հունարեն κόμη և կովկասյան q'am- հիմքով այս բառերը, անկասկած, անբաժանելի են իրարից: Նրանք կարող էին փոխառվել և՛ մեկ, և՛ մյուս ուղղություններով: Դա կարող էր տեղի ունենալ թերևս հայ-հունական ընդհանրության դարաշրջանում, երբ հնդեվրոպական քմայնացած ետնալեզվայինները հայերենում դեռ չէին վերածվել պայթաշփական ձ, ծ, ս-ի:

Մի տեսակետի համաձայն խուռերենը և ուրարտերենը պատկանում են հյուսիսարևելակովկասյան լեզուների ընտանիքին[265]: Ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ սեպագիր kum- տարրով տեղանունները ծագումով խուռա-ուրարտական են, ազգակից վերոհիշյալ հյուսիսկովկասյան q'am- ձևերին:

թ) Kumme-ն հեշտ է պատկերացնել որպես խուռիական -me ածանցով կազմություն: Սեպագիր Kumma/ini, հունա-լատին. Komana ձևերի վերջավորությունները նույնպես մեկնաբանելի են խուռաուրարտերենով, որտեղ ni-ն տիպիկ ածանց է, իսկ մեկ անգամ հանդիպող Kummanna-ն[266] կարող է ընկալվել որպես խուռ. հոգնակի ձև: Kummaḫa / Qumaḫa-ի հավանական արտասանությունն է եղել, ինչպես ցույց է տալիս հետագա հունական Κομμαγηνή ձևը, Kommayā` *Կոմմաղա*: Ըստ այդմ, Kummaḫa-ն էլ կարող է ընկալվել որպես խուռ. γə ածանցով կազմություն[267], թերևս ձևափոխված խեթական արտասանությամբ (սա ավելի վարկածային է):

Հին հայերենում, ուր չկար γ` ներկայիս հայ. *ղ* հնչյունը (այդ տառով հին հայերենում հաղորդվել է կոշտ *լ*-ն), կրկնակի բաղաձայները պարզեցվում են, իսկ վերջին ձայնավորն` ընկնում, **Կոմմաղան* կանոնավոր կերպով պետք է դառնար Կոմախ, կամ Կումախ > Կմախ (այդ դիրքում ո-ն վերածվում է ու-ի, ապա` ընկնում): Եթե ճիշտ է Kummaḫa-Կամախ նույնացումը, իսկ այն, ինչպես ասվեց, մասնագիտական գրականության մեջ չի վիճարկվում, ապա, ինչ-որ պատճառով, Kummaḫa-ն ձևափոխվել է Կամախի: Այս անկանոն զարգացումը կարող է տարբեր բացատրություններ ունենալ` ասենք, պայմանավորված լինել Kummaha-ի տեղական արտասանության առանձնահատկությամբ, տեղական բարբառային o > a անցմամբ, *կմախք* բառից տարբերակելու միտումով կամ *կամախ* «ընծա» բառով վերաիմաստավորմամբ:

---

[264] Николаев 1985, 69-70.

[265] Տես հատկապես И.М.Дьяконов, С.А.Старостин 1988:

[266] Goetze 1940, 5 n. 21, 54.

[267] Дьяконов 1967, 129. Wilhelm 1994, 319. տես և Капанцян 1956, 432-436. այս ածանցի վերաբերյալ` Хачикян 1985, 67-68:

Չնայած խուռերենով բացատրելու հնարավորություններին, kom-ով կազմված գոնե որոշ տեղանուններ կարող են այլ ծագում ունենալ: Այսպես, Թեշուբի և նրա հակառակորդի անունների հնդեվրոպական ստուգաբանությունը ցույց է տալիս, որ այդ պաշտամունքը, հավանաբար, փոխառված է ինչ-որ մի հնդեվրոպական ավանդույթից: Նույն լեզվին կարող էին պատկանել և Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնների անվանումները[268]:

2. ԱՆԻ

ա) Ն.Ադոնցի կարծիքով այս տեղանունը ծագում է այնիանների ցեղանունից[269]: Ըստ Ստրաբոնի (XI.8.1. XI.14.14), սրանք մի փոքր ժողովուրդ էին և իրենց անունով մի քաղաք ունեին Ատրպատա-կանում. հետագայում ժողովրդի մի մասը վերաբնակվել է «հայերից վեր»: Այս մեկնաբանությունը, որը շարունակվում է հղվել Ն.Ադոնցի բարձր հեղինակության շնորհիվ, հենված է միայն անունների որոշ նմանության վրա:

Միանգամայն մտահայեցողական է Անիի ենթադրյալ կապը լյուդ. vana- «գերեզման» բառի հետ, նախածայն v-ի անկմամբ մի ինչ-որ լեզվական միջավայրում[270]:

բ) Ինչպես տեսանք, Կամախ տեղանունը հանգեցվել է հայ. *կմախ-ք* «մեռելի ոսկորները» և *կմախի* «մեռելի վրա ողբ» բառերին, որոնք հանգում են աքադ. kima(ḫ)ḫu(m) «գերեզման» < շումեր. ki.maḫ «երկիր մեծ», այսինքն՝ «անդրաշխարհ»:

Ընդհանրապես, այս տարածքների դիցանուններում և պաշտամունքային անվանումներում ի հայտ են գալիս հին միջագետքյան և հին սիրիական տարրեր: Այսպես, Անի-Կամախից ոչ հեռու, Թորդան գյուղում էր տաճարը Բարշամին աստծու, որի անունը ծագում է արևմտասեմական Բաալ Շամինից («Երկնքի տեր»): Ըստ Խորենացու (Բ.ժդ), Բարշամինի պատկերը Տիգրան արքան է Միջագետքից տեղափոխել Թորդան: Բայց արևմտասեմական Բաալը հիշվում է Եփրատի վերին հոսանքների առնչությամբ արդեն մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից և Բարշամինի պատկերի հաստատումն այստեղ հավանաբար հիմնվել է տեղական հին պաշտամունքի վրա, և ոչ թե հիմք դարձել նորի համար (ինչպես որ Արամազդի, Միհրի, Նանեի արձանների հաստատումն այս շրջանում պետք է ոչ թե ժխտեր ու վերացներ տեղի հնագույն պաշտամունք-ները, այլ զարգացներ ու հելլենիստական բնույթ տար նրանց):

---

[268] Փոքրասիական տեղանուններում -(a)ha վերջավորության հնդեվրոպական մեկնաբանության հնարավորությունների վերաբերյալ տես Джаукян 1964, 69-70. Ջահուկյան 1987, 331, հմմտ. և լյուկ. kumaha «սրբազանք»:

[269] Адонц 1908, 56-57.

[270] Джаукян 1964, 71.

Անահիտի տաճարի հարևանությամբ, Գայլ գետի մյուս ափին, Թիլ ավանում էր գտնվում Նանե (Նանէ) դիցուհու մեհյանը: Նանեն համարվում է հայկական ժառանգը Նանայա դիցուհու, որի պաշտամունքը հայտնի է եղել հին Միջագետքում, ապա և Սիրիայում և Իրանում, ուր պահպանվել է մինչև Սասանյան ժամանակները: Հին Միջագետքից հայտնի է նաև Նանա դիցուհին, և այս երկու դիցանունները, հավանաբար, հետագայում նույնացվել են իրար: Սրանցից դժվար է առանձնացնել փռյուգական մեռնող ու հառնող աստծու մորը՝ Նանային: Այս անունները ծագումով թերևս շումերական են[271]:

Նանեի ավանի Թիլ անունը սեմական է, հմմտ. աքադ. Tīlu «բլուր», որը տարածաշրջանի տեղանունների հաճախ հանդիպող հիմքերից է[272] (Նանէ և Թիլ ձևերը բացատրվում են հայերենում վերջին ձայնավորի կանոնավոր անկմամբ): Այն, որ սեմական դիցուհու պաշտամունքը ևս այս շրջանում նոր չէր, բացահայտ է վերևում հղված քանանական առասպելից, որտեղ կարևոր դեր ունեն Աստարտու և Իշտար դիցուհիները:

Ասվածը ցույց է տալիս Անի անվան համար ևս հինմիջագետքյան արմատներ փնտրելու հնարավորությունը: Շումերական դիցարանի մեծ աստվածը և մյուս աստվածների հայրն էր Անը («Երկինք»), որը աքադերենում հանդես է գալիս Անու ձևով: Նրա կինն էր Ki-ն («Երկիր»), բայց արդեն հին աքադական ժամանակաշրջանում նրա կինն է համարվել նաև Ինաննան[273]:

Անի տեղանունը կարող է հանգեցվել շումերական An կամ աքադական Anu ձևերին, հնդեվրոպական *iyo- ածանցով (հիմքի՝ այս ածանցին նախորդող ձայնավորը կանոնավոր կերպով ընկնում է՝ Anu + iyo- > Aniyo > Անի)[274]: Այս ստուգաբանությունը համահունչ է Կամախ տեղանան Աճառյանի մեկնաբանությանը՝ շումեր. Ki.maḫ-ը նշանակում է ոչ միայն «մեծ երկիր» (անդրաշխարհ), այլ նաև «մեծ Կի (երկրի դիցուհի)», այսինքն այս երկու տեղանունները կարող են հանգեցվել շումերական առասպելաբանության երկնքի մեծ աստծու և նրա կնոջ՝ երկրի մեծ աստվածուհու անուններին:

Շումերաաքադական Անուն, ինչպես տեսանք, անցել էր և խուռիական ավանդույթ, որտեղ նա հանդես է գալիս որպես Թեշուբի հայր: Արամազդի կերպարում առաջին հերթին շեշտվում է նրա՝ աստվածների հայր լինելը: Ապա, նրա ամպրոպային բաղադրիչը նույնական է Թեշուբին: Եթե Կամախը կապված լինի ոչ թե ki.maḫ-ի,

---

[271] Նանայայի և Նանայի վերաբերյալ տես Leick 1991, 124-125. МНМ 2, 197:

[272] Дьяконов 1968, 16, примеч.13.

[273] Ան(ու) աստծու վերաբերյալ տես Leick 1991-ի և МНМ համապատասխան բառ-հոդվածներում:

[274] Այս ստուգաբանությունն առաջարկել է արդեն Ն.Յ. Մառը, որպես «հաբեթական», տես Марр 1934, 18:

այլ Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնների անուններին, նորից հնարավոր է, որ Անի տեղանունը ծագեր Թեշուբի հոր անունից:

գ) Անին ավանդված է նաև Հանի, սեռ. *Հանւոյ* ձևով (Խորենացի Բ.խը. Գ.խե), նույնական հայ. *հան, հանի* (սեռ. հոլ. *հանւոյ*) «մեծ մայր, տատ» բառին, որը դիցաբանական համատեքստում կարող է ընկալվել որպես «մեծ մայր» դիցուհու մականուն: Վերջինս ծագում է հնդեվրոպական *Han- արմատից (հայերեն նախաձայն *h*-ն *հան* ձևում կամ հնդեվրոպական կոկորդային H-ի արտացոլումն է, կամ ուշ հավելում): Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնները, ինչպես տեսանք, կապված են եղել են նաև մայր դիցուհիների հետ (հմմտ. Կոմանայի դիցուհուն), և հնարավոր է, որ Անին ևս առնչվել է «մեծ մորը»:

Վերջերս հրատարակված մի ուշագրավ հոդվածում Անի անվան այս մեկնաբանության օգտին մի շարք փաստարկներ է բերում Լ.Պետրոսյանը: Այսպես, Դարանաղյաց Անիին համանուն Անի մայրաքաղաքում հատկապես նշանակալի է եղել սուրբ Աստվածածնի պաշտամունքը. որոշ տեղեկությունների համաձայն Անիի տարածքում հնում Անահիտի տաճար է եղել. Անիի զինանշանը՝ էգ առյուծը մայր դիցուհու սիմվոլն է. Անիի Իգաձոր և Բագնայր տեղանունները լավագույնս մեկնաբանելի են հեթանոսական դիցուհու կերպարի շրջանակներում և այլն[275]:

Անի տեղանունը ձևաբանորեն համարյա նույնական է հայասական Aniya անձնանվանը: Այդ անունը, որը բազմաթիվ զուգահեռներ ունի Փոքր Ասիայում և այլուրեք, նույնպես առավել հաճախ ստուգաբանվում է հիշյալ *Han- արմատից[276]:

դ) Հաշվի առնելով Ձևս-Արամազդի ամպրոպային բնույթը, հնարավոր է նրա պաշտամունքի այդ բաղադրիչը նույնացնել ոչ միայն Հայասայի գերագույն աստված U.GUR-ին, այլև ամպրոպի աստծուն, կամ, եթե թվարկված ^{D}U «ամպրոպի աստվածներն» իրարից տարբեր պաշտամունքներ են ներկայացրել, նրանցից մեկին՝ առաջինին: Հայասայի դիցարանը ներկայացնող խեթական արձանագրության մեջ հինգերորդ աստծու անունը և նրա պաշտամունքի կենտրոնի «քաղաք» գաղափարագրի առաջին մասը կոտրված է: Հաշվի առնելով, որ այդտեղ կարող էր տեղավորվել միայն մի կարճ սեպագիր, այդ աստծու անունը վերականգնվում է որպես ^{D}U՝ «ամպրոպի աստված»: Սրա պաշտամունքը գտնվում էր Arniya քաղաքում: Այս անվան կանոնավոր արտացոլումը հայերենում պետք է լիներ **Առնի*, և այս նախատիպը թերևս պահպանված է Արևմտյան Հայաստանի մի քանի Առնիս (**Առնիք* հոգնակի ձևի հայցականն է) տեղանուններում[277]:

---

[275] Լ.Պետրոսյան 2002.

[276] Այս անվան վերաբերյալ տես Капанцян 1956, 71-73. Джаукян 1964, 32-35. Джаукян 1988, 65. Ջահուկյան 1987, 324-325:

[277] ՀՀՇՏԲ 1, 330:

Մյուս կողմից, տեսականորեն հնարավոր է նաև, որ այն դառնար *Անի*: Հայերենում նման այլ դեպքում ևս երբեմն *ր*-ն անհետանում է: Այս երևույթը բնորոշ է հատկապես տաբուավորվող բառերին ու անուններին, իսկ *առ*- արմատն իրոք տաբուավորված էր: Ըստ Եզնիկ Կողբացու, գյուղացիներն աշխատելիս չեն ասել «առ», այլ «կալ»: *Առ* նշանակում է նաև «հոգեառ», այսինքն մահվան աստված, որի գործողությունը՝ հոգին վերցնելը, ապա և հենց հանգուցյալի հոգին կարող էին նույնպես կոչվել *առ*- արմատով[278]: Հատկանշական է, որ ժամանակակից բարբառները (և գրական լեզուն), գուցե նույն պատճառով, գրաբարյան *առնել* «անել» բառում կորցրել են *ռ*-ն, *առնել* ձևը պահպանելով միայն «վերցնել» իմաստի համար (գրաբարյան *առնուլ*):

Արամազդը, դատելով արքաների գերեզմանոցի տեղայնացումից նրա պաշտամունքի կենտրոնում, նաև մահվան աստծու գործառություն է ունեցել: Նա, ինչպես ասվեց, կոչվել է *արարիչ*, որը ստուգաբանորեն կապված է *առնել* «անել» բառին: Նրա մշտական *արի* կոչումը ևս համահունչ է սրանց. ակնհայտ է *առն*- արմատով տղամարդու առնական՝ սեռական ուժին առնչվող բառերի հետ բաղարկման հնարավորությունը (տաբուավորման ևս մի պատճառ):

Arniya-ն ձևաբանորեն համադրելի է նաև ուրարտական Arna տեղանվանը (Վանա լճից արևելք)[279], որը նույնացվում է Վանա լճին մերձակա Առնա / Ըռնային և վերոհիշյալ Առնիսներին: Մյուս կողմից, այն համարյա նույնական է ուրարտական Arni դիցանվանը, որը ուրարտա-հայաստական մի դիցաբանական ընդհանրություն կարող է լինել: Ընդ որում, ըստ մի կարծիքի, ուրարտ. Arni-ն նույնպես կապված է հայ. *այր* (սեռ. *առն*), որից և *արի,* հիմքերին[280]:

Հիշելով Անի անվան «խնամք» մեկնաբանությունը, Անի < Arniya ստուգաբանության համար հմմտ. և ուրարտ. arnu(ya)-, որը մեկնաբանվում է «խնամելուն» բավական մոտ «օգնության գալ» իմաստով[281]: Հայաստական Arniya տեղանվան ամենամոտ զուգահեռները հայտնի են արևմուտքում՝ Փոքր Ասիայից մինչև

---

[278] Միջնադարյան մի մահերգում կինը, ամուսնու մահվան առթիվ դիմում է որդուն՝ «չառնէիր առիկն ի Առէն, առիկն Առէն առնէիր» (այսինքն՝ որդին պետք է հոր հոգին խլեր Հոգեառից), ուր «հոգեառ», «հոգի» և հոգին մահվան աշխարհ տանելու գործողությունը կոդավորվում են *առ*- արմատով, տես Ս.Հարությունյան 2000, 395-397:

[279] Forrer 1931, 8.

[280] Ուրարտական Arni աստծու վերաբերյալ տես Арутюнян 1970, 91. Ջահուկյան 1986, 53. Ս.Հմայակյան 1990, 57-58:

[281] КУКН, 436.

Իտալիա, որոնց ծագումը հնարավոր է փնտրել հնդեվրոպական և հատկապես հնաբալկանյան լեզվոլորտում[282]:

ԳԼՈՒԽ IV

1. ԱՐԱՄԱԶԴԻ ԵՎ ՀԻՆ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

1. Արամազդ-Ան / Անու: Շումերա-աքադական Ան / Անու («Երկինք») աստվածը կոչվում էր «մեծ աստված», «աստվածների հայր», «բեղուն ցուլ». նա երկնքի ու երկրի հիմնողն էր: Նա ամուսինն էր «Երկիր» դիցուհու, կամ, ըստ որոշ տեքստերի, մայր աստվածուհի Ինաննայի[283]: Սա համահունչ է Արամազդի «մեծ», «աստվածների հայր», «երկնքի և երկրի արարիչ», «պարարտություն և լիություն» շնորհող կերպարին: Արամազդն, ըստ մի տեղեկության, ամուսինն էր մայր դիցուհի Անահիտի: Կա որոշ հնարավորություն, որ Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնի Անի և Կամախ անունները կապված լինեին շումերական Ան և Կի «Երկինք» և «Երկիր» աստվածային ամուսնական զույգի անուններին:

2. Արամազդ-Էլ: Էլ կամ Իլու ձևերը, «աստված» իմաստով, տարածված են համարյա բոլոր սեմական լեզուներում: Այս պաշտամունքը Սիրիայում ի հայտ է գալիս թերևս մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից (էբլա): Ուգարիտում էլը Բալուի հետ երկու հիմնական աստվածներն էին: Ինչպես և միջագետքյան Ան / Անուն, նա գերագույն աստված էր, տիեզերքի և ամենայն գոյի արարիչը, աստվածների հայրը, նահապետն ու արքան, մարդկանց ստեղծողը. նա նաև ցուլ էր, բեղունության / պտղաբերության ուժի կրողը[284]: Նրա բնակավայրը գտնվել է առասպելական Գետի ակունքում, երկու Օվկիանոսների աղբյուրի մոտ, աշխարհի կենտրոնում[285]: Ինչպես տեսանք, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից այն տեղայնացվել է Եփրատի ակունքներում, այսինքն՝ նա նույնացվել է Հայասայի մեծ աստծուն: Բերված հատկանիշներով էլ նա համապատասխանում է Արամազդին:

3. Արամազդ - U.GUR - Ներգալ - Անգեղ: Այս առնչությունը հիմնված է հայկական Արամազդի և հայասական U.GUR-ի բնութագրերի և պաշտամունքների տեղի համապատասխանության վրա: U.GUR-Ներգալի առաջնային հատկանիշն էր նրա կապը մահվան աշխարհի հետ, որի հետ համահունչ է հայ արքաների

---

[282] Arniya տեղանվան հավանական հնդեվրոպական ակունքների վերաբերյալ տես Джаукян 1964, 57-59. Ջահուկյան 1987, 333. Անի < Arniya և «խնամք» ստուգաբանությունների վերաբերյալ՝ Ա.Պետրոսյան 1992, 96:
[283] MHM s.v.. Leick 1991, s.v.
[284] Leick 1991, 38. Шифман 1987, 85.
[285] Шифман 1987, 56.

դամբարանի՝ Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնում տեղայնացումը: Իսկ Ս.GUR-ի ռազմական գործառությանը համապատասխանում է Արամազդի *արի* կոչումը: Ներգալի հայկական անունն էր Անգեղ («Անտես, անտեսանելի»), որը պիտի լիներ հին հայոց գերագույն աստծու մի մակդիրը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը: Հայաստական աստվածների առաջին զույգը՝ Ս.GUR-ը և INANNA-ն, կերպարներով և տեղայնացմամբ, անկասկած, համապատասխանում են Արամազդին և Անահիտին:

4. Արամազդ - Թեշուբ / Թեյշեբա. ա) Այս համադրության համար, առաջին հերթին, հմմտ. Թեշուբ / Թեյշեբայի և Զևս-Արամազդի ամպրոպային բնույթը և նրանց պաշտամունքային կենտրոնների համահունչ անվանումները (Կումմիա / Կումենու, Կումմախա / Կամախ): Պետք է հիշել, որ Թեշուբն, ի հակադրություն Թեյշեբայի, խուռիական, ապա և ուշ խեթական դիցարանների գլխավոր աստվածն էր:

բ) Թեշուբի հակառակորդներից էր Արծաթ աստվածությունը, որը շատ կողմերով ավելի մեծ աստվածություն էր ներկայացվում, քան նշանավոր աստվածները[286]: Թեշուբի հայկական համապատասխանությունն է Արամը, իսկ Արծաթ աստվածությանը՝ «սպիտակափառ» և «արծաթե պատկերով» Բարշամ-Բարշամինը: Արամի և Բարշամի կերպարները աստվածային մակարդակում համապատասխանում են Արամազդին և Բարշամինին, որտեղ ևս ի հայտ է գալիս գերագույն աստծու հակադրությունը արծաթի հետ կապված հակառակորդի հետ[287] (տես և ստորև, IV.2):

գ) Թեշուբի սրբության սրբոցն էր ^{É}kuntarra-ն (É-ն «տուն» իմաստով դետերմինատիվ է): «Ուլլիկումմիի երգում» այն տեղայնացվում է երկնքում, և քարե հրեշ Ուլլիկումմին անընդհատ աճելով հասնում է դրան: Մի համաձայնագրում այն հիշվում է որպես մի իրական շինություն անատոլիական Tarḫuntašša քաղաքում[288] (ամպրոպի աստծու Tarḫunt- անունից), հայտնի է և նույնահունչ մի քաղաքանուն և Kuntiya լեռնանունը (անորոշ տեղադրությամբ)[289]: Բառը համարվում է խուռիական ծագման (խուռ. kuntari, kundari, kundarri)՝ մի խուռիական տեքստում ասվում է «Kuntari, արքա Թեշուբի տունը»[290]: Kunti-ին թերևս համադրելի է սրբազան սիմվոլիկայի հետ կապված խուռ. kunzi- անորոշ նշանակությամբ

---

[286] Hoffner 1988, Hoffner 1990, 45-48:

[287] Ա.Պետրոսյան 2004, 229-230:

[288] Hoffner 1990, 54, 55, 60, 84. Schwemer 2001, 457.

[289] Տես Del Monte, Tischler 1978 s.v. Хачатрян 1971, 69. HED 4, 254:

[290] Այս առթիվ տես GLH, 153-154. HEG 1, 635-636. HED 4, 254. Խուռ. -ar- անվանական աճականը նաև տեղ է ցույց տալիս. ըստ այդմ kundari-ն մեկնաբանվում է որպես «աստվածների բնակավայր» (Хачикян 1985, 62):

բառը (հմմտ. խեթ. կանոնավոր ti > zi անցումը), որը հանդես է գալիս Թեշուբի կին Խեբատի (կամ նրա դստեր) առնչությամբ, ապա և որպես դիցանվանական հիմք` $^{D}$Kunzizi-[291]: Մյուս կողմից, kunti տարրը հանդիպում է Թեշուբի անունը կրող անձնանուններում` Kunti-^{D}U-ub, Kunti-^{D}IŠKUR, հիերոգլիֆային լուվերեն Kuti- (= kunti) TONITRUS[292]:

Սրանք, ակնհայտորեն, համադրելի են հայոց *Կունդ Արամազդ* բանաձևին: Խեթական ուղղագրությունը չի տարբերակում տ-ն և դ-ն, իսկ ու-ով հաղորդվել է նաև օ-ն: Սեպագիր kunti-ն կարող էր հնչել *կունտի, կունդի, կոնտի, կոնդի,* որոնք բոլորն էլ, հայերենի զարգացման օրինաչափություններով պիտի տային *կունդ*: Kunti-ին ինչ-որ չափով հիշեցնում է Թեշուբի երկրային սրբավայրերի սեպագիր Kum- / Qum- անվանումները: Հնարավոր է, որ kunti-ն կապված լինի նույնպես ոչ լրիվ պարզ նշանակությամբ kumti բառի հետ, որն, ինչպես ասվեց, ըստ Գ.Վիլհելմի, նույնարմատ է Kumme-ին և համահունչ տեղանուններին (*komt- > kund կանոնավոր զարգացմամբ):

Հաշվի առնելով դիցաբանական բանաձևերին բնորոշ նույնարմատ կամ նմանահունչ բառերի` անագրամի կիրառությունը, կարելի է կարծել, որ Թեշուբի և Արամազդի առնչությամբ հանդես եկող սեպագիր *kunt-, Kum(m)i/e/a-ni* և *կունդ, Կամախ* ձևերում առաջին և երկրորդ տարրերն առասպելաբանաստեղծական մակարդակով ինչ-որ կերպ կապվել են իրար:

Կունդ բառը հայերենում նշանակում է «ճաղատ», և Արամազդի այս մականունը համադրվել է Ձևսի մի կոչման հետ (տես ստորև, IV.1.6բ): Հնարավոր է, որ այն ինչ-որ կերպ առնչվել է Kummi- և Komana անունների առթիվ հիշված հուն. κόμη, հայ. *ծամ* բառերի արմատին (օրինակ, kom-t- > kont- > kund զարգացմամբ): Անկախ ամենից, սեպագիր kunt- ձևը նույնական է հայոց Արամազդի *կունդ* կոչմանը և կարող է համարվել վերջինիս հնագույն մի զուգահեռը կամ նախատիպը:

դ) Թեշուբի մի գաղափարագիր մակդիրն է UR.SAG-ը, որը համապատասխանում է խեթ. ḫaštali- / ḫaštili-ին` «արի, քաջ, հերոսական»` օրինակ, ^{URU}Kummiyaš UR.SAG-iš LUGAL-uš «Կումմիայի հերոսական արքա» (UR.SAG / ḫaštali-ն նաև արքաների մակդիրն է, որ ցույց է տալիս Թեշուբի կապն արքայության հետ)[293]: Այս մակդիրը համադրելի է Արամազդի *արի* կոչմանը: Հմմտ. և Ari-Tešub (մեկնաբանվում է որպես «Թեշուբի տուրք») անձնանունը[294],

---

[291] HEG 1, 637.

[292] Schwemer 2001, 571.

[293] Տես օրինակ HED 3, 235: Սեպագիր աղբյուրներում UR.SAG են կոչվել նաև այլ աստվածներ:

[294] Schwemer 2001, 218, 475, 571.

որը, հնարավոր է, որ ինչ-որ կերպ համապատասխանեցվեր *արի Արամազդին* (այս բանաձևի վերաբերյալ տես և ստորև, IV.1.5):

5. Արամազդ - ᴰU - Tarḫuanza - Եղիա. Հայասայի դիցարանի աստվածների շարքում հինգերորդ և յոթերորդ տեղերում ᴰU-ն է, տասներորդը՝ ᴰU takšanna-ն: Այլ աղբյուրներից էլ հայտնի են Հայասայի և Ացցիի ᴰU-ները (I.6): Այս մի քանի, ոչ լրիվ պարզ քանակով, ᴰU «ամպրոպի աստվածների» գոյությունը Հայասայում[295] հիշեցնում է հայոց չորս կամ հինգ Արամազդներին, որոնք, թերևս, կարող են հանգեցվել Հայասայի տարբեր ᴰU-ներին: Չի կարելի բացառել, որ երկրի գլխավոր աստվածը՝ «Հայասա քաղաքի ᴰU.GUR-ը» ևս ᴰU-ի որոշ հատկանիշներ է ունեցել: Ըստ այդմ, Արամազդներից առաջինի՝ *Կունդ Արամազդի* նախատիպի թեկնածությանը կարող է հավակնել Հայասայի գերագույն աստված ᴰU.GUR-ը:

Հայոց *արի Արամազդ* բանաձևը համադրելի է լուվիական ariyaddališ ᴰIM-anza բանաձևին, որտեղ առաջին բաղադրիչը ստուգաբանորեն նույնական է հայ. *արի*-ին (*ariyo-), իսկ երկրորդը ներկայացնում է ամպրոպի աստված Tarḫuanza-ի կիսագաղափարագիր գրությունը[296]:

Հայկական քրիստոնեական ավանդույթում, ինչպես և այլուր, հեթանոսական ամպրոպի աստծու գործառույթների կրողն է Եղիան (օրինակ, ասվել է, որ «կեծակն Ենոք-Եղիայի գավազանի կրակն ա», «քեանի Եղիակ չէր իկե, անձրև չէր իկե»)[297]: Արամազդի և Եղիայի կապը կարող են վկայել Կամախի Եղիվանքը և Եղիայի երեք վանքերը Երզնկայի գավառում, այսինքն՝ Կամախի հարևանությամբ[298] (Հայաստանում և հարակից շրջաններում հիշվում են սուրբ Եղիայի ընդամենը մեկուկես տասնյակ սրբավայր, եկեղեցի ու վանք, որոնց ամենամեծ խտությունն արձանագրված է այստեղ):

«Չորս Արամազդներին» համահունչ է Ջավախքի՝ Բարձր Հայքից (այսինքն՝ հայոց հին աստվածների պաշտամունքի կենտրոնների շրջանից) գաղթած հայերի մի արխաիկ տիեզերաբանական պատկերացումը, որի համաձայն «Եղիայի չորս կողմը չորս օգնական են նստած», որոնք, նրա հրամանով, ամպերին ջուր են խմեցնում և բարձրացնելով՝ անձրև առաջացնում (ներկայացված է 1+4 մոդելը): Ասվել է նաև, «թե չորս հրեշտակ, կանգնած աշխարհի չորս կողմը,

---

[295] Իններորդ և տասներկուերորդ աստվածների անունները կարդում են ᴰUnagašta- (ᴰU-ին հաջորդող նշանը շատ մոտ է գրված), բայց, գոնե տեսականորեն, կարելի է կարդալ նաև ᴰU nagašta-:

[296] Այս լուվիական բանաձևը մեկնաբանվում է «ընկերական ամպրոպի աստված», ըստ *aryo-ի «ընկեր» իմաստի, տես օրինակ Гамкрелидзе, Иванов 1984, 755:

[297] Աբեղյան Է, 69-70, 73:

[298] ՀՀՇՏԲ 2, 187, 189:

փչում են, որից և առաջանում է քամի»[299]: Այստեղ, անկասկած, ի հայտ են գալիս ամպրոպի, անձրևի և փոթորկի դիցաբանական մարմնավորումներն իրենց չորս, աշխարհի կողմերի հետ կապված, հիպոստասիսներով: Արդյո՞ք Կամախի և Երզնկայի՝ Եղիայից նվիրված չորս վանքերը կարող են դիտվել որպես «չորս Արամազդների» հետագա արձագանք:

6. **Արամազդ - Զևս**. ա) Ահա թե ինչպես է բացատրում Խորենացին հայոց հիմնական մեհյանների՝ Մեծ Հայքի հյուսիսային ծայրամասերում գտնվելը: Արտաշես արքան Հելլադայից մի շարք աստվածների «պատկերներ» (արձաններ) է ուղարկում Հայաստան, որոնք, արքայի մահվանից հետո, իրենց քրմերի հետ ժամանակավորապես մնում են Անի ամրոցում (Բ.ժբ): Արտաշեսի որդի Տիգրանը որպես առաջին գործ որոշում է մեհյաններ շինել. Հունաստանից եկած քրմերը, չուզենալով Հայաստանի խորքերը քշվել, սուտ գուշակություն են անում, թե աստվածները հենց այդտեղ են կամենում բնակվել: Տիգրանը, համաձայնելով, կանգնեցնում է այդ արձանները՝ օլիմպիական Զևս-Արամազդինը՝ Անիում, Անահիտ-Արտեմիսինը՝ Երիզայում և այլն (Բ.ժդ)[300]: Դատելով այս տեղեկություններից (Բ.ժբ, ժդ), հայոց աստվածների՝ հունականների հետ համադրությունը և հունական, ավելի ճիշտ՝ հելլենիստական քրմության ու արձանների հաստատումը Հայատանում սկիզբ է առել Արտաշես առաջինի և իր ավարտին հասցվել Տիգրան Մեծի օրոք:

Հայ նախաքրիստոնեական աստվածների պաշտամունքը Եկեղյաց գավառում և հարակից տարածքներում գալիս է առնվազն Հայասայի դարաշրջանից: Դատելով Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն պաշտամունքների մասին մեր ունեցած տեղեկություններից, տեղի աստվածները պետք է ունենային իրենց սպասարկող քրմական դասը: Բավարար է հիշել *քուրմ* տերմինը, որի սեմական ծագումը (հմմտ. ասոր. kūmrā, աքադ. kumru[m])[301] ցույց է տալիս, որ հին հայոց քրմությունը որոշակիորեն պետք է առնչվեր հինմիջագետքյան և սիրիական քրմության հետ: Ե՛վ հայ պատմիչների տեղեկությունները և՛ հնագիտական նյութը վկայում են, որ Հայաստանում մինչ հելլենիստական դարաշրջանը եղել են աստվածների կուռքեր, որոնց հետագայում հավելվում են նաև հունական՝ հելլենիստական արձանները:

Խորենացու այս տեղեկությունները, որքան էլ լեգենդար, բայց նաև պատմական են: Ագաթանգեղոսի նորահայտ հունարեն տարբերակում էլ ասվում է, որ քրմերն անցյալում Հունաստանից էին

---

[299] Լալայան 1895, 350-351:

[300] Այս տեղեկությունների վերաբերյալ տես Մանանդյան 1944, 147. Սարգսյան 1966, 35-41. Թոփչյան 2001, 104 հտն. Բ.Հարությունյան 2003, 145, 151:

[301] Տես Ջահուկյան 1987, 480:

բերվել[302]: Ավելին, Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնի մեզ հայտնի միակ քրմի անունն էլ հունական է, բացարձակապես անհարիր հայ անվանաբանությանը՝ Ողիւմպ, Օլիմպոս սրբազան լեռնանունից (Խորենացի, Բ.խթ): Այսինքն, բացի տեղական քրմությունից, որպիսիք էին արքա-քրմերը, արքայի հարազատների միջից նշանակվածները (օրինակ, Երվազ, Մաժան) և Վահագնին սպասարկող Վահունիները, Հայաստանում եղել է նաև, եթե ոչ հենց հունական, ապա հելլենիստական ծագումով քրմություն: Սրանց, ինչպես և աստվածների հելլենիստական քանդակների գոյությունն, ակնհայտորեն, չէր կարող չանդրադառնալ հայոց կրոնի վրա:

Մյուս կողմից պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ հունարենը հայերենին թերևս ամենամոտ հնդեվրոպական լեզուն է, աշխարհագրորեն ոչ շատ հեռու տեղայնացած: Այդ երկու մշակույթների ընդհանուր գծերում էական պիտի լինեն ընդհանուր հնդեվրոպական ժառանգությունը և հնագույն արեալային կապերը: Ե՛վ հունական և՛ հայկական մշակույթների վրա հսկայական է եղել Հին Արևելքի, այդ թվում՝ միջագետքյան, սիրիական, փոքրասիական, ազդեցությունը: Արամազդն, ինչպես տեսանք, շարունակում է տեղական հին աստվածների՝ հատկապես ամպրոպային Թեշուբի և աստվածների հոր կերպարը: Զևսի վերաբերյալ որոշ առասպելներ նույնական են խուռա-անատոլիական աստվածների՝ նորից հատկապես Թեշուբի, առասպելներին և փոխառված են նրանցից (օրինակ, Զևսի ծննդաբանությունը Կրոնոսից և Ուրանոսից, Զևսի և Տիփոնի կռիվը և այլն)[303]:

Արամազդը համապատասխանում է Զևսին որպես աստվածների նահապետ և ամպրոպային կերպար: Ամպրոպի աստվածն առաջինն է տարածաշրջանի մի շարք այլ՝ խեթական, լուվիական, խուռիական, ապա և որոշ հնդեվրոպական՝ հին հնդկական, հռոմեական, սլավոնական դիցարաններում, և հայ-հունական այս ընդհանրությունը, այսպիսով, հնարավոր չէ հանգեցնել հունական ազդեցությանը:

բ) Գ.Խալաթյանը, արդեն XIX դարում, համադրել է չորս Արամազդներից առավել նշանավոր «Կունդ Արամազդին» Կլեմենտ Ալեքսանդրիացու կողմից հիշված երեք Զևսերի հետ, որոնցից մեկը Արգոսի «ճաղատ Զևսն» է (Ζεὺς φαλακρὸς)[304]: Բայց երեք Զևսերն այնքան էլ չեն համապատասխանում չորս Արամազդներին, իսկ Թեշուբի՝ արդեն հիշյալ կապը kunti-ի հետ անհավանական է դարձնում այդ, հունական ավանդության մեջ բացառիկ, փաստի

[302] Բարթիկյան, Տեր-Ղևոնդյան 1966, § 169:

[303] Տես օրինակ Burkert 1985, 123. Puhvel 1987, 24-31. Penglase 1994, 185-194. Watkins 1995, 448-459:

[304] Халатьянц 1896, 291. տես և Գելցեր 1897, 133. Զևսի բազմակի (երեք, ութ և այլն) կերպարների մասին՝ Лосев, 1957, 95. առավել նշանավոր Արամազդի և Զևս Օլիմպիականի հնարավոր առնչության վերաբերյալ՝ Սարգսյան 1966, 40:

ազդեցությունը հայկականի վրա: Ընդհակառակը, հաշվի առնելով Թեշուբի նշանակալի ազդեցությունը Զևսի կերպարի վրա, հավանական է, որ Թեշուբի kunti (*ճաղատ) կերպարն անցած լիներ Հունաստան: Կարելի է հիշել, որ Զևսի զավակներ Արտեմիսը և Ապոլոնը ծնվում են Դելոս կղզու Κύνθος լեռան ստորոտին: Այս անվանումը, ինչպես և այս աստվածների առասպելների մի նշանակալի շերտը, հնարավոր է, որ ծագում է արևելքից՝ Թեշուբի հետ կապված kunt-ից:

Ասորեստանյան առասպելում, ինչպես ասվել է (I.7), անդրաշխարհ գնացող և վերադարձող աստված Ներգալը հիշվում է որպես ճաղատ[305]: Ընդհանրապես, անդրաշխարհից վերադարձող կերպարները աշխարհի ամենատարբեր ավանդույթներում ներկայացվում են ճաղատացած (օրինակ, որպես հետևանք անդրաշխարհը խորհրդանշող հրեշի հրաշունչ որովայնում մազերը այրվելու): Դրա հետ է կապվում նվիրագործության ծեսի ժամանակ մազերը խուզելու ամենուրեք տարածված սովորությունը[306] (նվիրագործության ծեսն ընկալվում է որպես պատանու ժամանակավոր մահ, ապա և վերածնունդ, այսինքն՝ այց անդրաշխարհ ապա և վերադարձ այնտեղից): Ի միջի այլոց, հայտնի է և Թեշուբի այցելությունն անդրաշխարհ[307]:

գ) Արամազդը, ինչպես տեսանք, Ս.GUR-Ներգալի ուշ հայկական տարբերակն էր, մահվան թագավորության տիրակալը: Ահա թե ինչ է գրում արխաիկ Զևսի նման հատկանիշների առթիվ Ա.Ֆ.Լոսևը:

Հնագույն ժամանակներում Զևսը համատեղում էր կյանքի և մահվան գործառույթները: Նա իշխում էր երկրի վրա և երկրի տակ, դատում մեռյալներին [...]: Այստեղից էլ նրա մակդիրներից մեկը՝ Զևս Խթոնիոս («Ստորերկրյա») [...]: Սակայն հետագայում նա սկսեց մարմնավորել կեցության միայն լուսավոր կողմը[308]:

Նշենք, որ հելլենիզմի դարաշրջանը հենց այդ «հետագայից» էլ հետո է, և ուշ հելլենիստական Զևսը չէր կարող ձևավորել Արամազդի այդ հատկանիշը:

դ) Հայ. *արի Արամազդը* համադրելի է հունական Ζεὺς Ἄρειος բանաձևին (այս մակդիրն օգտագործվել է նաև Աթենասի և Աֆրոդիտեի հետ. հմմտ. և հուն. պատերազմի աստծու Ἄρης Արես անունը): Հայ-հինարևելյան կապերի համատեքստից դուրս,

[305] Афанасьева, Дьяконов 1981, 88-89.
[306] Пропп 1946, 216 сл.. Пропп 1976, 184-185. Абраамян Рук. Հայկական առասպելաբանության համատեքստում տես Ա.Պետրոսյան 2001, 25-26, 29:
[307] Hoffner 1990, 20-25.
[308] МНМ 1, 463. Лосев 1957, 96. Χθόνιος-ը Հադեսի և ստորերկրյայքի թագավորությանն առնչվող որոշ այլ աստվածների մակդիրն է:

տեսականորեն հնարավոր էր պատկերացնել, որ հայկական բանաձևը լիներ հունական ազդեցության հետևանք: Բայց հաշվի առնելով լուվիական ariyaddališ ^{D}IM-anza-ն, հավանական է, որ այդ բանաձևերը ընդհանուր ծագում ունենան, կամ էլ, ինչպես և շատ ուրիշ անուններ, առասպելներ և բանաձևեր, հույներն այն վերցրած լինեին արևելքից՝ Փոքր Ասիայից[309]:

ե) Արամազդը, որպես Անահիտ-Արտեմիս, Միհր-Հեփեստոս, Նանե-Աթենաս աստվածների հայր համապատասխանում է Զևսին: Այստեղ ևս հելլենիստական ազդեցությունը չէր կարող էական դեր կատարել՝ տարածաշրջանի այլ դիցարանները ևս կառուցված են «ընտանեկան» սկզբունքով: Գերագույն աստվածը «աստվածների հայր» էր նաև այլուրեք (հմմտ. Ան, Էլ). խուռիական ավանդույթում էլ կենտրոնական տեղ են զբաղեցնում Թեշուբը, նրա կինն ու զավակները:

7. Արամազդ - Ահուրա Մազդա: ա) Այս աստվածներին միավորում է, առաջին հերթին, անունների նույնականությունը՝ Արամազդը փոխառյալ իրանական անուն է, ապա և նրանց գերագույն աստված լինելու հանգամանքը: Դիցանվան հին պարսկական ձևն է Ahura Mazdā(h), որը տարբեր հեղինակներ մեկնաբանում են որպես «Տեր իմաստուն» կամ «Իմաստության տեր». Պարսկաստանում մ.թ.ա. VI դարից հանդես է գալիս որպես մեկ բառ՝ Auramazda (աքեմենյան սեպագիր արձանագրություններում): Սրան համապատասխանում են Արշակունյաց պահլավերեն Ōhrmazd, Սասանյան Hormizd (հայերեն տառադարձված որպես *Որմիզդ*), նոր պրսկ. Ormazd ձևերը[310]: Իրանական անուններով հայոց աստվածների համալիրը գալիս է պարթևական դարաշրջանից՝ Արամազդ, Միհր և Վահագն անունները, ակնհայտորեն, չեն կարող հանգեցվել ավելի հին A(h)uramazda, Miθra և Vərəθrayna ձևերին: Արամազդի անմիջական իրանական նախատիպն էլ ավանդված է պարթևական դաշրջանից. Միջագետքից հայտնի մ.թ.ա. 22-21 թ. մի հունարեն վավերագրում երկու անգամ հանդես է գալիս Αραμασδης ձևը. կարելի է կարծել, որ հին Ահուրա Մազդայի այս ձևափոխությունը տեղի է ունեցել ոչ թե հայերենում, այլ պարթևերենում, հետո միայն անցել հայերեն[311]:

բ) Ակնհայտ է, որ անվան փոխառությունն իր հետ պիտի այլևայլ նոր որակներ բերեր: Հին հայկական մշակույթի վրա իրանական ազդեցությունը մեծ է ու անուրանալի: Բայց մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ այս դեպքում այդ ազդեցությունն այնքան էլ մեծ չի եղել:

---

[309] Այս հայ-հունական բանաձևի վերաբերյալ տես Մատիկյան 1930, 327 հտն.: Արեսի անվան ծագման վերաբերյալ, հնդեվրոպական *aryo-ի համատեքստում, այսինքն՝ որպես հայ. *արի* և լուվ. ariyaddali- ձևերի զուգորդ (հմմտ. միկեն. Are-jo, Are-mene), տես Kazanas 2001, 277:

[310] Бойс 1987, 68. EIr I, 684. ՀԱՆԲ Ա, 268:

[311] Մեյե 1978, 117:

Անվան փոխառությունը ոչ միշտ է նշանակում նաև կերպարի փոխառություն: Այստեղ նպատակահարմար է բերել մինչ այժմ հայ հեթանոսական դիցարանին նվիրված լավագույն աշխատության հեղինակ Հ.Գելցերի խոսքը, որը քննարկելով Արամազդի վերաբերյալ տեղեկությունները, եզրակացնում է՝

Այս բոլորն հիմնապես կտարբերի հիրավի մեզի ավանդված իբր մազդեզական կրոնից ճշմարիտ և ստույգ վարդապետություննեն: Հայաստանին մեջ՝ մազդեզական կրոնքն շատ ավելի հին ժամանակներու կրոնական գաղափարներու և տեսությանց հետ խառնված կգտնվի, որով հին հավատքն հայոց, խառնվելով պարթևներուն բերած իրանյան գաղափարաց հետ, խանգարեցավ բոլորովին: Այսպիսի նման օրինակ հազիվ թե կարող ենք գտնել այլուր […] Հայաստանի մեջ Արամազդ, միանալով հին հայկական դիցաբանության աստվածոց հորը հետ, մի միայն էություն կամ դիք կազմեց: Ըստ այսմ կրնանք նաև հետևցնել, թե կարելի է որ այն գերագույն չաստվածույն նախկին բնիկ անունն՝ Արամազդ չէ եղեր, այլ ուրիշ անուն մ’ունեցեր է նախապարթևական շրջանին մեջ, որ հետո կորսվեր է[312]*:*

գ) Արամազդի իրանական կապերի վերաբերյալ գրականության մեջ առաջին հերթին հիշվում է Աքեմենյանների արձանագրությունների ներածական բանաձևը՝ «Մեծ աստված Աուրամազդան, որը ստեղծել է այս երկիրը, որը ստեղծել է այն երկինքը»[313], որպես հիմք «մեծ» և «երկնքի և երկրի արարիչ» Արամազդի:

«Արարիչ» և «աստվածների հայր» են համարվել և՛ «մեծ» Ան / Անուն և՛ Էլ-կունիրսան, որոնցից երկրորդը նույնացված է եղել Եփրատի ակունքների «մեծ» աստծուն՝ Արամազդի նախատիպին, իրանական դարաշրջանից մոտ մեկ հազարամյակ առաջ: Ինչ վերաբերում է «մեծ» հատկանիշին, ապա այն ամենուրեք հանդես է գալիս որպես ամենատարբեր աստվածների, այդ թվում և խեթական ամպրոպի աստծու բնութագրիչ՝ ^{D}U.GAL. ըստ որում, շումեր. GAL «մեծ» մակդիրը մտնում է Ներգալի անվան մեջ: Ընդհանրապես այդ հատկանիշներով աստվածները այս տարածաշրջանում հայտնի են այլուրեք և տիպաբանորեն էլ բոլորովին բացառիկ չեն: Այսպիսով, Արամազդի տեղական նախատիպը կարող էր ունենալ հիշյալ

---

312 Գելցեր 1897, 22-24:

313 Գելցեր 1897, 21. Штакельберг 1901, 7-8: «Ներածական բանաձևն» առաջին անգամ ի հայտ է գալիս Դարեհ I-ի Նախշ ի Ռուստամի արձա-նագրության մեջ և բազմիցս կրկնվում է նրա հաջորդների կողմից. տես Kent 1953, 137, 138. ռուս. թարգմանությամբ՝ Боүс 1987, 68. Рак 1998, 428.

հատկանիշները իրանական տարրի ներթափանցումից շատ և շատ առաջ:

Գրականության մեջ բերվում են նաև Արամազդի և Ահուրա Մազդայի այլ ընդհանուր գծեր, բայց դրանք հաճախ տիպաբանական են, հաճախ էլ անընդունելի: Արամազդի առնչությամբ հիշվող իրանական իրական կամ թվացյալ ստուգաբանություն ունեցող տերմինները նույնպես չեն կարող համարվել Արամազդի պաշտամունքում իրանական կրոնի ներդրում, որովհետև այդ տերմիններն ավանդված չեն իրանական համապատասխան բանաձևերում[314]:

գ) Հայագիտական գրականության մեջ, սկսած Հ.Գելցերից, նշվում է, որ իրանական Ահուրա Մազդան, ի տարբերություն հայոց Արամազդի, աստվածների հայր չէր: Մ.Բոյսը նույնիսկ կարծում է, որ հայոց աստվածների ազգակցությունը ցույց տվող «հայր», «որդի», «դուստր» տերմիններն օգտագործվել են փոխաբերական առումով[315], որն ընդունելի չէ: Դիցարանի ընտանեկան կառուցվածքի այս սկզբունքը բնորոշ է տարածաշրջանի բոլոր հին ավանդույթներին, և «Ավեստայում» էլ նման պատկերացումների հետքեր նկատվում են՝ բարի բախտի և երջանկության դիցուհի Աշիին նվիրված հիմնում ասվում է, որ Ահուրա Մազդան հայրն է Աշիի, ապա և Սրաոշայի,

---

[314] Այսպես, Արամազդին բնութագրող *պարարտություն* տերմինի ծագումն իրանական է, բայց դա չի նշանակում, որ աստծու համապատասխան հատկանիշը ևս իրանական ծագում պիտի ունենա: Այդ մասին կարելի էր խոսել, եթե հենց իրանական տեքստերում հադես գար *պարարտ + Արամազդ* բանաձևի ստուգաբանական զուգահեռը: Իրանական ավանդույթում հնարավոր է գտնել նմանատիպ պատկերացումների արձագանքներ, բայց արտահայտված šiyāti տերմինով (Грантовский 1970, 200). այդ դեպքում անհասկանալի է, թե ինչու՞ հայերը, փոխառելով բանաձևը, փոխել են հայերենում արդեն փոխառված *շատ* իրանական տերմինը մեկ ուրիշ իրանականով: Պարարտությունը և բեղունությունը բնորոշ են այլևայլ բազում աստվածների (հմմտ. վերը Անի և Էլի վերաբերյալ ասվածը): Իրականում, *պարարտ + Արամազդ*, ինչպես և *արի + Արամազդ* և *արարիչ + Արամազդ* բանձևերում ակնհայտ է միևնույն *ար* վանկի անագրամը (Ս.Հարությունյան 1987, 50, 53. տես և Петросян 2002, 142), որով և պարզ է դառնում, թե ինչու է այդ իրանական ծագման բառն ընտրվել որպես աստծու բնորոշիչ: Երբեմն, Ն.Մառի հետևությամբ, իրանական ծագում է վերագրվել նաև Արամազդի *կունդ* կոչմանը (պահլավերեն, վերականգնված *kund «քաջ», համադրելի Արամազդի *արի* մակդիրին՝ տես ՀԱԲ II, 659-660. Ananikian 1964, 382, n. 21. Капанцян 1956, 314. առավել մանրամասն՝ Грантовский 1970, 288 сл.), բայց նման բանաձև հայտնի չէ իրանական ավանդույթում: Իրանական ազդեցության դերի չափազանցման մի արտառոց նմուշ է Արամազդի *արի* կոչման մեկնաբանությունն իբր «արիացի», այսինքն՝ «իրանցի» (Ananikian 1964, 21), որի դեմ են խոսում հունական Զևսի և լուվիական Tarḫunt-ի հիշատակված համահունչ կոչումները:

[315] Бойс 1987, 104.:

Ռաշնուի, Միտրայի և զրադաշտական կրոնի. այս աստվածություն-ների մայրն է երկրի ոգի Սպընտա Արմաիտին (Յաշտ 17.2, 16)[316]:

դ) Զրադաշտականության մեջ Աhուրա Մազդան պատկերվում է որպես իմաստության, արդարության, բարության՝ կեցության լուսավոր կողմի մարմնավորում, ի հակադրություն իր երկվորյակ եղբոր՝ Անգրա Մաինյուի, որը չարիքի, մթության ու մահվան ուժերի առաջնորդն է[317]:

Հայկական լեռնաշխարհի և մերձակա մի շարք հին ավանդույթ-ներում (խուռիական, ուշ խեթական, լուվիական, բայց ոչ ուրարտա-կան) որպես գերագույն հանդես է գալիս ամպրոպի աստվածը: Ասենք, Թեշուբն աստվածների արքան է: Ապա, Թեշուբը երկվորյակ եղբայրն է Թաշմիշուի, ինչպես Թեշուբի վիպականացած հետնորդ ամպրո-պային Սանասարը՝ Բաղդասարի (I.7)[318]: Արխաիկ առասպելներում երկվորյակները հակադրվում են իրար, և իրանական Աhուրա Մազդայի ու Անգրա Մաինյուի հակադրությունը հայոց մեջ համադրվել է ամպրոպի աստծու ու նրա եղբոր հակադրությանը («Սասնա ծռերում» այս հակադրությունն ի հայտ է գալիս Սանասարի և Բաղդասարի կռվի դրվագում): Գերագույն աստված, «դրական» երկվորյակ Աhուրա Մազդան, լույսի և կյանքի մարմնավորումը, համադրվել է Հայկական լեռնաշխարհի գերագույն և «դրական» երկվորյակին՝ ամպրոպի աստծուն: Ընդ որում, Արամազդն իր որոշ հատկանիշներով ուղղակի հակադիր է Աhուրա Մազդային՝ նա, ինչպես տեսանք, ակնհայտորեն կապված է սևի, մթության ու մահվան աշխարհի հետ (տես III.1.զ և IV.2.2):

Ի տարբերություն հնդեվրոպական շատ ավանդույթների, որտեղ գերագույնն է ամպրոպային-ռազմիկ աստվածը, իրանական Աhուրա Մազդայի արխաիկ տարբերակը ներկայացվել է որպես քուրմ, և շեշտվել է նրա էության և գործողությունների ոգեղենությունը: Նա ստեղծել է աշխարհը մտքի ճիգով, և պահանջել միայն ոգեղեն երկրպագություն: Մինչև պահլավական դարաշրջան նա ներկայացվել է որպես քրմական դասի իդեալական նախատիպ: Միայն աքեմենյան ժայռային արձանագրություններում (որոնցում ակնհայտ է Ասորեստանի, Բաբելոնի և Ուրարտուի նշանակալի ազդեցությունը) և շատ ավելի ուշ՝ սասանյան բարձրաքանդակներում է նա հանդես գալիս որպես արքա-աշխարհակալ[319]:

Հայկական տվյալներն այլ պատկեր են ներկայացնում: Հայոց առաջին քրիստոնյա արքաները, իրենց հեթանոս նախնիների պես,

---

[316] Հղվում է ըստ «Ավեստայի» անգլերեն և ռուսերեն թարգմանությունների՝ Muller 1965. Стеблин-Каменский 1993:

[317] Տես օրինակ Бойс 1987, 29, MHM, EIr համապատասխան հոդվածներում և այլուր:

[318] Սանասարի, Թեշուբի և Ինդրայի ծագումնաբանական ընդհանրությունների վերաբերյալ տես Петросян 2002, 23 сл.

[319] MHM 1, 141.

թաղվել են Անի-Կամախում: Քրմապետների թաղման մասին տեղեկություններ չկան, բայց առաջին կաթողիկոսները թաղվել են Անի-Կամախին մերձակա Թորդանում՝ Բարշամինի պաշտամունքի կենտրոնում: Հավանական է, որ այս բաժանումը շարունակել է հին, հեթանոսական ավանդույթը՝ աշխարհիկ և եկեղեցական իշխանության բաշխումը այս երկու աստվածների միջև, որոնք, այսպիսով, պետք է ներկայացնեին Ժ.Դյումեզիլի առաջին՝ գերագույն իշխանության ֆունկցիայի իրավական և հմայական (արքայական և քրմական) ասպեկտները[320]: Արամազդն, այպիսով, կապվել է արքայական գործառության և «սևի» հետ, իսկ քրմությունն աստվածային մակարդակում ներկայացրել է «սպիտակափառ» Բարշամինը:

ե) Հայոց Արամազդը շատ հատկանիշներով պետք է որ համապատասխաներ Կոմմագենեի մեծ աստված Օրոմասդեսին, որի հսկայական արձանը, մյուս աստվածների կողքին, մ.թ.ա. I դարում կանգնեցվել էր Նեմրուդ լեռան վրա: Ինչպես ասվել է, Կոմմագենեի հին անունը՝ ուրարտ. Qumaḫa նույնական է Կումմախային, որով այդ ողջ երկիրը ներկայանում է որպես ամպրոպային Թեշուբի մի սրբավայր. այսինքն՝ Օրոմասդեսը, ինչպես և Արամազդը, հավանաբար, տեղի Թեշուբի մի ժառանգն էր: Կոմմագենեն ժամանակին Ծոփքի հայկական թագավորության կազմում է եղել[321]: Կոմմագենյան և հայկական դինաստիաները նույն ծագումն ունեին՝ նույնական էին և դիցարանի աստվածները: Բայց և այնպես, Կոմմագենեի և հայոց դիցարաններում նշանակալի տարբերություններ կան: Արամազդ ձևը նույնական չէ Օրոմասդեսին (Ὠρομάσδης), որին ավելի մոտ է պահլավ. Ōhrmazd-ը. հին իրանական Miθra-ին ու Vərəθrayna-ին այստեղ համապատասխանում են Միթրասը և Արտագնեսը (Μίθρας, Ἀρτάγνης), հմմտ. հայ. Միհր, Վահագն (թեև Μίθρας ձևը նույնպես վկայված է Հայաստանում՝ Արմավիրի հունարեն արձանագրություններում)[322]: Ընդ որում, Միթրասը, ինչպես Իրանում, նույնացված է արև-Ապոլոնին (և Հերմեսին), մինչդեռ հայոց մեջ Միհրը նույնացվել է հուր-Հեփեստոսին, իսկ Ապոլոնի ու Հերմեսի հետ նույնացվել է Տիրը: Այսինքն, այստեղ երևացող իրանական ազդեցությունն առավել վաղնջական է և խորը:

---

[320] Հետաքրքիր է նշել, որ հայոց առաջին կաթողիկոսներից ոմանք թաղվել են Նանեի պաշտամունքի կենտրոն Թիլ ավանում, որը տրվել էր Գրիգոր Լուսավորչին որպես անձնական կալվածք, և հնարավոր է, որ աշխարհիկ և քրմական գործառությունների նման մի հարաբերություն է գոյություն ունեցել նաև Անահիտի և Նանեի պաշտամունքների միջև:

[321] Կոմմագենեի վերաբերյալ այս համատեքստում տես Тирацян 1956.

[322] Տես օրինակ Тревер 1953, 86, 134.

գ) Աուրամազդան հայաստանյան իրականության մեջ ի հայտ է գալիս Աքեմենյան Քսերքսես առաջին արքայի (մ.թ.ա. 486-465) Վանա ժայռի եռալեզու արձանագրության մեջ: Այստեղ, ներածական բանաձևից հետո արքան ներկայացնում է իրեն, ապա՝

Քսերքսես արքան ասում է. Դարեհ արքան, որ իմ հայրն էր, նա՝ շնորհիվ Աուրամազդայի, բազում լավ [կառույցներ] կառուցեց և այս որմնախորշը նա հրաման տվեց փորել, որտեղ չհրամայեց (թերևս՝ չհասցրեց - Ա.Պ.) արձանագրություն փորագրել: Հետագայում ես հրաման տվեցի փորագրել այս արձանագրությունը: Թող ինձ Աուրամազդան աստվածների հետ միասին պաշտպանի, և իմ թագավորությունը, և ինչ կառուցվել է իմ կողմից[323]*:*

Սա ցույց է տալիս, նախ, Դարեհի և Քսերքսեսի հետաքրքրությունը Վանա ժայռի կառույցների՝ Ուրարտուի այդ ամենանշանակալի կրոնական համալիրի նկատմամբ: Ընդհանրապես, Աքեմենյան Իրանի մշակույթի, արվեստի և հատկապես ճարտարապետության վրա նշանակալի է եղել Ուրարտուի ազդեցությունը[324]: Քննարկելով Ուրարտուի մշակութային ազդեցությունն Իրանի վրա, Ռ.Գիրշմանը գրում է՝

պետք է եղած լինի մի ժամանակաշրջան՝ հնագույն մի փուլ, երբ Ուրարտուի մշակույթը գերիշխող դիրք է ունեցել իրանականի նկատմամբ, որն էլ պատճառ է հանդիսացել այդպիսի խոր ազդեցության ներթափանցման[325]*:*

Վանա ժայռի մոնումենտալ կառույցները տպավորել են Դարեհին ու Քսերքսեսին և հավանաբար օրինակ հանդիսացել Պերսեպոլիսի ժայռափոր դամբարանների համար[326]: Աքեմենյան արքաների արձանագրություններում նշանակալի է ուրարտական ազդեցությունը՝ փոխառված են կառուցվածքի հենքը, խոսքային բանաձևերը, ոճը և այլն (սրանցից է, օրինակ, մեջբերված տեքստի «այսինչ արքան ասում է» բանաձևը, սկսած Դարեհ I-ից)[327]:

---

[323] Բերվում է ըստ հին պարսկերեն տեքստի անգլերեն թարգմանության՝ տես Kent 1953, 152-153. Մովսիսյան 2003, 188-189, հմմտ. առավել հասկանալի ինտերնետային տարբերակը՝ «քանի որ նա արձանագրություն չարեց, ես հրամայեցի անել» (http://www.livius.org/aa-ac/achaemenians/XV.html):
[324] Տես օրինակ Գիրշման 1993. Տիրացյան 1964. Stronach 1967. Salvini 1995, 150-151. EIr I, 563-564, 571:
[325] Գիրշման 1993, 17:
[326] Salvini 1995, 150-151, հարցի գրականությամբ:
[327] Меликишвили 1960, 114. Գիրշման 1993, 17. Фрай 1972, 101-102. Дандамаев 1985, 99. Հովհաննիսյան 1990, 53:

Վանա ժայռի համալիրում առավել նշանակալի է եղել Ուրարտուի գերագույն աստված Խալդիի պաշտամունքը և, հաշվի առնելով տեղայնացումների և գործառությունների կարևորությունը հին և նոր աստվածների նույնացման ժամանակ, կարելի էր սպասել, որ այստեղ համապատասխանեցվեին գերագույն աստվածներ Խալդին և Աուրամազդան: Բայց իրականությունն այլ բան է ցույց տալիս: Վանա ժայռի մ.թ.ա. IX դարի վերջի հսկայական ժայռափոր արձանագրության մեջ, ուր թվարկվում են ուրարտական աստվածներն ու նրանց համար կատարվող զոհաբերությունները, ասվում է, որ այդ «դարպասները» (ժայռի մեջ փորված հարթ ուղղանկյուն մակերեսին գրված արձանագրությունը) նվիրվում են Խալդի աստծուն: Իսկ հայոց մեջ այն կոչվում էր «Մհերի դուռ»: Այստեղ է, ըստ էպոսի, մտնում Փոքր Մհերը և այստեղից պետք է նա դուրս գա աշխարհում բարօրության հաստատումից հետո[328]: Մհերը Միհր աստծու վիպական տարբերակն է, այսինքն՝ Խալդին համապատասխանեցվել է Միհրին[329], և ոչ Արամազդին: Ուրեմն, ուրարտա-հայ-իրանական դիցաբանական համադրություններում ամեն ինչ միարժեք չէ:

է) Ըստ անտիկ հեղինակների տվյալների (Հերոդոտոս I.189, VII.40. Քսենոփոն, Cyropaedia VIII.3.12. Կուրցիոս Ռուփոս, Hist. Alex. III.3.11), սկսած Կյուրոսից մինչև Դարեհ III, պարսկական բանակին ուղեկցել է սպիտակ ձիեր լծած մի դատարկ կառք, նվիրված Զևս / Յուպիտերին, այսինքն՝ Աhուրա Մազդային, որն անտեսանելիորեն գտնվել է նրանում[330]: Վանի թանգարանում պահվող մի ուրարտական բարձրաքանդակում պատկերված է երկու սրարշավող ձի լծած դատարկ մի կառք, որոնց տակ՝ նետով խոցված թշնամու դիակ: Կառքը պետք է պատկաներ Խալդիին, «անտեսանելի աստծուն»[331] (որի կացարանը, դատելով եղած տվյալներից, պատկերացվել է լեռան մեջ, քարե դռան հետևում): Մի կնիքի վրա էլ պատկերված է դատարկ սայլ, վրան նիզակ՝ Խալդիի սիմվոլը[332]: Այս «անտեսանելի աստծու» պատկերացումը պարսիկները կարող էին փոխառել Ուրարտուից[333]: Հիշենք, որ հայոց Արամազդն իրենում ամփոփել է նաև «անտեսանելի» Անգեղ աստծու կերպարը:

ը) Աքեմենյան բարձրաքանդակներում թևավոր սկավառակի մեջ պատկերվող աստվածությունն[334] առաջ միարժեքորեն նույնացնում էին որպես Աուրամազդա: Ներկայումս այդ կարծիքը վիճարկվում է. այն մեկնաբանվում է որպես արքայի հոգու մարմնավորումը կամ

---

[328] Пиотровский 1944, 140-142.
[329] Дьяконов 1983.
[330] EIr I, 686.
[331] Calmeyer 1974, 54-59. Calmeyer 1991, 313, 315. Salvini 1989, 86.
[332] Дьяконов 1983, 193, հմմտ. Кальмейер 1983, 187.
[333] Salvini 1989, 86.
[334] Фрай 1972, илл. 30. Луконин 1977, 96. МНМ 1, 561. Рак 1998, 535-536.

արևային սկզբունք-բախտը (*ֆրավաշի*, *խվարընա*)[335]: Այդ պատկերը կրկնում է ասորեստանյան և ուրարտական մեծ աստվածների պատկերագրությունը ևս ասորեստանյան ներդրում էր համարվում[336]:

Բայց, ինչպես ասվեց, աքեմենյան մշակույթի վրա նշանակալի է եղել նաև ուրարտական ազդեցությունը, որը հատկապես զգալի է հոգևոր ոլորտում: Ցուլի վրա կանգնած և թևավոր սկավառակի մեջ առնված աստծու պատկերն ուրարտական արվեստի ամենաբնորոշ տարրն է[337]: Ըստ այդմ, այդ պատկերը կարող էր փոխառվել Ուրարտուից[338]:

Այսպիսով, իրանական ներդրումն Արամազդի կերպարում այնքան էլ էական չի եղել: Ավելին, կարելի է կարծել, որ Աքեմենյան Աուրամազդայի (որի ժառանգն է պահլավական Օհրմազդ / Որմիզդը) կերպարի ու պաշտամունքի ձևավորման մեջ որոշակի դեր է կատարել Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթի ներդրումը:

2. ԱՐԱՄԱԶԴԸ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԻՆ ՆԱՀԱՊԵՏՆԵՐԸ

1. **Արամազդ - Հայկ:** ա) Բարձր Հայքի (Հայասայի) աստվածներն, ի հակադրություն, ասենք, Հայաստանի հարավի (խուռա-ուրարտական) աստվածների, իրենց պաշտամունքի շրջաններում տեղայնացած կարևոր վիպական ժառանգներ չունեն: Կերպարային մակարդակով Արամազդին, որպես աստվածների հայր և նահապետ, համադրելի է Հայկը, հայոց ազգածին ավանդության առաջին նահապետը: Անանունի մոտ էլ Հայկը կոչվում է Արամազդի մշտական մակդիրով՝ *արի* (Սեբեոս Ա):

բ) Հայկը միջնադարյան աղբյուրներում հանդես է գալիս որպես ոչ միայն հայոց ազգի և երկրի, այլև ժամանակի սկզբնավորող[339], և նրա տոնը, ըստ այդմ, պետք է համապատասխաներ ժամանակի սկզբին՝

---

[335] Дандамаев, Луконин 1980, 327, примеч. 21. Eir I, 686.

[336] Луконин 1977, 96. Дандамаев, Луконин 1980, 326.

[337] Տես օրինակ Vanden Berghe, De Meyer 1983, passim. Merhav 1991, passim. Ս.Հմայակյան 1990, աղյուսակ 16): Այն վերագրվել է Թեյշեբային (օրինակ, Ս.Հմայակյան) կամ Խալդիին (Calmeyer 1991, 316): Ինչպես պարզվեց վերջերս, այն գոնե սկզբնապես, ներկայացրել է արևի աստված Շիվինիին (Belli 2000, 47): Հաշվի առնելով, որ այն դառնում է աստվածային ամենատարածված պատկերը, իսկ ըստ արձանագրությունների՝ Խալդին է մյուսներից անհամեմատ հաճախ հիշվող աստվածը, պետք է կարծել, որ այն հետագայում անցել է Խալդիին: Ի միջի այլոց, այդ պատկերի մի տարբերակն ի հայտ է գալիս Հայաստանի մ.թ.ա. IV դարի սատրապ Տիրիբազի դրամի վրա (Մուշեղյան 1970, 68):

[338] Ի միջի այլոց, հենց այդ կարծիքն է ներկայացված Իրանական հանրագիտարանում՝ Eir II, 573:

[339] Հայկի, որպես ժամանակի սկզբնավորողի վերաբերյալ տես Մելիք-Օհանջանյան 1946, 313-322. Բրուտյան 1997, 156 հտն., 385. Ա.Պետրոսյան 1997, 22-23, 133-134:

Ամանորին: Ըստ հին տոմարագետների, Նոր տարվա՝ Նավասարդի տոնը (օգոստոսի 11) նշում է Հայկի Հայաստան մուտք գործելու օրը[340]: Ըստ «Հայսմավուրքի», Գրիգոր Լուսավորիչը Սուրբ Կարապետի եկեղեցին հիմնելուց հետո՝

> *... սահմանեաց ամ յամէ՝ աշխարհաժողով և թագաւորական տօն լինել, որ օր մուտ է նաւասարդի ամսոյ, որ է օգօստոսի ժա: Եւ զի այնմ աւուր տօնէին հայք 'ի կռապաշտութեանն՝ Արամազդայ և Անահտայ...[341]:*

Այսպիսով, Հայկը համադրելի է Արամազդին երկու առանցքային կետերով՝ գործառության և տոնի օրվա համապատասխանությամբ:

գ) Հայկի կերպարն առնչվում է նաև Արամազդի հին նախատիպերին: Հին աշխարհում ամենուրեք, միջագետքյան ազդեցությամբ, Մարս մոլորակը կապվել է պատերազմի աստծու հետ (աքադ. Ներգալ, հուն. Արես, լատ. Մարս, միջին պրսկ. Վարհրան): Ըստ Ղ.Ալիշանի մի տեղեկության, այդ մոլորակը հայոց մեջ Հայկ է կոչվել[342]: Ցավոք, այդ մասին այլ տվյալներ մեզ հայտնի չեն: Մարսի այդ կոչումը, եթե այն վավերական է, կարող է ակնարկել Հայկի և Ներգալ-GUR-ի՝ Հայասայի մեծ աստծու նույնությունը: Ապա, Ներգալի հետ նույնացված Անգեղը կարող էր լինել Հայկի մի կոչումը (այս կապը, հնարավոր է, ի հայտ է գալիս նաև տեղանունների մակարդակով. Հայոց ձորի՝ Հայկի և Բելի կռվի շրջանում են գտնվում Անգղ գետը և Անգղ բերդը):

Պետք է նշել, որ Հայկի վերաբերյալ մեզ հայտնի առասպելներում ոչինչ չի ակնարկում նրա առնչությունը Եփրատի վերին հոսանքների շրջանի հետ: Հայկի ոստանն էր Հարքը Վանա լճի հյուսիսում: Հայկի նույնացումը Հայասայի մեծ աստծուն, ինչպես և հայասա-Հայք ժառանգորդությունն ընդհանրապես, առավել իրական կդառնա, եթե պարզվի, որ Հայասան ներառել է նաև Վանա լճի մերձակա տարածքները (ինչպես կարծել են որոշ հետզոտողներ)[343]:

---

340 Ալիշան 1904, 134: Մինչև XIX դարի վերջը Գողթնի հայերը Նավասարդի տոնն իմաստավորում էին որպես Հայկի և Բելի կռվի օր, տես Одабашян 1978, 21:

341 Հայսմավուրք 1834, 72: Կարելի է ավելացնել, Նավասարդի՝ Նոր տարվա օրվա առնչությամբ հիշվում է ևս երկու դիցանուն՝ Ամանոր և Վանատուր (Ագաթ. 836), իսկ «Աստվածաշնչի» թարգմանության մեջ Վանատուրը Որմիզդի (= Արամազդ) մակդիրն է (Բ Մակ. Զ.2): Այս մասին տես Ալիշան 1895, 256, 302. Գելցեր 1897, 98-101. Ս.Հարությունյան 2001, 48-52:

342 Ալիշան 1895, 124:

343 Ոմանք հնարավոր են համարում Հայասայի քաղաքներից մեկի տեղայնացումը Վանա լճի ափին, տես Forrer 1931, 17-18. Манандян 1984, 515. Haas 1986, 23. այս և այլ տեղայնացումների վերաբերյալ՝ Քոսյան 2004, 38-39:

դ) Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հայկի կերպարի գոնե մի բաղադրիչը նույնական է Թեշուբ / Թեյշեբային[344]: Հայկը, Հայաստան գալիս, սկզբից հանգրվանում է մի լեռան ստորոտում, ապա այդ շրջանը թողնում իր թոռ Կադմոսին ու շարժվելով հյուսիս-արևմուտք, հասնում Հարք գավառը: Կադմոսի երկիրը Կադմյաց տունն է, հին Կադմուխի երկիրը: Հարք հասնելու համար հյուսիս-արևմուտք պետք է գնալ միայն Կադմուխիի ծայր արևելքից՝ Նիբուր-Արարատ-Ջուդի դաղ լեռան շրջանից (որն, ըստ ասորեստանյան աղբյուրների, եղել է Կադմուխիի արևելյան սահմանը): Այս լեռան շրջանում է գտնվել Կումմե-Կումենուն, Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնը, և այստեղ հանգրվանած Հայկը կարող է ուղղակի նույնացվել Թեյշեբային[345]: Կումենուի և Կումմախա / Կամախի ամպրոպային պաշտամունքներն էլ ակնարկում են Հայկի, Թեյշեբայի և Արամազդի կապը նաև այս մակարդակում:

Թեշուբի որդի Ḫurri (կարդալ՝ *խո́ռը*) ցլիկի անունը համընկնում է Հայկի որդիներից մեկի՝ Խոռի անվանը, որն ուղղակի մի ակնարկ է Հայկի և Թեշուբի նույնացման վերաբերյալ:

ե) Աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում հերոսն անմահության որոնումներում հասնում է որպես անդրաշխարհի մուտք պատկերացվող Māšu «Երկվորյակ» լեռանը, որը նույնացվում է հունական և լատինական աղբյուրների Μάσιον ὄρος, Mons Masius հետագայում՝ Տուրաբդին կոչվող լեռների հետ (Հայկական լեռնաշխարհի հարավում): Արևմտասեմական՝ ուգարիտյան ավանդության մեջ Māšu-ն համապատասխանում է անդրաշխարհի մուտքի Targhu/izziza և Sharrumagi երկվորյակ լեռներին: Սրանցից առաջինն, ակնհայտորեն, կապված է ամպրոպի աստծու անատոլիական անվան Tarḫu- արմատին, իսկ երկրորդը՝ Թեշուբի որդի Šarruma-ի անվանը[346] (հմմտ. և Թեշուբ-Բաալի՝ երկու լեռան վրա կանգնած պատկերները)[347]: Այս լեռները գտնվում են Կադմուխի-Կադմյաց տան հարավում, Կումենուից և Ջուդի դաղից ոչ հեռու, և կարելի է կարծել, որ Հայկը, գոնե իր առաջին հանգրվանում, համադրվել է ոչ միայն Թեշուբ-Թեյշեբային, այլև Tarḫu-ին:

Հայկը հիշվում է որպես Թորգոմի որդի, Գամերի թոռ: Գամերը համարվում է Կապադովկիայի (հայ. Գամիրք) էպոնիմը, իսկ Թորգոմը՝ աստվածաշնչյան «տուն Թորգոմայ»-ի (Beth Togarmah. հուն. Θοργομά, Θωργαμά, Θεργαμά, եբր. Twgrmh, Tgrmh, Trgmh.

---

344 Հայկի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարի և Թեշուբ / Թեյշեբայի կապերի վերաբերյալ տես Ս.Հմայակյան 1992. А.Петросян 2002, 61 сл.:

345 Ս.Հմայակյան 1992:

346 Gaster 1975, 197-199. ANET, 135. Петросян 2002, 21, 197. Ա.Պետրոսյան 2003, 208-211:

347 Dijkstra 1991:

միջնադարում *Թորգոմայ տունը* Հայաստանի մշտական անվանումներից է): Բեթ Թոգարման համապատասխանում է ավելի հին Tegarama-ին (ասուր. Tegarama, խեթ. Tekarama / Takarama, հիեր. լուվ. Lakarama), որն ամպրոպի աստծու պաշտամունքի կարևոր մի կենտրոն էր Խեթական կայսրության արևելքում: Ընդ որում, Է.Լարոշը Tegarama-ն նույնացնում էր Կումմանիի հետ[348]:

Մյուս կողմից, ըստ Ն.Ադոնցի, Թորգոմը համադրելի է անատոլիական ամպրոպի աստծու անվանը՝ Tarḫu- (տարբերակ՝ Tarku-)[349], հմմտ. և լյուկիական Trqqa-, լյուդիա-էտրուսկյան Τάρχων, լատ. Tarquinius, թրակ. Τορκος, Τορκους և այլն, և Հայկի Թորգոմեան կոչումն այսպիսով համադրելի է Ձևսի հունա-լյուդիական Ταρ(ι)γυηνός (< Tarḫu-) մակդիրին[350]: Բայց հարկ է նշել, որ հայերի, ուրեմն՝ և Հայկի ծննդաբանությունը ուշ դարերի երևույթ է[351]:

գ) Ըստ արդեն հիշված քանանական առասպելի (I.6), Էլն ապրում էր Մալա-Եփրատի ակունքների շրջանում: Էլ-կունիրսայի կին Ասերտուն սիրո առաջարկություն է անում Էլ-կունիրսայի որդուն, որը մերժում է նրան և գալիս Եփրատի ակունքը՝ հոր մոտ, պատմելու այդ դավաճանության մասին: Էլ-կունիրսան առաջարկում է որդուն սեռական կապի մեջ մտնելով պատժել կնոջը:

Եփրատը, կարելի է ասել, ունի երկու ակունք, քանի որ կազմվում է Արևելյան Եփրատի (այլ կերպ՝ Արածանի) ու Արևմտյան Եփրատի միախառնումից: Արածանին ևս հաճախ ուղղակի Եփրատ է կոչվել: Հին Միջագետքում Եփրատի ակունք կարող էր համարվել նաև Արածանու ակունքը: Էլ-կունիրսայի առասպելն ավանդված է խեթերեն, իսկ խեթերի Մալա-Եփրատը Արևմտյան Եփրատն էր՝ նրանք ավելի ծանոթ էին վերջինիս վերին հոսանքների շրջանին: Արածանիի հիմնական վտակն է Մեղրագետը: Հատկանշական է, որ Մեղրագետի հին անվանումն է Մեղ, համադրելի Մալա-Եփրատին (հնդեվրոպական *mel- «սև»). նույնական են նաև այդ գետերի թուրքական անվանանումները (Karasu «Սև ջուր»):

Մեղրագետը սկիզբ է առել, ըստ ժողովրդական պատկերացումների, Նեմրութ լեռան գագաթի լճից: Այստեղ, Նեմրութի վրա է, ըստ Խորենացու, թաղել Հայկը Բելին: Իսկ ուշ լեգենդների համաձայն,

---

[348] Laroche 1960, 229.

[349] Adontz 1927, 191. հմմտ. Ս.Հարությունյան 2001, 21-22:

[350] Петросян 2002, 62. Ձևսի այս մակդիրի վերաբերյալ տես Николаев, Страхов 1987, 150: Խեթական և լուվիական անվանաբանության մեջ Թորգոմին առավել մոտ են Tarkumuwa, Ταρκομως, Τροκομμας ձևերը (այս անունների վերաբերյալ տես HEG, Lief. 5-6, 240. Howink ten Cate 1961, 127):

[351] Այս ծննդաբանությունն ի հայտ է գալիս Հիպպոլիտոսի (III դար), ապա Եվսեբիոս Կեսարացու (III-IV դարեր), իսկ հետո՝ հայ հեղինակների՝ Ագաթանգեղոսի, Փավստոսի, Խորենացու, Սեբեոսի Անանունի մոտ. տես Adontz 1927, 190-191. 1972, 313: Հովսեպոս Փլավիոսի մոտ (I դար)՝ Ant. Jud. I.5.1 Թոգրամոս / Թյուգրամոսը փռյուգացիների նախահայրն է:

այստեղ հայոց թագավորը թոնրում այրել է Բել-Ներրովթին, կամ աստված է կայծակնահարել նրան, որից հետո և առաջացել է Նեմրութի լիճը[352]: Գետի իրական ակունքի մասին պատմել են, որ այդտեղ առաջ քահանայի տան թոնիրն է եղել. երբ վերջինիս կինը հաց թխելիս է լինում, մի աղքատ նրանից ուտելիք է խնդրում, ապա և համբույր: Համբուրվելու պահին ներս է մտնում քահանան, և կինն իրեն նետում է այրվող թոնիրը: Թոնիրը լցվում է մեղրահամ ջրով ու դառնում գետ[353]:

Որպես Մեղրագետի ակունք, քահանայի տան թոնիրը համադրելի է Նեմրութի լեռան թոնրին, իսկ քահանան՝ Հայկին / հայոց թագավորին: Այս լեգենդներն ու էլ-կունիրսայի առասպելն իրարից բաժանված են հազարամյակներով, բայց միավորվում են որպես Եփրատի սկիզբ, որը հնարավոր է դարձնում դրանց համադրությունը: Կարելի է ասել, որ էլ-կունիրսայի և քահանայի կնոջ սյուժեները ծագում են դիցաբանական նույն նախատիպից (աստված պատժում է իրեն դավաճանելու փորձ արած կնոջը): Սա որոշակի կապ է ակնարկում նաև էլ-կունիրսայի և Հայկի կերպարների միջև[354]:

է) Հին Միջագետքում Եփրատի և Տիգրիսի ակունքների հետ կապված կարելի է համարել շումերական Enki աստծուն, որը նույնացվել է աքադական Eia / Ea-ին: Կարծում են, որ Էան հնագույն աքադերենում կոչվել է Ḫāya (Խայա)[355]: Էնկի-Էան համարվել է ստորերկրյա (քաղցրահամ) ջրերի և իմաստության աստված և պատկերվել է իր ուսերից սկզբնավորվող Տիգրիս և Եփրատ գետերով[356]: Հայաստանյան ավանդույթում Եփրատի սկզբնավորումը, ինչպես տեսանք, կապվել է Հայկի, էլ-կունիրսայի և նրանց համադրելի կերպարների հետ (հայոց թագավոր և քահանա, հացթուխ կնոջ ամուսին): Էլ-կունիրսան էլ մ.թ.ա. VIII դարի մի երկլեզու արձանագրության մեջ հիերոգլիֆային լուվերենում ներկայացվել է որպես a-ā-ś, այսինքն՝ Էա[357]: Այսպիսով, Հայկի ու Էայի և Հայկի ու էլ-կունիրսայի համադրությունները փակվում են Էայի ու էլ-կունիրսայի համադրությամբ և տարբեր փաստարկների հիման վրա առաջարկված Խայա / Էայի ու Հայկի համապատասխանությունը[358] հավելյալ հիմնավորում է ստանում:

---

[352] Ղանալանյան 1969, 72-73:
[353] Ղանալանյան 1969, 73, 95, 98, 106:
[354] Այս լեգենդների վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 2003, 203-205, 212-214:
[355] Այս աստծու անվանաձևերի վերաբերյալ տես Diakonoff 1981, 83, n. 22, Archi 1993, 27, n. 3:
[356] Տես օրինակ G. Leick. Op. cit., fig. 43. hմմտ. և fig. 32:
[357] Lipinski 1971, 68, Archi 1993, 33. Haas 1994, 171-173.
[358] Եսայան 1985, 84 հտն., Մովսիսյան 1992, 40-41, Մովսիսյան 2000, 36 հտն., Ա.Պետրոսյան 1997, 24, 154, Ա.Պետրոսյան 2003, 214-216, հարցի պատմությամբ:

Շումերական ավանդույթում Ḫāya-ն (սեպագիր Ḫa-a-a` Ḫaya, կամ Ḫayya) հացահատիկի ու բերքի Նիսաբա դիցուհու ամուսինն էր[359]: Այս աստծու մասին քիչ բան է հայտնի: Խեթական աղբյուրներում շումերական Nisaba-ն նույնացվել է տեղական հացահատիկի աստվածությունը, որի մի մականունը` Ḫayamma-ն, նորից հիշեցնում է Ḫaya-ն[360]: Նիսաբայի հետ, որպես հացահատիկի աստված, խուռիական ավանդույթում նույնացվել է Կումարբին, որը, մյուս կողմից նույնացվել է Էլին (I.5):

Հացահատիկի և հացաթխման կապն ակնհայտ է: Հայոց հավատալիքների համաձայն, ընտանիքի նախիներն ապրում էին թոնրի շուրթին կամ թոնրի ակում[361], իսկ հայոց բոլոր ընտանիքների նախնին և առաջին նահապետն էր Հայկը: Հայկի բանահյուսական հաջորդների (Բելին թոնրում այրող հայոց արքա, քահանա` հացթուխ կնոջ ամուսին) կերպարներն էլ խոսում են Նիսաբայի զուգորդ Խայայի և Հայկի համադրման օգտին:

Այսպիսով, Հայկը և նրա բանահյուսական հաջորդը, Մեղրագետի ակունքի առասպելում և ուշ լեգենդում, համադրելի են աքադական և շումերական նույնանուն Ḫaya աստվածներին: Ի հայտ է գալիս հարցերի մի շարք, կապված այդ աստվածների և Հայկի առնչություն-ներին, որոնք հնարավոր չէ քննել այս աշխատության շրջանակ-ներում:

Էա-Հայկ-Արամազդ կապի համար կարելի է նշել Էայի երեք մակդիր` bān kullati «ամեն ինչի ստեղծող», bēl uzni «իմաստության տեր» և և bēl naqbi «ակունքի տեր», որոնցից առաջինը համապա-տասխանում է *արարիչ* Արամազդին, երկրորդն իմաստաբանորեն համադրելի է Ահուրա Մազդայի անվանը, իսկ երրորդը` համադրելի Արամազդի և Հայկի տեղայնացմանը գետի ակունքում[362]:

2. Արամազդ-Արամ: Նույնիսկ առանց մանրամասնությունների մեջ մտնելու և այլևայլ բացահայտումների, կարելի է պնդել, որ Արամը, Արամազդի հետ իր համահնչյուն անունով, պետք է կապվեր Արամազդի հետ: Արամը, որպես հայոց երկրորդ անվանադիր նահապետ, Մ.Աբեղյանի արտահայտությամբ, Հայկի «երկրորդ

[359] MHM 2, 223. հմմտ. RLA III, 1. Նիսաբայի վերաբերյալ տես և Leick 1991, 137-138:

[360] Ḫalki սկզբնապես նշանակել է «գարի» և հետո ընդհանրացել որպես «հացահատիկ»: Այս աստվածության վերաբերյալ տես Kammenhuber 1991 (նշված մականունը` էջ 144), Laroche 1947, 73, Вильхельм 1992, 91-92: Ḫayamma-ի վերջավորությունը տեսականորեն կարող է մեկնաբանվել որպես խուռիական mmi ածանցի օտարալեզու արտացոլումը:

[361] Աբեղյան Է, 15, 59:

[362] Leick 1991, 37.

տիպարն» է[363]: Արամը, մյուս կողմից, կարելի է ասել, Թեշուբի հայկական անունն է, Թեշուբի վիպական տարբերակը: Այսպիսով, այն, ինչ ասվել է Արամազդի՝ Հայկի և Թեշուբի հետ ունեցած կապերի մասին, կարող է վերագրվել նաև Արամին:

Ar(a)m- տարրն ի հայտ է գալիս Հայկական լեռնաշխարհի հարավի և Հյուսիսային Միջագետքի տեղանուններում արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից (Arame, Aramu, Arami, Arima, Aruma, Arman, Armanum, Armi, Arimu-Arimu, Armalu)[364], իսկ ավելի ուշ, Ուրարտուում, որտեղ հիշարժան են Ուրարտուի առաջին հայտնի արքայի Aramu անունը[365] և մի շարք տեղանուններ՝ Aramale, Arme և այլն:

Արամի անունը նշանակում է «թուխ, սև» (հնդեվրոպական *rēmo-): Սա համահունչ է Aram- տարրով անվանումների տեղայնացմանը Հայկական լեռնաշխարհի հարավում: Ինչպես ասվել է, հին սեմական ժողովուրդների պատկերացումներում Հայաստանի հարավը և նրա լեռները համարվել են «մթության» կամ «գիշերվա» երկիր և լեռներ, տեղայնացած դրախտի կամ անմահության երկրի ճանապարհին:

Միևնույն պատկերացումների մի դրսևորումն է էլ-կունիրսայի կացարանի տեղայնացումը «սև» Մալա-Եփրատի վերին հոսանքներում: Սրան համապատասխան՝ Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Կամախ ավանը գտնվում է Եփրատի ափին, մի սև լեռան վրա (III.1.գ): Այսպիսով, Կամախ < Kummaḫa-ի ամպրոպի աստծու պաշտամունքի կենտրոնը, որը հայկական միջավայրում պիտի կապվեր Արամի հետ, անցել է Արամազդին:

Ըստ Խորենացու (Ա.ժբ), Արամ նահապետի երկրորդ հակառակորդն էր Բարշամը, հսկաների ցեղից: Սրան, իր զորքի հետ, Արամը հալածում է Կորդուքի միջով և շպրտում Ասորեստանի դաշտը, ուր նա սպանվում է: Բարշամին «աստուածացուցեալ պաշտեցին Ասորիքս ժամանակս յոլովս»: Բարշամն, ակնհայտորեն, կրճատ ձևն է Բարշամինի, այսինքն՝ արևմտասեմական «Երկնքի տեր» Բաալ Շամինի: Արամի և Բարշամի կռվի պատմությունն, այսպիսով, մի կողմից կրկնում է Հայկի և Բելի կռիվը (Արամը Հայկի «երկրորդ տիպարն» է, իսկ Բարշամի անվան առաջին տարրը համապատասխանում է Բել դիցանվանը). մյուսից կողմից, այն վիպականացած մի

---

363 Աբեղյան Ա, 55: Հայկի և Արամի վերաբերյալ, այս համատեքստում տես Петросян 2002, 58 сл., հարցի գրականությամբ:

364 Ա.Պետրոսյան 1997, 162 հտն. Петросян 2002, 175 сл.:

365 Ա.Պետրոսյան 1997, 131-133. Петросян 2002, 78 сл., Դիցակիր անձնանուններ և տեղանուններ հայտնի են ամենուրեք. ընդ որում, կան բազմաթիվ դիցանուններ կիրառված որպես անձնանուններ (խեթ. Telepinu, Arnuwanda, Šanda, Kubaba, լուվ. Tarḫunza, Yarri, Runtiya, ասուր. Ašur, խուռ. Kumarpi և այլն):

տարբերակն է «սևի և սպիտակի առասպելի»[366]: Իրոք, Արամի անունը նշանակում է «սև», իսկ Բարշամինը կոչվում է «սպիտակափառ» (Ագաթանգեղոս § 784), և նրա արձանը «ի փղոսկրէ և ի բիւրեղէ կազմեալ էր արծաթով» (Խորենացի Բ.ժդ): Արամի և Բարշամի կռիվը, ինչպես տեսանք, համապատասխանում է Թեշուբի և Արծաթ աստվածության հակադրության առասպելին (I.4):

Հնդեվրոպական «սևի և սպիտակի առասպելի» թեև առավել արխաիկ մի դրսևորումն է «սև» և «սպիտակ» հակադիր երկվորյակ-ների առասպելը: Երկվորյակների անունները կազմվում են *rēmo- «սև» և *Harg'- «սպիտակ» արմատներով. նրանցից առաջինը հանդես է գալիս որպես ամպրոպի, իսկ երկրորդը քամու անձնավորում: Հայոց մեջ երկրորդ, «սպիտակ» եղբայրը և նրա հետ համադրելի կերպարները՝ այսինքն ամպրոպի աստծու հակառակորդները, ավելի հաճախ հանդես են գալիս սեմական b'l «տեր» արմատից ծագած անուններով, հմմտ. Բել (Հայկի հակառակորդը), Բարշամ (Արամի հակառակորդը), Բաղդասար (Սանասարի եղբայր-հակառակորդը): Սա բացատրվում է «հակառակորդ» կերպարին որպես Հայկական լեռնաշխարհի հարավի սեմական ցեղերի էպոնիմ նույնացնելու մտայնությամբ[367]:

Արամազդը հայոց մեծ աստվածն է, իսկ Բարշամինը՝ ասորիների (սիրիացիների), որի արձանը բերվել է Միջագետքից: Նրանց տաճարները գտնվել են իրար մոտ, որն ակնհայտորեն, որոշակի կապ կամ հակադրություն է ենթադրում: Սա դրսևորվել է նրանց պաշտամունքների կենտրոնների՝ համապատասխանաբար արքայական և կաթողիկոսական գերեզմանավայրեր լինելով: Ըստ այդմ, ինչպես տեսանք, այս երկու աստվածները կարող էին կապվել հնդեվրոպական առասպելաբանության առաջին՝ տիրակալության գործառության համապատասխանաբար իրավական և հմայական, կամ, այլ տերմիններով՝ արքայական և քրմական ասպեկտներին (IV.1.7.դ):

Այսպիսով, սև լեռան վրա գտնվող և այլևայլ կապերով «սևի» ու «մթության» հետ կապվածառնչվող Արամազդի և «սպիտակափառ» Բարշամինի հարաբերությունները, «սևի և սպիտակի առասպելի»

---

366 Այս հնդեվրոպական առասպելի վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 1997. Петросян 2002, 47 сл.

367 Հնդեվրոպական «սև» և «սպիտակ» երկվորյակների՝ ամպրոպի և քամու աստվածությունների հակադրության առասպելի վերակազմությունը տես Ա.Պետրոսյան 2002ա. արխաիկ երկվորյակների հակադրության առասպելի վերակազմությունը՝ Абраамян, Демирханян 1985, 71-74: Սեմական b'l-ի՝ հնդեվրոպական առասպելներում ի հայտ գալու վերաբերյալ՝ Петросян 2002, 107-112. հմմտ. և նրա հնդեվրոպական իմաստավորման հնարավորությունը *bhel- «փայլել» և «փչել, ուռչել» համանուն արմատներով, որոնք կարող էին կապվել «սպիտակ» և «քամի» գաղափարների հետ, տես և Ս.Հարությունյան 2000, 231-232:

համատեքստում, բացահայտորեն համապատասխանում են, և ավելին, նույնական են Արամի և Բարշամի հակադրությանը: Արամազդի և Բարշամինի հարաբերությունները համադրելի են նաև Էլ-կունիրսայի և Բաալի հարաբերություններին, քանի որ Էլ-կունիրսան նույնացվել է Արամազդի նախատիպին, իսկ Բարշամինը ստուգաբանորեն կապված է Բաալին:

Աhուրա Մազդան նույնպես «դրական», հաղթող երկվորյակի հատկանիշներ ունի, բայց աշխարհի երևույթների դասակարգման երկյակ հակադրությունների համատեքստում, ի հակադրություն նրա, հայոց Արամազդը կապված է «սևի» և մահվան աշխարհի հետ: Այսինքն՝ Եփրատի ակունքների մեծ աստվածը, որի մի անունը կամ մականունը եղել է **Արամ-,* անվան և գործառությունների որոշակի նմանության պատճառով պարթևական դարաշրջանում նույնացվել է պարթևական գերագույն աստծուն և վերանվանվել վերջինիս անունով՝ Արամազդ, բայց պահպանել իր հին տեղական էությունը՝ կապը «սևի» և մահվան աշխարհի հետ և հակադրությունը «սպիտակ» կերպարին:

Արամազդ - Արա: Արայի անունով է կոչվել հայոց ոստան Արայի դաշտ-Այրարատը, որը երբեմն հանդես է գալիս որպես ողջ Հայաստանի համարժեք: Այսպիսով, Արան էլ, կարելի է ասել, «երրորդ Հայկն» է, և Հայկի, Արամի ու Արամազդի կապերը, որոշ չափով, կարելի է տարածել նաև Արայի վրա: Արամազդի կոչումները՝ *արի* և *արարիչ*, համահունչ են հենց Արայի անվանը (ինչպես ասվել է, առասպելաբանաստեղծական լեզվում էական դեր են կատարում համահունչ արմատներով բանաձևերը). հնարավոր է նաև ստուգաբանական կապերի գոյությունը[368]: Ապա, հաշվի առնելով mazda- բաղադրիչը իրան. Աhուրա Մազդա անվան մեջ (hմմտ. հայ. *մազդեզն* «զրադաշտական»), Արամազդի անունը կարող էր «ժողովրդական ստուգաբանությամբ» իմաստավորվել որպես *Արա + մազդ*:

Արա Գեղեցիկը, որպես «մեռնող աստվածություն» կապված է անդրաշխարհի հետ, ինչպես Արամազդը: Ընդ որում, նրա անվան *գեղ*- (< *wel- «տեսնել») բաղադրիչը համադրելի է նաև հնդեվրոպական համահունչ *wel- «անդրաշխարհի» հետ (I.7):

Ըստ Գ.Ղափանցյանի, հայասական U.GUR-ի մեջ պետք է տեսնել հայկական Արային[369]: Արայի զուգորդ պամփյուլիացի Էրը, որը զոհվելուց հետո դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում է, ուղղակի նույնական է թվում միջագետքյան Էրրային (hrr «այրել» արմատից, I.6), որը Ներգալի մի հիպոստասիսն է[370]՝ Ներգալը գնում է

[368] Петросян 2002, 142.

[369] Капанцян 1956, 89. այս տեսակետի վերաբերյալ տես և Հ.Հմայակյան 2004:

[370] Ա.Պետրոսյան 2001ա, 168. Петросян 2002, 105:

անդրաշխարհ և վերադառնում Էրրա անունով[371]: Այրվելու հետ կապը մասնավորապես հետաքրքիր է Ներգալի և կրակի աստվածների (Ռաշապ, Ագնի) նույնացման համատեքստում:

Արան հիշվում է որպես մի աստղ, որը «նվազ» է Արուսյակ-Վեներայից[372]: Վեներայի հետ համեմատվող Արայի «նվազ» աստղը պիտի լիներ նույնպես մոլորակ, հնարավոր է՝ հենց Մարսը[373]: Մոլորակների և աստվածների համադրությունը սկիզբ է առել Բաբելոնում և անցել այլ երկրներ. ընդ որում, Միջագետքում Մարսը նույնացվել է Էրրա-Ներգալին[374], իսկ այս երկու մոլորակները շատ ավանդություններում կապված են իրար հետ: Այս մեկնաբանությունը ոչ պակաս հավանական է թվում, քան վերևում բերված Մարս-Հայկ նույնացումը: Արա-Արուսյակ զույգը, աստղային մակարդակով, լավագույնս համապատասխանում է հայասական U.GUR-INANNA-ին:

Արան, կարելի է ասել, մի համապատասխանությունն է Խալդիի[375], որը, որպես գերագույն աստված, որոշ չափով համապատասխանում է Արամազդին: Հատուկ ուշադրության է արժանի Խալդիի և Արամազդի նախատիպ U.GUR-Ներգալի՝ սուր զենքի շեղբի տեսքով սիմվոլ ունենալը (I.7): Արան, որպես մեռնող՝ «անհետացող» աստված համադրելի է Խալդիի և Անգեղի «անտեսանելի» ասպեկտին:

Այս կերպարային կապերը ակնհայտ են, բայց պետք է հասկանալ դրանց տարբերությունները, տարանջատել հիմնականը երկրորդայինից: Արամազդը, որպես գերագույն աստված, իրենում ներառել է բազում աստվածային հատկանիշներ և ունեցել տարբեր գործառություններ: Նա, որպես աստվածների հայր, կերպարով լավագույնս համապատասխանում է Հայկին, իսկ որպես «ամպրոպային»՝ Արամին: Արան գեղեցիկ, պատանի աստվածների զուգահեռն է, որոնք զոհվում են մեծ մայր աստվածուհու սիրո պատճառով: Արամազդի նախատիպ U.GUR-ն է, որ կարող է առավել ընդհանրություններ ունենալ Արայի հետ:

ԳԼՈՒԽ V

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

1. Արամազդի պաշտամունքի նախահիմքերի վերաբերյալ առաջին ուղղակի տեղեկությունները գալիս են խեթական դարաշրջանից՝ մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից (U.GUR, Էլ-կունիրսա, Կումմախայի ամպրոպի աստված): Այդ պաշտամունքը

371 ANET 507-512.
372 ՀԱՆԲ Ա, 264:
373 Բրուտյան 1997, 493:
374 Ван-ден-Варден 1991, 68, 195.
375 Петросян 2002, 95-103.

ձևավորվել է երեք դիցաբանական արքետիպերի՝ աստվածների հոր, անդրաշխարհի աստծու և ամպրոպի աստծու կերպարների միավորումից:

Առաջին երկու արքետիպերը միավորված ի հայտ են գալիս արդեն հայասական U.GUR-ի կերպարում, որը, լինելով անդրաշխարհի աստված, նաև գերագույն աստված էր, հավանաբար՝ աստվածների ընտանիքի նահապետն ու արքան: Արամազդը, ինչպես արխաիկ Ձևսը, պատկերացվել է որպես ամպրոպի աստված, երկնքի, երկրի ու անդրաշխարհի տիրակալ: Որպես գերագույն աստված, նա կապված է եղել հնդեվրոպական առասպելաբանության առաջին գործառության հատկապես աշխարհիկ (իրավական) ասպեկտին, բայց, ինչպես և մյուս գերագույն աստվածները, որոշակիորեն պիտի առնչվեր նաև երկրորդ և երրորդ՝ ռազմական և պտղաբերության գործառությունների հետ:

Արամազդի և Թեշուբ-Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնների անունների և պաշտամունքային որոշ անվանումների համադրելիությունը ցույց է տալիս, որ Արամազդի կերպարի ամպրոպային բաղադրիչը ծագումով նույնական է Թեշուբին: Թեշուբի պաշտամունքը առնչվել է «սևի», և «մթության» հետ: Նրա անուններից կամ մականուններից մեկը կապված է եղել հնդեվրոպական *rēmo- «մուգ գույն, թուխ. այրված» արմատին, դրա հայերեն կամ հայերենին մոտ ձևավորմամբ՝ *Արամ-*: Պարթևական դարաշրջանում, երբ համարյա բոլոր հայկական աստվածները կոչվեցին իրանական անուններով, նա պետք է անխուսափելիորեն համադրվեր համահունչ անունով պարթևական գերագույն աստված Արամազդին՝ հին իրանական Ահուրա Մազդայի պարթևական ժառանգին:

Հայ նախաքրիստոնեական դիցարանի իրանական դիցանունների համալիրը, ապա և հայերենում մեծաքանակ պաշտամունքային տերմինների գոյությունը ցույց են տալիս, որ իրանական կրոնի ազդեցությունը հայկականի վրա եղել է համակարգային: Նույնը, ավելի փոքր չափով, կարելի է ասել նաև հունական՝ հելլենիստական ազդեցության վերաբերյալ: Այսպիսի համակարգված ազդեցությունը ենթադրում է, որ այդ աստվածների կերպարների վրա էլ կարող էր լինել իրանական և հունական նշանակալի ազդեցություն: Բայց մեզ հասած տվյալների ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ և՛ իրանական, և՛ հունական ազդեցությունները եղել են միայն մակերեսային: Այսպես, հենց միայն Ահուրա Մազդայի երկվորյակ-հակառակորդի անվան և կերպարի բացակայությունը Հայաստանում վկայում է հայոց և իրանական կրոնների էական տարբերությունների մասին:

Հունա-իրանական անուններով հայկական դիցարանը պետական էր, Մեծ Հայքի թագավորության դիցարանը: Այն չէր կարող այդպիսին լինել մինչև Մեծ Հայքի կենտրոնացված պետության ստեղծումը: Պետք է հաշվի առնել նաև, որ այդ դիցարանի հիմնական պետական

պաշտամունքների շրջանը՝ Բարձր Հայքն ընդգրկվել է Մեծ Հայքի կազմում, ամենայն հավանականությամբ, միայն Տիգրան Մեծի ժամանակ: Այդ դարաշրջանում, հենց Տիգրան Մեծի կողմից, դիցարանը ենթարկվել է որոշակի բարեփոխումների[376]:

2. Թեշուբի և նրա հիմնական հակառակորդի՝ Ուլլիկումմիի անունները, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական են: Հնդեվրոպական լեզուներից հայերենին առավել մոտ են հունարենը (նաև որոշ հին բալկանյան լեզուներ), ապա և հնդիրանական լեզուները: Սրանք, ըստ մի տեսակետի, հնդեվրոպական միասնության բաժանումից հետո էլ մի որոշ ժամանակ մեկ միասնություն են կազմել (հունա-հայ-արիական խումբ): Հնդեվրոպական նախահայրենիքի տեղայնացման շրջանառվող տեսակետներից մի քանիսը կարելի է անվանել «հայաստանամերձ»[377]: Ինչևէ, պատմության թատերաբեմ իջած առաջին հնդեվրոպական լեզուն՝ խեթերենը, խոսվել է Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում: Հնդիրանական լեզուներից առաջինն ի հայտ է գալիս միջագետքյան կամ միտաննիական արիացիների լեզուն, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակում, խուռիական որոշ տիրակալների և մի քանի աստվածների անուններում (Հայկական լեռնաշխարհի հարավում): Կարծիքներ կան, որ միտաննիական արիացիների հայրենիքը, ապա և հնդիրանական ցեղերի նախնական հայրենիքը եղել է Հայկական լեռնաշխարհի հարավում (II.2)[378]:

Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմտյան շրջաններում՝ Արամազդի պաշտամունքի շրջանում բալկանյան տիպի մի լեզվի կամ լեզուների հետքեր են բացահայտվում[379]: Հատկանշական է, որ հունական արգոնավորդների առասպելը, ըստ մի տեսակետի, հնարավոր է մեկնաբանել որպես հույների հնագույն հայրենիքի Կոլխիդայում և հարակից շրջաններում գտնվելու հիշողություն (Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմուտքում)[380]:

Հայերենը՝ հունա-հայ-արիական խմբի երրորդ լեզուն այդ դարաշրջանում պետք է որ լիներ ինչ-որ մի տեղ ոչ հեռու, թերևս առաջիններից հյուսիս և երկրորդներից՝ արևելք: Ըստ առավել տարածված կարծիքի, Կումմախայի արևելքում գտնվող Հայասա թագավորությունը, հայ ցեղանվան հետ համադրելի անվանումով, կարող էր լինել հնագույն հայոց օրրանը:

Մյուս կողմից, Անի-Կամախի և մերձակա շրջաններում, արդեն ամենախոր հնությունից, կարելի է ենթադրել միջագետքյան,

---

[376] Ա.Պետրոսյան 2006:

[377] Այդ տեղայնացումների վերաբերյալ տես Гамкрелидзе, Иванов 1984, 890 сл. Мэллори 1997. Drews 2001 և այլն:

[378] Дьяконов 1970, 61. Sarianidi 1999.

[379] Петросян 2002, 165-166.

[380] Гамкрелидзе, Иванов 1984, 907-909.

սիրիական, խաթական, խուռա-ուրարտական և հյուսիսկովկասյան ներկայություն և ազդեցություն: Քանանական գերագույն աստված Էլ-կունիրսայի քննարկված առասպելը հարց է առաջացնում, թե ինչու՞ է այնպիսի հզոր մշակույթ և քաղաքակրթության հազարամյա պատմություն ունեցող մի երկրամասի, ինչպիսին մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսի Սիրիան էր, մեծ աստծու կացարան և աստվածների հավաքատեղի համարվող լեռը, տեղայնացվել Եփրատի ակունքների մի հեռավոր ու բարբարոսական երկրամասում (ըստ մ.թ.ա. XIV դարի ուգարիտա-խեթական աղբյուրի): Իհարկե, աստվածների բնակավայրը լեռներն են, Եփրատի ակունքները Հայկական լեռնաշխարհում են, և Եփրատն էլ, անկասկած սրբազան գետ է: Բայց այդ կացարանը առաջ տեղայնացվել է Սիրիայում (ըստ Է.Լիպինսկու, Հերմոն լեռան վրա) և նրա երկրորդ՝ վերինեփրատյան տեղայնացումը մեկ այլ, ավելի հիմնավոր պատճառ պիտի ունենար:

Այս պատկերացումը կարող էր ներդրվել խուռիների միջոցով, որոնք հայտնվել են Սիրիայում հյուսիսից ու արևելքից և էական դեր այնտեղ արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից[381]: Խուռերենը երկու լեզուներից մեկն էր հյուսիսսիրիական Ուգարիտի (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.): Հենց խուռիական մի կարևոր կենտրոն էր Կիցցուվատնան իր Կումմաննի-Կոմանա քաղաքով, որտեղից էլ մ.թ.ա. XIV դարից խեթական կրոնում ներդրվեց խուռիական տարրը (այդ թվում՝ Թեշուբի և նրա շուրջը եղած կերպարներն ու առասպելները): Այդ քաղաքի պաշտամունքները նույնական էին հայոց վերինեփրատյան պաշտամունքներին: Ավելին, ըստ Պրոկոպիոսի, հայերի հավատմամբ, կապադովկյան և պոնտական Կոմանաների դիցուհին (հնում՝ Թեշուբի կինը) ծագել է Երիզայի Անահիտից:

Այս փաստերի հիման վրա հնարավոր է մեկ ենթադրություն՝ հենց խուռիներն են իրենց մեծ աստծու կացարանը տեղայնացրել Եփրատի ակունքներում, որը և մ.թ.ա. XIV դարից անցել է Սիրիայում նրանց հարևան սեմական բնակչությանը:

3. Էլ-կունիրսան՝ արևմտասեմական գերագույն աստված Էլը, Աստվածաշնչի (Ծննդ. ժդ.19) եբրայական բնագրում կոչվում է «Էլ ամենաբարձրյալ, երկնքի և երկրի արարիչ» և նույնացվում Յահվեի հետ: Նրա բնակավայրը գտնվել է առասպելական Գետի ակունքում, երկու Օվկիանոսների աղբյուրի մոտ, աշխարհի կենտրոնում[382]: Այս առասպելական վայրն է, որ երկրորդ հազարամյակի կեսերից իր մի տեղայնացումն է ունեցել Եփրատի ակունքներում: Այդ Գետը հանդես է գալիս Աստվածաշնչի արարչագործության առասպելում՝ Երանության երկրի Այգու նկարագրության մեջ, որը քրիստոնեական և նրանից կախված ուշ հուդայական ավանդույթներում իմաստավորվել

[381] Astour1978, 3.
[382] Шифман 1987, 56, 146.

է որպես Դրախտ[383], ուր և տեղայնացվում է առաջնամարդու բնակավայրը: Ապա ասվում է, որ Եդեմի գետը բաժանվում է չորս մասի, որոնցից վերջին երկուսը Տիգրիսն ու Եփրատն են (Ծննդ. Բ.7-10): Այսպիսով, իրական տարածության մեջ առասպելական երանելի անդրաշխարհը կարող է համապատասխանեցվել Եփրատի ակունքների շրջանի հետ:

Ըստ հունական առասպելաբանության արգոնավորդները Ոսկե գեղմի հետևից նավում են Այա երկիրը, որն ավելի ուշ աղբյուրներում նույնացվում է Կոլխիդային: Այա-Կոլխիդան առասպելական համատեքստում «ոսկե» հատկանիշներով բնորոշվող երանելի անդրաշխարհն է և «Արգո» նավն էլ համապատասխանում է աշխարհի ժողովուրդների առասպելներում հոգիներն անդրաշխարհ տեղափոխող նավին[384]: Հայոց ազգածագման հունական լեգենդում հայերի նախնի Արմենոսը արգոնավորդ էր, որի ուղեկիցները սկզբնապես հաստատվում են սկզբում Ակիլիսենեում, այսինքն՝ հին Հայաստանի տարածքում՝ Եփրատի ակունքներում, ապա տարածվում այլ շրջաններում: Եփրատն էլ սկիզբ է առնում Ոսկեանց լեռից: Եվ հավանական է, որ առասպելական Այան իրական աշխարհում համապատասխանում է Հայաստանին, իսկ վերջինս տարածքով մասնակիորեն համընկնում էր կամ գոնե հարևան էր հետագա Կոլխիդային[385]:

Առասպելաբանական պատկերացումներում արարչագործությունը, ապա և դրախտային անդրաշխարհը, մեծ աստծու կացարանը և առաջնամարդու բնակավայրը տեղայնացվում են «աշխարհի կենտրոնում»[386]: Սա ակնարկում է, որ Եփրատի վերին հոսանքների և ակունքների երկիրն, իրոք, կարող էր լինել հույների և նրանց ազգակից ժողովուրդների նախնական բնակության շրջանը: Այս տարածքը եղել է նաև այլ, հնդեվրոպական (անատոլիական, հայկական) և ոչ հնդեվրոպական (սեմական, խաթական, խուռիական, քարթվելական, հյուսիսկովկասյան) մշակույթների հնագույն շփումների վայր, և մի շարք այլ հին ժողովուրդներ ևս այստեղ են տեղայնացրել իրենց երանելի անդրաշխարհը և մեծ աստծու կացարանը[387]:

Այս երկրամասը պաշտամունքային նշանակալի կենտրոն է եղել, հատկապես նշանավոր իր մեծ աստծու պաշտամունքով: Նա է, որ անցնելով հազարամյակներ, տարբեր դարաշրջանների այլևայլ նույնացումների ու ազդեցությունների միջով, զարգանալով ու ձևափոխվելով մեզ է հասել որպես հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի գերագույն աստված Արամազդ:

---

383 Шифман 1987, 56.

384 Андреев 1990, 164-165. Ա.Պետրոսյան 1997, 89, 92:

385 Toumanoff 1963, 57 ավելի վաղ գրականությամբ. Ա.Պետրոսյան 1997, 89. Петросян 2002, 48:

386 Eliade 1959, 6 ff.

387 Այս հարցերի շուրջը տես և Մովսիսյան 2000:

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ՀԱԲ	Աճառյան Հ. *Հայերեն արմատական բառարան*. հ. I-IV, Երևան, 1971-1979:
ՀԱՆԲ	Աճառյան Հ. *Հայոց անձնանունների բառարան*. Երևան, 1942-1962:
ՀՀՇՏԲ	Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ս. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*. Երևան 1986-2001:
ՄՄԱԵԺ	*Մերձավոր և միջին արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ.* Երևան:
ՇՀԿԳՀ	Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. *Գիտական հետազոտություններ*. Գյումրի:
ՊԲՀ	*Պատմա-բանասիրական հանդես*. Երևան:
АВИИУ	Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту (пер., ред. И. М. Дьяконов). *ВДИ* 1951, 2-4.
ДГРС	Дворецкий, И.Х. *Древнегреческо-русский словарь*. Т. I-II. Москва, 1958.
КУКН	Арутюнян, Н. В. *Корпус урартских клинообразных надписей*. Ереван 2001.
МНМ	*Мифы народов мира*. Т. 1-2. М. 1980-82.
ТУ	Арутюнян Н. В. *Топонимика Урарту*. Ереван, 1985.
AHDIE	Watkins, C. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston 1985.
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ed. Pritchard J. B.]. Princeton, 1969.
DELG	P. Chantraine. *Dictionaire étymologique de la langue grecque*. I-IV, Paris 1968-80.
EIr	*Encyclopaedia Iranica* [ed. Yarshater, E.]. London, New York, 1985-
EIEC	*Encyclopedia of Indo-European Culture* [eds. Mallory J. P., Adams D. Q.]. London, Chicago, 1997.
GEW	H. Frisk. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Vol. I-II. Heidelberg, 1973.
GLH	Laroche, E. *Glossaire de la langue hourite*. Revue hittite et asinique. T. XXXIV-XXXV. Paris 1976-77.
HED	Puhvel, J. *Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics*. Berlin, New York, 1984-.
HEG	Tischler, J. *Hethitisches etymologisches Glossar*. Innsbruck 1977-.
IEW	Pokorny, J. *Indogermanisches etymologishes Wörterbuch*. B. I. Bern, München, 1959.
JIES	*Journal of Indo-European Studies*.
RLA	*Reallexikon der Assyroliogie und vorderasiatischen Archäologie*. Leipzig, Berlin, New York. 1928-
SED	Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1979.

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան, Մ.Խ.

Ա-Ը *Երկեր*. Երևան, 1966-85:

Աբեղյան, Մ.Խ., Մելիք-Օհանջանյան,Կ.Ա.

1951 Ծանոթագրություններ. *Սասնա ծռեր Բ,* Երևան, II, 817-878:

Ադոնց, Ն.

1908 Армения в эпоху Юстиниана. СПб.

1948 Հին հայոց աշխարհահայացքը. *Պատմական ուսումնասիրություններ*. Պարիս, 223-293.

1972 *Հայաստանի պատմություն*. Երևան:

Ալիշան, Ղ.

1895 *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց*. Վենետիկ:

1904 *Հայաստան յառաջ քան զլինելն Հայաստան*. Վենետիկ:

Բարթիկյան, Հ., Տեր-Ղևոնդյան, Ա.

1966 Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը. *էջմիածին,* Թ-Ժ:

Բոբոխյան, Ա.Ա.

1999 Չին / էշը Ծոփքի պատմամշակութային համատեքստում. *Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ.* Երևան, 13-15.

Բոտվիննիկ Մ.Ն. և այլք.

1985 *Դիցաբանական բառարան*. Երևան 1985:

Բրուտյան, Գ.

1997 *Օրացույց հայոց*. էջմիածին:

Գելցեր, Հ.

1897 *Հետազօտութիւն հայ դիցաբանութեան*. Վենետիկ:

Գիրշման, Ռ.

1993 Աքեմենյան քաղաքակրթությունը և Ուրարտուն. *Իրան նամե,* 5, 16-17:

Գրեկյան, Ե.

2004 Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը. *ՊԲՀ*, 1, 224-252:

Ենսեն, Պ.

1898 Հիթիթներն ու հայերը. *Հանդես ամսօրյա,* 1898, 8-11:

Եսայան, Ս.Գ.

1985 Նորից «վիշապ» քարակոթողների մասին. *Բանբեր երևանի համալսարանի* 1985, 2:

Երեմյան, Ս.Տ.

1958 Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում. *ՊԲՀ*, 3, 59-74:

1963 *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*. Երևան:

1971 Հայասա-Ազզի ցեղային միությունը. *Հայ ժողովրդի պատմություն.* Երևան, 189-202:

էփրիկյան, Ս.

1902-5 Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան. հ. 1, Վենետիկ:

Թոփչյան, Ա.
2001 *Մովսես Խորենացու հունական աղբյուրների խնդիրը*. Երևան.
Ինգլիզյան, Վ.Վ.
1947 *Հայաստան սուրբ գրքի մեջ*. Վիեննա:
Լալայան, Ե.
1895 Ջավախք. *Ազգագրական հանդես,* Ա. Շուշի:
1902 Արա Գեղեցիկ. *Ազգագրական հանդես,* Թ, 144-159.
Խանզադյան, Է.Վ.
2005 Լճաշենի վիշապը. *Հին Հայաստանի մշակույթը*. Երևան, 86-91:
Խաչատրյան, Ժ.Դ.
1985 Անահիտի պաշտամունքը Հայաստանում և նրա աղերսները հելլենիստական աշխարհի հետ. *ՊԲՀ* 1, 123-134:
Խաչատրյան, Վ.Ն.
1998 *Հայաստանը մ.թ.ա. XV-VII դարերում*. Երևան:
Խեմչյան, Է.
2000 *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն*, 21 (Տավուշ). Երևան:
Հայսմավուրք
1834 *Յայսմաւուրք ըստ կարգի ընտրելագոյն օրինակի Յայսմաւուրաց Տէր-Իսրայելի*. Կոստանդնուպոլիս:
Հարությունյան, Բ.Հ.
2001 *Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*. Երևան:
2003 Պոնտոսի Միհրդատ VI Եվպատոր թագավորը նաև հայոց արքա. *ՊԲՀ* 3, 131-152:
Հարությունյան, Ս.Բ.
1987 Հնդեվրոպական տաղաչափության մի քանի առանձնահատկությունների դրսևորումները հայ հին բանաստեղծության և բանահյուսության մեջ. *ՊԲՀ* 4, 48-61:
2000 *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:
2002 *Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը*. Երևան:
Հարությունյան, Ս.Բ., Բարթիկյան, Հ.Մ.
1975 «Սասնա ծռերի» արձագանքները «Շարաֆ-նամեում». *ՊԲՀ* 2, 90-104.
Հմայակյան, Հ.Հ.
2004 Հայասական ^{D}U.GUR-ը և Արա Գեղեցիկը. *ՄՄԱԵԺ* XXIII, 381-394:
Հմայակյան, Ս.Գ.
1990 *Վանի թագավորության պետական կրոնը*. Երևան:
1992 Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում. *ՊԲՀ* 1, 125-132:
1994 Իշպուինե և Մինուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի ձևավորումը. *Հայաստանի հանրապետությունում 1991-1992թթ.*

դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան նվիրված Գ.Ա. Տիրացյանի հիշատակին. Երևան, 18-22:
1997 «Ուլունք Շամիրամայ ի ծով». *Հայ արվեստին նվիրված հանրապետական ութերորդ կոնֆերանսի զեկուցումների թեզիսներ.* Երևան, 24-25:
1998 Իշպուինի և Մինուա արքաների ռազմական բարեփոխումների շուրջ. *Ազգ, պետություն, բանակ.* Երևան, 72-77:
2001 Ուրարտական մի «սահմանաքարի» շուրջ. *Հին Հայաստանի պատմության և մշակույթի հարցեր. Գ.Ա. Տիրացյանին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումներ.* Երևան, 28-31:

Հովհաննիսյան, Լ.Շ.
1990 *Հայերենի իրանական փոխառությունները*. Երևան:

Ղանալանյան, Ա.Տ.
1969 *Ավանդապատում*. Երևան:

Մատիկյան, Ա.
1930 *Արա Գեղեցիկ*. Վիեննա:

Մարտիրոսյան, Ն.
1924 Հայերենի հարաբերությունը հեթիդերենի հետ. *Հանդես ամսօրյա,* 9-10:

Մելիք-Փաշայան, Կ.Վ.
1963 *Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը*. Երևան:

Մելիք-Օհանջանյան, Կ.Ա.
1946 Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ. *Գրական-բանասիրական հետախուզումներ I*. Երևան, 269-327.

Մեյե, Ա.
1978 *Հայագիտական ուսումնասիրություններ*. Երևան:
1988 *Դասական հայերէնի համեմատական քերականութեան ուրուագիծ.* Ժնև:

Մովսիսյան, Ա.Ե.
1992 *Հնագույն պետությունը Հայաստանում. Արատտա.* Երևան:
2000 *Սրբազան լեռնաշխարհը*. Երևան:
2003 *Նախամաշտոցյան Հայաստանի գրային համակարգերը*. Երևան:

Մուշեղյան, Խ.Ա.
1970 Հին Հայաստանի դրամային շրջանառության պատմությունից. *ՊԲՀ*, 3, 65-95:

Պետրոսյան, Ա.Ե.
1988 1.Структура урартского древнейшего армянского и индоевропейских пантеонов в свете данных языкознания и этнографии. 2.Լեզվաբանական եւ առասպելաբանական տվյալները Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ. *Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ. Երիտասարդ գիտնականների 8-րդ կոնֆերանս.* Զեկուցումների դրույթներ. Երևան, 57-63:

1992 Նորից տեղանվան վերլուծության փորձ. *Անի* (հանդես), 3-4:
1997 *Արամի առասպելը համեմատական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*. Երևան:
1997ա *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները*. Երևան:
2001 Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները. *Թուխ մանուկ.* Երևան, 21-43:
2001ա Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը.* Երևան, 157-169:
2002 Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. *ՊԲՀ* 2, 243-270:
2002ա Բաղդասարի կերպարի հնագույն հիմքերը. *Հին Հայաստանի մշակույթը XII. Հանրապետական գիտական նստաշրջան. զեկուցումների հիմնադրույթներ.* Երևան, 37-39:
2002բ Հայոց Անգեղ աստվածը. *ՇՀԿԳՀ* IV, 22-24:
2003 Յայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ. *ՊԲՅ* 2, 189-224:
2004 Կումայրին Յայկական լեռնաշխարհի հնագույն առասպելների համատեքստում. *ՇՀԿԳՀ* V:
2004ա Յայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. *ՊԲՅ* 2004, 2:
2004բ Մազերի առասպելույթին առնչվող ծիսական բառեր և անուններ. *Լեզու և լեզվաբանություն*. 2004, 1-2, 45-61:
2006 Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. *Տիգրան Մեծ. գահակալության 2100-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու* (տպագրության մեջ):

Պետրոսյան, Լ.Ս.
2002 Մի հին պաշտամունքի հետքերը միջնադարյան Անիում. *ՇՀԿԳՀ* IV, 97-101:

Պետրոսյան, Հ.Լ.
2001 Մանուկի կերպարը ուշ միջնադարյան հայ տապանաքարային քանդակում (XV-XVIII դարեր). *Թուխ մանուկ.* Երևան, 68-84:

Պետրոսյան, Ս.Գ.
1981 «Վահագնի երգի» ակրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 4, 78-87.
2000 Հայոց երեք արքայազունների հասարակական ֆունկցիաների մասին. *ՇՀԿԳՀ* III, 57-72:

Պետրոսյան, Ս.Գ., Պետրոսյան, Ծ.Ս.
2001 Հնագույն Ծոփքի դիցական գլխավոր եռյակի շուրջ. *ՇՀԿԳՀ* IV, 79-96:

Պիոտրովսկի, Բ.Բ.
1945 Յայ ժողովրդի ծագման հարցի շուրջ. *ՅՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր (հասարակական գիտություններ),* 6, 7-36:

Ջահուկյան, Գ.Բ.
1986 Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում. *ՊԲՀ* 1, 42-70:

1987 *Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան*. Երևան:

Սարգսյան, Գ.Խ.

1966 *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին*. Երևան

1988 Ուրարտական տերությունը և հայերը. Առաքելյան, Բ.Ն., Ջահուկյան, Գ.Բ., Սարգսյան, Գ.Խ*. Ուրարտու-Հայաստան.* Երևան, 47-126.

1992 Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, *ՊԲՀ* 2-3, 27-50:

Սվազլյան, Վ.

2000 *Պոլսահայ բանահյուսություն*. Երևան:

Վարդան Արևելցի

2001 *Տիեզերական պատմություն*. [աշխ. Գ.Բ. Թոսունյանի]. Երևան:

Տեր-Հակոբյան, Ա.

1883 *Հայաստանի աշխարհագրություն*. Տփղիս:

Տեր-Ղևոնդյան, Ա.Ն.

1978 Աղջիկ Տարոնի զրույցը XII դարի արաբական աղբյուրում. *ՊԲՀ* 3, 265-286.

Տիրացյան, Գ.Ա.

1956 Страна Коммагена и Армения. *Տեղեկագիր (հասարակական գիտություններ),* 3, 69-74:

1962 Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» և Ստրաբոնի «Աշխարհագրության» մի քանի տվյալներ Հայաստանի մ.թ.ա. III-II-րդ դարերի պատմության մասին. *Բանբեր Մատենադարանի*, 6, 7-24:

1964 Ուրարտական քաղաքակրթությունը և աքեմենյան Իրանը. *ՊԲՀ*, 2, 149-164.

Քոսյան, Ա.Վ.

2002 Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում. *ՊԲՀ* 2002, 3, 225-241:

2004 Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների). Երևան:

2005 Հայասայի աստվածները (KUB XVI 39). *ՄՄԱԵԺ* XXIV, 444-457:

Ֆեյդի, Ֆ.

1979 Հնչյունաբանական դիտողություններ. *ՊԲՀ* 3, 57-61:

Ֆրեզեր, Ջ.

1989 *Ոսկե ճյուղը*. Երևան:

Абаев, В.И.

1972 Как апостол Петр стал Нептуном. *Этимология* 1970. Москва, 322-332.

Абраамян, Л.А.

Рук. Лысина Геракла, пятка Ахилла и ноги Эдипа в ритуально-мифологическом контексте (рукопись).

Абрамян, Л. А., Демирханян, А. Р.
1985 Мифологема близнецов и мировое дерево. ՊԲՀ 4, 66-84.
Адонц, Н.
1908 *Армения в эпоху Юстиниана*. СПб.
Амаякян, С.Г.
1990 Варуна-Ахурамазда и Уарубаине-Багмашту. *Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей. Ереван 1990, 48-49.*
Андреев, Ю.В.
1990 *Поэзия мифа и проза истории*. Л.
Аракелян, Б. Н., Арутюнян, Н. В.
1966 Урартская клинообразная надпись из Гарни. ՊԲՀ 2, 290-297.
Ардзинба, В. Г.
1982 *Ритуалы и мифы древней Анатолии*. М.
Арутюнян, Б.А.
1998 К вопросу об этнической принадлежности населения бассейна реки Чорох в VII-IV вв. до н.э. ՊԲՀ 1-2, 233-246.
Арутюнян, Н.В.
1970 *Биайнили*. Ереван.
Афанасьева, В.К.
1997 От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.
Афанасьева, В.К., Дьяконов, И.М.
1981 *Я открою тебе сокровенное слово*. М.
Бойс, М.
1987 *Зороастрийцы: верования и обычаи.* М.
Болтунова, А. И.
1949 К вопросу об Армази. *Вестник древней истории* 2, 228-239.
Бэнэцяну, В.
1961 Некоторые вопросы этногенеза армян. ՊԲՀ 2, 91-123.
Ван-ден-Варден, Б.
1991 *Пробуждающаяся наука II: Рождение астрономии*. М.
Вильхельм, Г.
1992 *Древний народ хурриты*. М.
Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В.
1984 *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Т. I-II. Тбилиси.
Герни, О.Р.
1987 *Хетты*. М.
Георгиев, В.И.
1958 *Исследования по сравнительно-историческому языкознанию*. М.
Гиндин, Л.А.
1981 *Ономастика Восточных Балкан*. София.
Гиндин, Л.А., Цымбурский, В.Л.
1996 *Гомер и история Восточного Средиземноморья*. М.
Голосовкер, Я. Э.
1987 *Логика мифа*. М.

Грантовский, Э.А.
1970 *Ранняя история иранских племен Передней Азии*. М.
Греївс, Р.
1992 *Мифы древней Греции*. М.
Дандамаев, М.А.
1985 *Политическая история ахеменидской державы*. М.
Дандамаев, М.А., Луконин, Б.Г.
1980 *Культура и экономика дренего Ирана*. М.
Далгат, У.Б.
1969 Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах. *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*. М. 1969.
Джаукян, Г.Б.
1964 *Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам*. Ереван.
1988 О соотношении хайасского и армянского языков. *ՊԲՀ* 1, 60-79; 2, 68-88.
Доватур, А.И., Каллиостов, Д.П., Шишова, А.И.
1982 *Народы нашей страны в "истории" Геродота*. М.
Дьяконов, И.М.
1958 Материалы к фонетике урартского языка. *Вопросы грамматики и истории восточных языков*, М.-Л.
1961 Сравнительный грамматический обзор хурритского и урартского языков. *Переднеазиатский сборник*. М., 369-423.
1967 *Языки древней Передней Азии*. М.
1968 *Предыстория армянского народа*. Ереван.
1970 Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа. *Вестник древней истории.* 1970, 4.
1983 К вопросу о символе Халди. *Древний Восток* (Ереван) 4, 190-194.
1990 *Архаические мифы Востока и Запада*. М.
2005 О самоназвании армянского народа. *ՊԲՀ* 2, 277-278.
Дьяконов, И.М., Старостин, С.А.
1988 Хуррито-урартские и восточнокавказские языки. *Древний Восток. Этнокулстултурные связи.* М.
Дюмезиль, Ж.
1986 *Верховные боги индоевропейцев*. М.
1990 *Скифы и нарты*. М.
Ернджакян Н.
1980 О некоторых космологических представлениях армян. *ՊԲՀ* 3, 268-273.
Иванов, В.В.
1958 К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. *Вопросы славянского языкознания* 3, с. 101-111.
1962 Культ огня у хеттов. *Древний мир*. М., 266-272.
1977 *Луна упавшая с неба: древняя литература Малой Азии*. М.
1982 К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. *Этимология* 1980, 157-166.

1983 Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну. *ՊԲՀ* 4, 22-43.
1983a Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного ритуала. *Текст, семантика иструктура.* М., 5-36.
1985 Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским. *Древняя Анатолия*. М., 26-59.

Иванов, В.В., Топоров, В.Н.
1974 *Исследования в области славянских древностей*. М.

Кальмейер, П.
1983 Символ Халди. *Древний Восток* (Ереван), 3, 179-189.

Капанцян, Г.А.
1956 *Историко-лингвистические работы*. Т. I. Ереван.

Косян, А.В.
1994 *Лувийские царства Малой Азии и прилегающих областей в XII-VIII вв. до н.э. (по иероглифическим лувийским источникам).* Ереван.

Ирмшер, Й.
1989 *Словарь античности*. М.

Латышев, В.В.
1947 Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. *ВДИ*, 3.

Лосев, А.Ф.
1957 *Античная мифология*. М.

Луконин, В.Г.
1977 *Искусство древнего Ирана*. М.

Манандян, Я.
1984 Сообщения хеттских, ассирийских, урартийских и древнеармянских источников о хайаса-Аззи. Հ.Մանանդյան. *Երկեր*. հ. Ե, 489-562.

Марр, Н.Я.
1934 *Ани: книжная история города и раскопки на месте городища*. Л.-М. 1934.

Меликишвили, Г.А.
1954 *Наири-Урарту*. Тбилиси.
1960 *Урартские клинообразные надписи*. М.

Николаев, С.Л.
1985 Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом. *Древняя Анатолия*. М., 60-73.

Николаев, С. Л., Страхов, А. Б.
1987 К названию бога громовержца в индоевропейских языках. *Балто-славянские исследования* 1985. М., 149-163.

Одабашян, А.А.
1978 Аманор в армянском народном праздничном календаре. *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն* 9. Երևան:

Петросян, А.Е.
1987 Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 1, 56-70.

1991 Армянские этнонимы, древнеармянская модель мира и вопрос локализации древнейших армянских племен. *Բանբեր Երևանի համալսարանի,* 1991, 2, 102-115:
2002 Армянский эпос и мифология. Ереван.
2004 Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան 2004, էջ 42-60:

Пиотровский, Б. Б.
1944 *Урарту*. Ереван.

Пропп, В.Я.
1946 *Исторические корни волшебной сказки*. Л.
1976 Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). *Фольклор и действительность. Избранные статьи*. М.

Рак, И.В.
1998 *Зороастрийская мифология: мифы раннего и средневекового Ирана*. СПб.

Стеблин-Каменский, И.М.
1993 *Авеста в русских переводах*. СПб.

Тирацян, Г.А.
1956 1956 Страна Коммагена и Армения. *Տեղեկագիր (հասարակական գիտությունների),* 3, 69-74:

Топоров. В.Н.
1977 К древнебалканским связям в области языка и мифологии. *Балканский лингвистический сборник*. М, 40-58.
1977а Хеттск. Purulia, лат. Parilia, Palilia и их балканские истоки. *Балканский лингвистический сборник.* М, 125-142.
1977б О структуре царя Эдипа Софокла. *Славянское и балканское языкознание: Карпато- восточно-славянские параллели: Структура балканского текста.* М.
1985 Хетт.-лув. Kamrušepa: мифологический образ. *Древняя Анатолия*. М.
1985а Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Kamrušepa. *Этимология* 1983. М.
1987 Заметки по похоронной обрядности. *Балто-славянские исследования* 1985. М, 10-52.
1988 Фракийский всадник в свете реконструкции. *Международный симпозиум „Античная балканистика* 6“. М, 51-53:

Тревер, К.В.
1953 *Очерки по истории культуры древней Армении*. М.-Л.

Фрай, Р.
1972 *Наследие Ирана*. М.

Халатьянц, Г.А.
1896 *Армянский эпосъ въ истории Армении Моисея Хоренскаго*. М.

Хачатрян, В.Н.
1971 *Восточные провинции хеттской империи*. Ереван.
Хачикян, М.Х.
1976 Из старохурритских заклинаний. *Древний Восток* 2 (Ереван), 251- 264.
1985 *Хурритский и урартский языки*. Ереван.
Шифман, И. Ш.
1987 *Культура древнего Угарита*. М.
Штакельберг, Р. Р.
1901 Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. *Древности Восточные. Труды восточний коммиссии*. Т. 2, в. 2, 1-39.
Яйленко, В.П.
1990 *Архаическая Греция и Ближний Восток*. М. 1990.
Янковская, Н. Б.
1968 *Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР*. М.

Adontz, N.
1927 Tarkou chez les anciens arméniens. *Revue des études arméniennes* 1, 184-194.
Ananikian, M.
1964 Armenian Mythology. *The Mythology of All Races.* New York.
Archi, A.
1975 Divinita tutelari e Sondergötter ittiti. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*. F. XVI 1975, 89-117.
1993 The God Ea in Anatolia. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and It's Neighbors*. Ankara.
1998 The Former History of Some Hurrian Gods. *Acts of the 3rd International Congress of Hittitology*. Çorum, Sept. 16-22. 1996. Ankara.
Astour, M.
1978 Les hurrites en Syrie du nord. *Revue hittite et asianique*, 36, 1-22.
Beekes, R.
1998 Hades and Elysion. *Mír curad: Studies in honor of Calvert Watkins.* Innsbruck.
Belli, O.
2000 *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*. Istanbul.
Burney, Ch.
1958 Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age. *Anatolian Studies*, VIII.
1993 The Gold Haldi and the Urartian State. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours.* Ankara.
Burkert, W.
1985 *Greek Religion*. Oxford.
Campbell, L.A.
1968 *Mithraic iconography and ideology*. Leiden.
Calmeyer, P.
1974 Zur Genese altiranischer Motive, II. Der leere Wagen. *Archologische Mitteilungen aus Iran.* 7.

1991 Some remarks on Iconography. Merhav 1991, 312-319.

Çilingiroğlu, A., Salvini, M.

1999 When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word Šuri? *Anatolian Studies,* 49. Ankara 1999, 55-60.

Deighton, H.J.

1982 *The Weather God in Hittite Anatolia*. Oxford.

Del Monte, G., Tischler, J.

1978 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*. Wiesbaden.

Diakonoff, I.M.

1971 Hurrisch und urartäisch. München.

1981 Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. *Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. In Honor of E. R. Lacheman*. Winona Lake, Indiana, 77-89.

Dijkstra, M.

1991 The Weather God on Two Mountains. *Ugarit-Forschungen*, Bd. 23, 127-140.

Drews, R. (ed.)

2001 *Greater Anatolia and the Indo-Hittite language Familly*. JIES Monograph 38. Washington D.C.

Eliade, M.

1959 *Cosmos and History*. New York.

Forrer, E.

1931 Hajasa-Azzi. *Caucasica*. Fasc. 9. S. 1-24.

Franklin, J.K.

2002 Harmony in Greek and Indo-Iranian Cosmology. *JIES* Vol. 30, 1 & 2, 1-25.

Gaster, T. H.)

1975 *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. New York.

Gelb, I.J.

1944 *Hurrians and Subareans*. Chicago.

Goetze, A.

1940 *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*. New Haven.

1953 The Theophorous Elements of the Anatolian Proper Names From Cappadocia. *Language*. Vol. 29, 3, 263-277.

1954 Some Groups of Ancient Anatolian Proper Names. *Language*. Vol. 30, 3, 349-359.

Gurney, O.

1977 *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford.

Güterbock, H.G.

1961 The God Šuwaliyat Reconsidered. *Revue Hittite et Asianique*. T. 19, 1-18.

1965 A Votive Sword with Old Assyrian Inscription. *Assyriological Studies* 16, 197-198.

Haas, V.

1980 Betrachtungen zum ursprünglischen Schauplatz der Mythen vom Gott Kumarbi. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.* Fasc. XXII, 1980.

1986 Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands. *Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v.Chr. Xenia,* 17, Konstanz.

1994 *Geschichte der hettitischen Religion*. Leiden, New York, Köln.

Hoffner, H.A.
1988 The Song of Silver—a Member of the Kumarbi Cycle of "Songs." *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Wiesbaden.
1990 *Hittite Myths* [tr. by H.A. Hoffner]. Atlanta.

Howink ten Cate, P.
1961 *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period*. Leiden.

Ivanov, V.V.
1999 Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European. *UCLA Indo-European Studies*. Vol. 1. Los Angeles, 147-264. (http://www.humnet.ucla.edu/pies/pdfs/IESV/1/VV1_Horse.pdf).
1999a Old Novgorodian *Nevide*, Russian *nevidal':* Greek aivdhlo". *UCLA Indo-European Studies*. Los Angeles 1999.

Kammenhuber, A.
1991 Die Hethitische Getreidegottheit Halki/Nisaba. *Near Eastern Studies* (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, 5). Wiesbaden.

Kavtaradze, G.L.
2001 Two Transcaucasian Ethnonyms of Anatolian Origin. *Caucasian and Near-Eastern Studies*. Tbilisi.

Kazanas, N.D.
2001 Indo-European Deities and the Rgveda. *JIES* 3-4, 257-293.

Kent, R.G.
1953 *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven.

Klengel, H.
1967 *Geschichte und Kultur Altsyriens*. Heidelberg.

Lambert, W.G.
1973 Studies in Nergal. Review of E. Weiher. Der Babylonische Gott Nergal. *Bibliotheca Orientalis* 30, 355-363.

Langlois, V.
1867 Agathange. Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'Illuminateur. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. T. I. Paris.

Laroche, E.
1947 *Recherches sur les noms des dieux hittites*. Paris.
1960 *Les hiéroglyphes hittites*. Paris.
1966 *Les noms des hitttites*. Paris.
1976 Panthéon national et panthéons locaux chez les hourrites. *Orientalia*. Vol. 45, f. 1-2, 94-99.
1985 Toponymes hittites ou pre-hittites dans la Turquie moderne. *Hethitica* 6, 83-102.

Leick, G.
1991 *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London, New York.

Lincoln, B.
1981 *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion*. Berkeley, Los Angeles.

Lipinski, E.
1971 Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia. *Orientaliia Lovaniensia Periodica* 2, 13-69.

Littleton, S. C.
1970 Is the 'Kingship in Heaven' Theme Indo-European? *Indo-European and Indo-Europeans*. Philadelphia, 383-404.
1970a The 'Kingship in Heaven Theme.' *Myth and Law Among the Indo-Europeans*. Berkeley, Los Angeles, 83-122.

Makkay, J.
1998 Greek ἀξίνη and πέλεκυς as Semitic Loan-Words in Greek and the Corresponding Axe Type. *Bulletin of Middle Eastern Culture in Japan. Vol. X. Esseys on Ancient Anatolia in the Second Millennium BC*. Wiesbaden.

Marquart, J.
1928 Le berceau des arméniens. *Revue des études arméniennes* 8, f. 2, 210-232.

Merhav, R.
1991 *Urartu: a Metallworking Center in the First Millennium B.C.E.* Tel Aviv.

Muller, M. (ed.).
1965 *The Zend-Avesta*. Delhi.

Neumann, G.
1961 *Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenischer Zeit*. Wiesbaden.

Otten, H.
1953 Pirva – der Gott auf dem Pferde. *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* II, 1953, 62-73.

Penglase, Ch.
1994 *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London and New York.

Puhvel, J.
1987 *Comparative Mythology*. Baltimore, London.

Roberts, J.J.
1971 Erra - Scorched Earth. *Journal of Cuneiform Studies* 24.

Russell, J.
1993 Ancient Anatolians and Armenians. *The Second International Symposium on Armenian Linguistics. Proceedings*. Yerevan, 74-85.

Salvini, M.
1987 La formation de l'état urartéen. *Hethitica* 8.
1989 Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico* 6, 79-89.
1995 *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.
1998 The Earliest Evidence of the Hurrians Before the Formation of Mitanni. *Urkesh and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen (Urkesh/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26).* Malibu, 99-115.
2001 The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili = Eiduri kai). Ayanis. *Ten Years of Excavations at Rusahinili Eiduri-kai*. Roma.

Sarianidi, V.
1999 Near Eastern Aryans in Central Asia. *Journal of Indo-European Studies*, 1999, 3-4.
Schwemer, D.
2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Wiesbaden.
Stronach, D.
1967 Urartian and Achaemeanian Tower Teples. *Journal of Near Eastern Studies*, 278-288.
Toumanoff, C.
1963 *Studies in Christian Caucasian History*. Washington.
Van Gessell, B. H. L.
1998 *Onomasticon of the Hittite pantheon*. Parts 1, 2. Leiden, New York, Köln.
Vanden Berghe, l., De Meyer, L.
1983 *Urartu: een vergeten cultuur uit het bergland Armenië*. Sint Petersabdij, Gent.
Vidal-Naquet, P.
1986 *The Black Hunter*. Baltimore, London.
Watkins. C.
1995 *How to Kill a Dragon*. New York, Oxford.
1999 A Celtic Miscellany. *Proceedings of the tenth Annual UCLA Indo-European Conference. JIES Monograph* 32. Washington, 3-25.
Wilhelm, G.
1994 Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung. *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65 Geburstag*. Wiesbaden, 315-319.
Yakubovich, I.
2002 Labyrinth for Tyrants. *Studia Linguorum* 3/1. Moscow, 93-116.
Zimansky, P.
2001 Archaeological Inquires into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu. *Drews* 2001, 15-27.
Zinger, I.
1996 *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm God of Lightning*. Atlanta.

Հայոց ազգածագման հարցեր. Երևան 2006 (Hayocʻ azgacagman harcʻer /Problems of Amenian Ethnogenesis. Yerevan, 2006).



«ՆՈՐԱՎԱՆՔ»
ԳԻՏԱԿՐԹԱԿԱՆ ՀԻՄՆԱԴՐԱՄ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Երևան – 2006

ՀՏԴ 941 (479.25) : 391/395 = 919.81
ԳՄԴ 63.3 (2Հ) + 63.5 (2Հ)
Պ 505

Պետրոսյան Ա.Ե.

Պ 505 Հայոց ազգածագման հարցեր. - Եր.: «Նորավանք» ԳԿՀ, 2006. - 146 էջ:

Ժողովածուի հոդվածներում, որի հեղինակն է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների դոկտոր Ա.Պետրոսյանը, քննարկվում են Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն էթնիկական պատմության, լեզուների և մշակութային առնչությունների մի շարք խնդիրներ: Առաջարկվում են որոշ կարևոր հարցերի նոր լուծումներ, ներկայացվում է հայոց ազգածագման խնդրի արդի վիճակի քննական տեսությունը:

ԳՄԴ 63.3 (2Հ) +
63.5 (2Հ)

ISBN 99941-961-4-6

ՆԱԽԱԲԱՆ

Ներկայումս հայագիտության մեջ, թերևս, առավել հրատապ են հայ ժողովրդի ծագման, ձևավորման և նախապատմության խնդիրները: Դրանք, բոլոր մնացածներից առավել, տեղի են տվել այլևայլ շահարկումների՝ տարբեր աստիճանի գիտականից մինչև հակագիտական մակարդակներով:

Կարևորագույն տեղ է գրավում Ուրարտու-Հայաստան ժառանգորդության խնդիրը: Եղե՞լ է արդյոք հայկական բնակչություն Ուրարտուում, և եթե այո, երկրի ո՞ր շրջաններում: Ի՞նչ էթնիկական արմատներ է ունեցել Ուրարտուի դիցարանը: Արդյո՞ք երկրի իշխող արքայատոհմը նույն ծագումն է ունեցել, ինչ և բնակչության մեծամասնությունը: Եղած տեսակետները հաճախ միակողմանի են և հենված չափազանց փոքրաթիվ փաստարկների վրա:

Այս աշխատության մեջ քննվում են նշված խնդիրներին առնչվող մի շարք հարցեր: Առաջին հոդվածում ցույց են տրվում ուրարտա-հնդեվրոպական և հայկական մի շարք ընդհանրություններ, որոնց հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ Ուրարտուում էական է եղել հնդեվրոպական տարրի դերը:

Երկրորդ հոդվածը նվիրված է Էրեբունի-Երևան ամրոցի առաջին բնակիչների էթնիկական կապերի խնդրին: Բանն այն է, որ հաճախ, առանց լուրջ հիմնավորման, հայկական ծագում է վերագրվել Արգիշթի I-ի կողմից այստեղ բնակեցված Հայկական լեռնաշխարհի ծայր արևմուտքից բերված մի քանի հազար գերիներին, որոնք, իբր, հետագայում, «հայացրել» են ողջ երկրամասը:

Երրորդում առաջ է քաշվում Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման վերաբերյալ մի նոր վարկած: Ամենուրեք, իշխող արքայատոհմերը և ընդհանրապես իշխող դասերը հաճախ եղել են այլ ծագման, հաճախ ուշ դարաշրջանի եկվոր ցեղերից: Այսպես, Միջագետքում իշխել են եկվոր ամորեացիները, արամեացիները, արաբները, Իրանում և Հայաստանում՝ պարթևները, արաբները, թյուրքերը, ողջ միջնադարյան Եվրոպայում՝ գերմանական ցեղերը և այլն: Նույն իրադրությունն է եղել, ամենայն հավանականությամբ, և Ուրարտուում:

Չորրորդում ցույց է տրվում հայոց ազգածին ավանդության՝ առաջին Հայկյանների վերաբերյալ տվյալների ոչ միայն պատմական, այլև ազգագրական, լեզվաբանական և առասպելաբանական արժեքը, ինչը պատշաճ ուշադրության չի արժանացել:

Աշխատության առանցքային մասն է կազմում վերջին՝ հայոց ազգածագմանը նվիրված հոդվածը: Մինչ այժմ եղած աշխատությունների հեղինակները սովորաբար ներկայացրել են իրենց պատկերացումները իրենց կողմից գերադասության արժանացած վարկածի շրջանակներում և փաստարկներ ներկայացրել իրենց վարկածի օգտին (երբեմն և ընդդիմախոսների տեսակետների դեմ): Հոդվածում, ժամանակակից գիտության տվյալների լույսի տակ, մանրամասն քննարկվում են եղած գիտական վարկածները, դիտարկվում դրանց ուժեղ և թույլ կողմերը:

Ժողովածուն ներկայացնում է ոչ թե իրար հաջորդող և իրարից բխող հոդվածների մի շարք, այլ միանգամայն անկախ աշխատություններ:

ՈՒՐԱՐՏԱ-ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

«Եռամաս գաղափարախոսություն»: Ըստ Ժ.Դյումեզիլի, հնդեվրոպական առասպելաբանությունը ձևավորված է երեք հիմնական «ֆունկցիաների» շուրջ՝ 1. գերագույն իշխանություն, իր հմայական՝ «վարունայական» և իրավական՝ «միտրայական» առումներով, 2. ֆիզիկական ուժ, հատկապես ռազմական բնույթի և 3. պտղաբերություն՝ իր էրոտիկ և երկրագործական առումներով: Այս «եռամաս գաղափարախոսությունն» անվերջանալիորեն կրկնվելով՝ ի հայտ է գալիս աստվածների և հերոսների համակարգերում, կերպարներում, նրանց հերթագայության մեջ, առասպելներում, զոհաբերություններում, օրհնանքներում, անեծքներում, երկնային և երկրային տարածաշրջանների, հասարակության դասակարգումներում և այլուր: Դա, ըստ հեղինակի, հնդեվրոպական մշակույթների բնորոշ, առանձնահատուկ հատկանիշն է՝ կապված հասարակության եռամաս դասային կառուցվածքի հետ[1]: Այդպիսի ձևավորված հասարակություն դժվար է պատկերացնել հնդեվրոպական միասնության դարաշրջանում՝ նեոլիթում և էնեոլիթում, բայց հասարակության այդօրինակ եռամաս կառույցի (քրմեր, ռազմիկներ, բարիքներ արտադրողներ) հետքերը պարզորոշ ի հայտ են գալիս հնդկական, իրանական, հունական, լատինական, կելտական ավանդույթներում, այսինքն՝ հին հնդեվրոպական հասարակությունն ունեցել է համապատասխան նախադրյալներ, որոնց հիման վրա և ձևավորվել են իրար այդքան նման դասային կառուցվածքներ[2]:

Ժ.Դյումեզիլի տեսությունը շատերի կողմից ընդունվել է, հաճախ էլ քննադատվել: Մեր նպատակներից դուրս է այդ տեսության վերաբերյալ թեր և դեմ կարծիքները ներկայացնելը: Ինչ վերաբերում է «եռամաս գաղափարախոսության» դրսևորմանն առասպելաբանության մեջ, ապա Ժ.Դյումեզիլի և նրա հետևորդների ներկայացրած հսկայական նյութը կասկածից վեր է դարձնում այն: Եվ,

---

[1] Տե՛ս, օրինակ, *G.Dumézil,* Mythes et dieux des indo-européens. Textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie. Paris, 1992, p. 81-115: Այս տեսակետի կողմ և դեմ կարծիքների քննարկումը տե՛ս, օրինակ, *S.C.Littleton,* The New Comparative Mythology. Berkley, Los Angeles, London, 1982, p. 153-203, 216-236: Հայկական իրականության մեջ այդ ֆունկցիաների դրսևորումների վերաբերյալ տե՛ս *Ժ.Դյումեզիլի, Ս.Պետրոսյանի, Ս.Ահյանի, Ա.Օրբենգոյի, մեր և այլոց* աշխատություններում:

[2] *G.Dumézil,* նշվ. աշխ., էջ 87-95, *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå è Â.Â.Èâàíîâ,* Èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûê è èíäîåâðîïåéöû, Òáèëèñè, 1984, ñ. 787-788.

ի վերջո, այդ գաղափարախոսությունը ոչ այլ ինչ է, քան իդեալ և, միաժամանակ՝ քննության մեթոդ[1]:

Ուրարտերենն ազգակից է խուռիերենին, բայց հայտնի խուռիական դիցարանները և՛ կազմով, և՛ կառուցվածքով արմատապես տարբերվում են ուրարտականից[2] (ընդհանրապես, խուռիական և ուրարտական պատմամշակութային ընդհանրությունները թույլ են արտահայտված)[3]: Ուրարտական աստվածները, մեկ-երկու բացառությամբ, համապատասխանություններ չունեն խուռիական դիցարաններում. հատկապես աչքի է զարնում գերագույն աստված Խալդիի խուռիական զուգահեռի բացակայությունը:

Ուրարտերենը հնդեվրոպական լեզու չէ, բայց ուրարտական դիցակարգը կարող է դիտվել որպես տիպիկ հնդեվրոպական կառույց (նմանօրինակ հնդեվրոպական ազդեցություն ի հայտ է գալիս նաև որոշ այլ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում): Դրա համապատասխանությունը Ժ.Դյումեզիլի վերակազմությանը բացառիկ է. եթե հնդեվրոպական դիցարաններում առանձնահատուկ եռամաս ֆունկցիոնալ կառույցը սովորաբար ի հայտ է գալիս վերակազմության արդյունքում, ապա ուրարտականի դեպքում դա բացահայտ է: Դա կարող է բացատրվել երկրի բնակչության մեջ հնդեվրոպական տարրի վճռական դեր ունենալով[4]:

Մեզ հայտնի ուրարտական դիցարանը կանոնակարգվել է մ.թ.ա. IXդ. վերջին, Իշպուինի և Մինուա արքաների ժամանակ: Այս դիցարանը ստեղծող աստվածաբանական միտքն առաջնորդվել է հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» սկզբունքով: Այսինքն՝ Իշպուինին, Մինուան և նրանց քրմությունը պետք է որ ունենային հնդեվրոպական ծագում[5]: Ստորև համառոտ կերպով

---

[1] *G.Dumézil,* Mythe et épopée. T. 1, Paris, 1968, p. 15.

[2] *I.M.Diakonoff,* Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians, Winona Lake, 1981, p. 83:

[3] *Ã.Âèëüõåëüì,* Äðåâíèé íàðîä õóððèòû. Ì., 1992, ñ. 76.

[4] Ուրարտուում հայկական, թրակյան և իրանական տարրերի վերաբերյալ տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 434-435, 443-445, նույնի՝ Ուրարտերենը և հայերենը. Ուրարտու-Հայաստան, Երևան, 1988, էջ 153: Ակնհայտ է նաև խեթալուվիական ներկայությունը:

[5] Այս դրույթները հիմնավորվել են առանձին աշխատություններում, տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալներն Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ: *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Ñòðóêòóðà óðàðòñêîãî, äðåâíåéøåãî àðìÿíñêîãî è èíäîåâðîïåéñêèõ ïàíòåîíîâ â ñâåòå äàííûõ ÿçûêîçíàíèÿ è ýòíîãðàôèè. Հայ ժողովրդական մշակույթի հետազոտման հարցեր (մշակույթ և լեզու). Երիտասարդ գիտնականների VIII կոնֆերանս, Երևան, 1988, էջ 56-63, նույնի՝ Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, *Պատմա-բանասիրական հանդես* (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 2002, N 2, նույնի՝ Àðìÿíñêèé Ìõåð, çàïàäíûé Ìèòðà è

ներկայացվում են «եռամաս գաղափարախոսության» հետ համադրելի որոշ ուրարտական փաստեր:

ա. Ուրարտական դիցարանը գլխավորում են գերագույն աստված Խալդին, ամպրոպի աստված Թեյշեբան և արևի աստված Շիվինին[1]: Սրա լավագույն զուգահեռը կարելի է համարել սկանդինավյան Օդին, Թոր և Ֆրեյր եռյակը: Առաջինը գերագույն աստված է, որը, պահպանելով առաջին ֆունկցիայի հատկապես հմայական ասպեկտը, յուրացրել է ռազմական ֆունկցիայի մի նշանակալի մասը և հանդես է գալիս որպես ռազմական ջոկատի աստված (այդպիսին է և Խալդին): Թորն ամպրոպի աստվածն է, շեշտված երկրագործական կապերով (անձրևաբեր), որի նախկին ռազմական հատկանիշներն ի հայտ են գալիս հսկաների և հրեշների դեմ կռիվներում, իսկ Ֆրեյրը պտղաբերության և ամուսնության աստվածն է:

բ. Աստվածուհիների շարքը գլխավորում են Վարուբանին, Բաբան և Տուշպուեան, մեծ աստվածների կանայք:

գ. Ե՛վ աստվածները, և՛ աստվածուհիները բաժանվում են երեք խմբերի:

դ. Դիցակարգում հիշվում են բազմաթիվ եռյակ սրբություններ՝ հիմնականում համադրված մեծ աստվածների հետ: Օրինակ, «Խալդիի զորքերը, Թեյշեբայի զորքերը, Արտու'արասի աստվածները» (այսինքն՝ Շիվինիի զորքերը), «Արդինի քաղաքի աստվածը, Կումենու քաղաքի աստվածը, Տուշպա քաղաքի աստվածը» (այսինքն՝ Խալդին, Թեյշեբան, Շիվինին), «Խալդիի դարպասը, Թեյշեբայի դարպասը, Շիվինիի դարպասը», «լեռների աստվածը, հարթավայրերի աստվածը, ծովերի աստվածը», ապա և Խալդիի եռյակ հատկանիշները և այլն:

ե. Բազմաթիվ տեքստեր ավարտվում են անեծքի բանաձևով, որտեղ արձանագրությունը վնասողին պետք է ոչնչացնեն Խալդին, Թեյշեբան և Շիվինին:

óðàðòñêèé Õàëäè. - Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2004, նույնի՝ Ուրարտուի իշխող տարրի ծագման շուրջ. Հին Հայաստանի մշակույթը, XIII, Երևան, 2005, նույնի՝ Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը. ՊԲՀ, 2005, N 1:

[1] Ուրարտուի կրոնի վերաբերյալ տե՛ս *Ս.Հմայակյան,* Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990: Ուրարտական այս եռյակի հինարևելյան լավագույն զուգահեռը ասորեստանյան Աշշուր, Շամաշ, Ադադ եռյակն է, բայց այստեղ ամպրոպի աստվածը հանդես է գալիս որպես եռյակի երրորդ անդամ, որով այն տարբերվում է հնդեվրոպականներից: Ընդ որում, չի կարելի բացառել հնդեվրոպական ազդեցությունները Ասորեստանի մշակույթում (հետաքրքիր է, որ մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի Էբլայի դիցարանի գլխավոր եռյակը՝ Կուրա, Շամաշ և Ադադ, համադրելի է ասորեստանյանին), տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôî-ëîãèÿ, Åðåâàí, 2002, ñ. 37, 187:

զ. Ուրարտական աստվածներին զոհաբերվել են ցլեր, կովեր (աստվածուհիներին) և ոչխարներ և միայն Խալդիին՝ ուլեր, ցլեր և ոչխարներ, որը միանգամայն համապատասխանում է որպես տիպիկ «եռաֆունկցիոնալ» դիտվող հին հնդկական *սաուտրամանի* զոհաբերությանը՝ նվիրված աստվածների արքա Ինդրային[1]:

է. Հնդեվրոպական առասպելաբանության «հիմնական առասպելը» ներկայացնում է ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ Օձ-վիշապի հակադրությունը: Ուրարտական և խուռիական դիցաբանության ընդհանուր կերպարն է ամպրոպի աստվածը՝ խուռ. Թեշուբ, ուրարտ. Թեյշեբա: Ի տարբերություն ուրարտական առասպելաբանության, որից ոչինչ չի պահպանվել, մեզ հայտնի են մի շարք խուռիական առասպելներ: Այստեղ ևս կենտրոնական դեր ունի ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդների հակադրությունը: Ընդ որում, այդ հակառակորդներից Արծաթ աստվածության գաղափարագրով ներկայացված անվան վերջավորությունը ցույց է տալիս, որ այն ծագում է հնդեվրոպական «արծաթ» տերմինից, իսկ Ուլլիկումմի հրեշի անունը համադրելի է Օձ-վիշապի հնդեվրոպական անվանը (*wel-): Թեշուբի համար ևս հնարավոր է առաջարկել հիմնավոր հնդեվրոպական ստուգաբանություն (որպես «կացնավոր աստված», հմմտ. *tek's- «կացին»)[2]: Ցավոք, այդ անունները դժվար է միարժեքորեն կապել որևէ էթնիկական խմբի հետ:

ը. Ուրարտական երրորդ մեծ աստված Շիվինիի անունը հավանաբար փոխառված է խեթական արևի աստծու մի տեղական տարբերակից (հմմտ. խեթ. šiuni, šiuanni, šiuna- «աստված», հնդեվրոպական լուսավոր երկնքի, արևի աստծու *dyeu-/*diw- անունից)[3]:

---

[1] Խալդիին, ի տարբերություն մյուս աստվածների, նաև ուլեր զոհաբերելու վերաբերյալ տե՛ս *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 35: Հնդեվրոպական զոհաբերությունները հատուկ քննարկվում են «եռամաս գաղափարախոսության» համատեքստում. կոնկրետ sautrāmaṇī-ի և զուգահեռների վերաբերյալ տե՛ս *G.Dumézil,* Tarpeia, Paris, 1947, p. 117 seq. *J. Puhvel,* Indo-European Animal Sacrifice. Journal of American Philology, 1978, N 99, նույնի՝ Comparative Mythology. Baltimore and London, 1987, p. 161-162: Որպես Հայկական լեռնաշխարհին մերձակա մի հին հնդեվրոպական զուգահեռ կարելի է նշել, որ այդօրինակ զոհաբերություն (1 ցուլ, 4 ոչխար, 4 այծ) է կատարվել խեթական «բանակի ամպրոպի աստծու» համար, տե՛ս *O.R.Gurney,* Some Aspects of Hittite Religion, Oxford, 1977, p. 27-28:

[2] *À.Å.Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 53, 54, 89, Ա.Պետրոսյան, Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը...

[3] *I.M.Diakonoff,* Hurrisch und urartäisch, München, 1971, S. 81. *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Î íåêîòîðûõ íàïðàâëåíèÿõ â óðàðòñêîì ÿçûêîçíàíèè è íîâûõ óðàðòñêèõ òåêñòàõ. Äðåâíèé Âîñòîê, 5. Åðåâàí, 1988, ñ. 172, *Â.Â.Èâàíîâ.* Àíàòîëèéñêèå ÿçûêè. - Äðåâíèå ÿçûêè Ìàëîé Àçèè, Ì., 1980, ñ. 131, 136: Մյուս կողմից՝ այս դիցանունը համարվել է խուռիական արևի աստված Šimigi-ի ուրարտական զուգահեռը, տե՛ս *J.Friedrich,* Aus verschiedenen Keilschriftsprachen. 1-2. Orientalia IX

թ. Հայ. «Միերի դուռ» և ուրարտ. «Խալդիի դարպաս» համապատասխանությունը ցույց է տալիս, որ հայկական էպոսի Միերի հնագույն նախատիպը Խալդին է (տե՛ս ստորև): Թվում է, թե Խալդիի կերպարը ներդրվել է հնդկական Միտրա-Վարունա դիցաբանական զույգի մի տեղական տարբերակի վրա: Միեր/Միհրը սերում է հնդ. Միտրայի հին իրանական ազգակից Միթրայից: Խալդիի կնոջ անունն է Uarubani/'Aruba(i)ni: Վարունայի անունն առաջին անգամ ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. XIVդ., Միտաննիի արիական աստվածների ցանկում, ուրարտ. Uarubani/'Aruba(i)ni-ին համահունչ Uruwana- և Aruna- տարբերակներով (ուրարտ. b = w): Այսպիսով, Խալդի-Վարուբանի զույգը համադրելի է հնդ. Միտրա-Վարունային, և Վարուբանի դիցանունը կարող է արիական փոխառություն լինել: Մուծածիրում Խալդիի կնոջ անունն ավանդված է Bagmaštu/Bagbartu ձևով, որը նույնպես հնդիրանական դիցանուն է հիշեցնում (հնդ. Bhaga, իրան. baga, շատ հաճախ կապված Միտրա/Միթրայի հետ): Միտաննիական արիացիների հայրենիքը եղել է, թերևս, Ուրմիա լճի շրջանում[1], որտեղ և գտնվում էր Խալդիի պաշտամունքի կենտրոն Արդինի/Մուծածիր քաղաքը: Հնարավոր է համարվում, որ Մուծածիրն ինչ-որ ժամանակ եղել է իրանական ազդեցության տակ[2]: Ըստ մի տեսակետի, այդ նույն շրջանում է գտնվել և հնդիրանական ցեղերի նախնական հայրենիքը[3]:

ժ. Որոշ ուրարտական դիցանուններ կարող են բացատրվել հայերենով: Այդպիսիք են Անիկուն (տե՛ս ստորև), Արդին (հմմտ. հայ. *արդ* «ձև, կարգ, սարք», այս արմատը հայտնի է հնդեվրոպական դիցանուններում), Ծինուիարդին (հայ. *ծին* և *արդ,* որպես որդեծնության և տոհմի հովանավոր դիցուհի), Աիրաինին (հայ. *այր* «անձավ»), Տուրանին (հայ. *տուր-ք* «նվեր, պարգև»), Արծիբեդինին (հայ. **արծիւի, արծուի*) և այլն[4]: Սրանք երկրորդական աստվածներ են, որոնցից միայն Տուրանին է, որն անվանական մակարդա-

(1940), S. 217-218: Ըստ Ի.Դյակոնովի, դա բացառվում է, քանի որ 1. խուռիերենում և ուրարտերենում չկան -m- / -w- համապատասխանության դեպքեր և 2. խուռաուրարտական iwi-ն ուրարտերենում կանոնավոր կերպով պետք է սղվեր ī-ի, և բնիկ լինելու դեպքում Šiwinə-ի փոխարեն կունենայինք Šīnə: Որոշ ուսումնասիրողներ (Մ.Խաչիկյան, Մ.Սալվինի) շարունակում են պաշտպանել Ֆրիդրիխի տեսակետը՝ առանց փաստարկներ ներկայացնելու Դյակոնովի առարկության դեմ:

[1] *È. Ì .Äüÿêî í î â.* Àðèéöû í à Áëèæí åì Âî ñ ò î êå: êî í åö ì è ô à. Âåñ ò í èê äðåâí åé èñ ò î ðèè, 1970, N 4, ñ. 61.

[2] *Ch.Burney,* The Gold Haldi and the Urartian State. Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours, Ankara, 1993.

[3] *V.Sarianidi,* Near Eastern Aryans in Central Asia. Journal of Indo-European Studies, 1999, N 3-4.

[4] *Գ.Ջահուկյան,* Հայկական շերտն ուրարտական դիցարանում. - ՊԲՀ, 1986, № 1:

կով կարող է պահպանված լինել հայկական ավանդության մեջ (հմմտ. Տուրք կամ Տորք Անգեղյայի կերպարը):

Այսպիսով, ուրարտական դիցարանում բացահայտվում են մի քանի հնդեվրոպական լեզուների հետքեր, որոնց կրողների ազդեցությամբ էլ պետք է պայմանավորված լիներ պետական կրոնի տիպիկ հնդեվրոպական դիցակարգը:

Սոցիալական կատեգորիաներ[1]: Aueiṭeni-/aueiṭini բառը թարգմանվում է որպես «քուրմ, տաճարի սպասավոր»: Հնդեվրոպական լեզուներում հայտնի չէ մի միակ արմատ «քուրմ» նշանակության համար: Բայց ակնհայտ է քրմության գոյությունը հնագույն հնդեվրոպական հասարակություններում, որտեղ տարբեր լեզուներ բառեր են ստեղծել տարբեր արմատներից[2]: Դրանցից է և *weid- «տեսնել, գիտենալ» արմատը, հմմտ. հայ. *գէտ, գիտուն, գիտող* «գիտակ մոգության, գուշակ, հմայող, կախարդ, մարգարե», հին ռուս. âĕäü «կախարդություն, հմայություն», âĕäóí ú, âĕùóí ú «գուշակ, կախարդ», հին պրուս. vaidlótojis «քուրմ», հին հնդ. vidátham «քրմական իմաստություն», vídyā «կախարդություն, մոգություն»: «Քուրմ» և մերձավոր նշանակությամբ իմաստներ ի հայտ են գալիս *weid-ի բալթիական, սլավոնական, հայկական և հնդիրանական արտացոլումներում: Aueiṭeni-ի -ueiṭ- մասը հնչյուն առ հնչյուն համապատասխանում է հայ. *գէտ*-ին (= geit- < *weiti- < *weid-/woid-), ընդ որում, հայերենին բնորոշ «բաղաձայնական տեղաշարժով» (t < *d, ուրարտ. ṭ-ն լավագույնս համապատասխանում է հայ. տ-ին)[3], իսկ -ni-ն ուրարտական ածանց է: Ըստ Երվանդ Գրեկյանի սիրալիր հաղորդման, տեսականորեն չի բացառվում բառի նախածայն a-ի գաղափարագիր մեկնաբանությունը՝ LU.Aueiṭini «ueiṭi-ական որդի», տարբեր իմաստավորման հնարավորություններով: Այդ դեպքում այն փոխառված պիտի լիներ հնագույն հայկական *weiti-ից (*քուրմ* բառը սեմական փոխառություն է)[4]:

---

[1] Այս տերմինների վերաբերյալ տե՛ս ուրարտական տեքստերի հրատարակություններում, բառարաններում: Դրանց մի մասը քննարկվում է Ի.Դյակոնովի աշխատություններում, տե՛ս հատկապես *È. Ì. Äüÿêî í î â.* Æåðòâî ïðèí î øåí èÿ â Òåéøåáàèí è (ÓÊ Í 448). Êàâêàçñêî-áëèæí åâî ñ ò î ÷í ûé ñáî ðí èê, Òáèëèñè, 1988:

[2] *J.P.Mallory and D.Q.Adams,* Encyclopedia of Indo-European Culture, London, Chicago, 1997, p. 451-453:

[3] *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային շրջան, Երևան, 1987, էջ 430:

[4] Ըստ Հրաչ Մարտիրոսյանի սիրալիր խորհրդատվության, aueiṭini-ի համար հնարավոր է առաջարկել նաև հունական և իրանական ստուգաբանություններ: Հմմտ. և միարժեք ստուգաբանություն չունեցող հայ. *աւետ-/աւէտ-* «բարի լուր», որը, որպես «գիտելիք, տեղեկություն», կարող է առնչվել քրմական գործառության հետ:

Mari-ն թարգմանվում է որպես «տոհմիկ, արքայական ծառայող, բարձր պաշտոնյա»: Հաճախ համադրում են խուռիական mariannu-ին: Խուռիական հասարակության իշխող տարրը ծագումով հնդարիական էր, և այդ տերմինով սկզբնապես կոչվել են, հավանաբար, արիացի ռազմիկները, հմմտ. հին հնդ. márya «երիտասարդ, ռազմիկ», «եղբայրության անդամ»[1]: Հայտնի է նաև հայասական Mariya անունը, թերևս ամուսնական մի բարձր դասի անվանում, միանգամայն համադրելի հիշյալ ուրարտական և հնդկական տերմիններին: Այս բոլորն էլ կարող են մեկնաբանվել հնդեվրոպական հիմքով, հմմտ. *meryo- «երիտասարդ տղամարդ» և *merī- «երիտասարդ կին»[2]:

Šuri-ները ենթադրվում են ուրարտական հասարակության տիրապետող տարրը: Այս անվանումը նույնական է ուրարտ. šuri «սուր, զենք, նիզակի շեղբ» և հայ. *սուր* բառերին, որը բնիկ հայկական ծագում ունի, հմմտ. և խուռ. նույնիմաստ šauri «զենք», որը նույնպես կարող է հնդեվրոպական փոխառություն լինել (հնդեվրոպական *k'ō-ro-): Ըստ այդմ, šuri-ները պատկերացվել են որպես զինված համայնականների մի դաս, պետության լիիրավ քաղաքացիներ: Ի.Դյակոնովը կարծում է, որ šuri-ն ունեցել է նաև ցեղանվանական կիրառություն և եղել է Ուրարտուի իշխող ցեղի՝ «ուրարտացիների» ինքնանվանումը (ուրարտական արքաների կոչումներից մեկն է «Šurili երկրի արքա, Biainili երկրի արքա»):

Tautuḫi-ն թարգմանվում է «ավար, գերիներ»: Օգտագործվում է տարբեր երկրներից գերեվարված բնակչության հիշատակություններում և կարող է մեկնաբանվել որպես «բնակչություն, մարդիկ, ժողովուրդ»: Այդ դեպքում այն համադրելի է հնդեվրոպական *teu-t- «համայնք, ժողովուրդ» արմատին (հին բարձր գերմ. diot, իռլ. túath, լատվ. tàuta «ժողովուրդ», հմմտ. և խեթ. tuzzi «զորք»): Կազմված է ուրարտ. պատկանելության ḫi, կամ, թերևս, վերացական tuḫi- ածանցով՝ tautu-tuḫi > tautuḫi:

---

[1] Ի.Դյակոնովը, որը հակված էր նվազեցնելու հնդեվրոպական և հնդիրանական տարրի դերը Հին Արևելքում, մերժում է mari-ի և mariannu-ի կապը հնդ. márya-ի հետ. *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Æåðòâîïðèíîøåíèÿ â Òåéøåáàèíè, ñ. 66-67, ïðèì. 30: «Միջագետքյան արիացիների» խնդրի վերաբերյալ հավասարակշռված մոտեցում տե՛ս, օրինակ, *Â. Âèëüõåëüì.* Նշվ. աշխ., էջ 44, հտն., հարցի գրականությամբ:

[2] Տե՛ս *Ã.Á.Äæàóêÿí.* Î ñîîòíîøåíèè õàéàññêîãî è àðìÿíñêîãî ÿçûêîâ. ՊԲՀ, 1988, N 1, c. 65-66, *J.P.Mallory, D.Q.Adams,* Նշվ. աշխ., էջ 656, *Â.Â.Èâàíîâ,* Óðàðòñê. mari õóððèòñê. marianne õàéàññê. Marija-. Ïåðåäíåàçèàòñêèé ñáîðíèê, Ì., 1979, *Â. Í.Õà÷àòðÿí.* Ìàðèéà—òèòóë õàéàññêèõ öàðåé. Äðåâíèé Âîñòîê 5. Åðåâàí, 1988:

Vedia(ni) «կին»: Գ.Ջահուկյանը համեմատել է հին հնդ. vadhū «հարսնացու, երիտասարդ կին», ավեստ. vaδū «ամուսնացած կին» և նման բառերի հետ[1] (հնդեվրոպական համատեքստում՝ *iyā ածանցով կազմություն, որին գումարվել է ուրարտական ni ածանցը): Այս տերմինները հանգում են հնդեվրոպական *Huedh- «տանել» արմատին, հմմտ. *կին տանել*: Հեղինակը դիտում է տերմինն իր առաջադրած հնդեվրոպական և խուռաուրարտական լեզուների ազգակցության վարկածի շրջանակում, որը մասնագետների շրջանում ընդունելություն չգտավ: Այդպիսի տերմինները սովորաբար դժվար են փոխառվում, բայց հմմտ. հայ. գվռ. *օղլուշաղ*՝ «կին», «ընտանիք»: Ուրարտերենում կա նաև lutu(nia) «կին» բառը, որի համար ևս առկա են հնդեվրոպական մեկնաբանության հնարավորություններ[2]:

Pura «ստրուկ»: Բառը խուռաուրարտական է, հմմտ. խուռ. նույնիմաստ puram(m)e: Հնարավոր է գտնել և հնդեվրոպական կապեր: Վ.Իվանովը համեմատել է լատ. puer «երեխա» բառի հետ, որին սովորաբար հնդեվրոպական ծագում է վերագրվում (ըստ հեղինակի, բառը, հավանաբար, էտրուսկյան է, որն, իր հերթին, ազգակից է խուռաուրարտական լեզուներին)[3]:

Այսպիսով, ուրարտական սոցիալական կարգերի անվանումներում կան հնդեվրոպական ծագումով տերմիններ, ինչը կարող է մատնանշել, որ երկրի սոցիալական կառույցի ձևավորման մեջ որոշակի դեր է ունեցել հնդեվրոպական տարրը:

Առաջին մայրաքաղաքը: Արճեշ քաղաքը գտնվում էր Վանա ծովի հյուսիսարևելյան ծոցի ափին: Այդպես է կոչվել և նույն այդ ծոցը, և երբեմն՝ ողջ լիճը (Արճեշի ծով, ըստ Ստրաբոնի՝ ’Αρσηνή, արաբ. Arǰiš): Վանա ծովից արևելք գտնվող փոքրիկ լճակը կոչվել է Արճեշի նվազականով՝ Արճիշակ > Արճակ[4]: Այդ անվանումը կարող է ստուգաբանվել որպես հնդեվրոպական ջրանուններում հաճախ հանդիպող *Harg’- «փայլուն, սպիտակ» արմատի[5] ածանցյալ՝

---

[1] *Ã.Á.Äæàóêÿí.* Óðàðòñêèé è èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûêè, Åðåâàí, 1963, ñ. 15, 36.

[2] Նույն տեղում, էջ 21, 177:

[3] *V.V. Ivanov,* Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European (հղվում է ըստ հոդվածի ինտերնետային տարբերակի):

[4] Այս հարցի շուրջը տես *Í.Àäîíö*, Àðìåíèÿ â ýïîõó Þñòèíèàíà. ÑÏá., 1908, ñ. 315-316, ïðèì. 2, *Á.Á.Ïèîòðîâñêèé*, Óðàðòó. Åðåâàí, 1944, ñ. 30, *Î.Î.Êàðàãå-çÿí*, Ëîêàëèçàöèÿ óðàðòñêîãî öàðñêîãî ãîðîäà Àðöàøêó. Âåñòíèê îáùåñòâåííûõ íàóê, 1976, N 5, ñ. 91, *Թ.Հակոբյան, Ս.Մելիք-Բախշյան, Հ.Բարսեղյան*, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան. հ. 1, Երևան 1986, էջ 462-463:

[5] *H.Krahe,* Die Struktur der alteuropäischen Hydronymie, Wiesbaden, 1962, S. 8, 31-32.

Harg’esk(h)o- (-esko- բարդ ածանցով): Յայերենի զարգացման օրինաչափությունների համաձայն այն կարող էր ունենալ հետևյալ զարգացումը՝ *Արծեսքո- > *Արծեշո- > *Արճեյշո- > Արճէշ, սեռական հոլով՝ Արճիշոյ: Յնդեվրոպական *g’-ն դառնում է ծ միայն հայերենում, *sk-ն տալիս է սովորաբար ց, բայց երբեմն՝ շ[1]. ծ-ն ճ, իսկ ե-ն է (ey) է դարձել վերջին շ-ի ազդեցությամբ, հմմտ. օրինակ *ծանօթ/ճանաչ* կրկնակը և *ek’wo- > *էշ* զարգացումը[2]: Ըստ այդմ, Արճէշը կարող է իմաստավորվել հայերեն, կամ, թերևս, վաղնջահայ մի բարբառով որպես «սպիտակ, փայլուն»: Ի միջի այլոց, այդ նույն արմատի մեկ այլ ածանցյալով է կոչվում Վանա ծովի հյուսիսով հոսող Արածանի գետը (մ.թ.ա. IXդ. ավանդված որպես Arṣania): Այսինքն, հնդեվրոպական *Harg’-ը կարող է դիտվել որպես Վանա լճի հյուսիսային տեղանունների մի բնորոշ տարրը:

Ուրարտուի առաջին հայտնի արքա Արամուի «արքայական քաղաքը» ասորեստանյան արձանագրություններում կոչվում է Arṣašku- (ṣ-ն համապատասխանում է հայ. ծ-ին, ս-ն հաղորդվել է š-ով, o-ն՝ ու-ով, և այդ անվանումը կարելի է կարդալ Արծասքո): Այն համարյա նույնական է Արճեշի համար առաջադրված **Արծեսքո-* վերակազմությանը և, չնայած եղած տարբեր կարծիքներին, պետք է համապատասխանի Արճեշին[3]: Arṣešku-ի փոխարեն Arṣašku- ձևը կարող է բացատրվել այլալեզու հաղորդումներում հաճախ հանդիպող անճշտությամբ կամ տեղական է-ի այնպիսի հնչմամբ, որ ասորեստանցիներն ընկալել են որպես ա:

Երվանդ Գրեկյանի սիրալիր հաղորդման համաձայն, ասորեստանյան աղբյուրում հիշվող Արծաշքուի մերձակա լեռ Adduri-ն (որի վրա է ապաստանում Սալմանասարից հետապնդվող Արամուն)[4] կարող է համապատասխանել ուրարտական աղբյուրների Eiduru-ին՝ Սիփանին[5]: Այսպիսով, Արծաշքուն պետք է գտնվեր Սի-

---

[1] Յայ. *sk^h > š անցման վերաբերյալ տե՛ս *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Îá ýòèì îëîãè÷åñêèõ äóáëåòàõ è ïàðàëëåëÿõ â àðìÿíñêîì ÿçûêå. Ìåæäóíàðîäíûé ñèìïîçèóì ïî àðìÿíñêîìó ÿçûêîçíàíèþ. Åðåâàí, 1984, ñ. 158-160:

[2] Ըստ այդմ հայերեն *sk(h) > շ անցումը կարող էր թվագրվել մ.թ.ա. IX-VII դարերով, բայց, մյուս կողմից, սկզբունքորեն չի բացառվում Arṣašku-ի վերջին ku-ի այլ ձևույթ լինելը (հմմտ. հայ. *ք* հոգնակերտը):

[3] Արճեշի տեղայնացման վերաբերյալ տե՛ս *Î. Î.Êàðàãåçÿí*, նշվ. աշխ.: Անվան այս ստուգաբանությունն առաջարկված է մեր աշխատություններում, տե՛ս վերջին անգամ *À.Å. Ïåòðîñÿí*, Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 79:

[4] *È. Ì.Äüÿêîíîâ*, Àññèðî-âàâèëîíñêèå èñòî÷íèêè ïî èñòîðèè Óðàðòó. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè, 1951, 2, N 27.

[5] Eiduru-Սիփան նույնացման վերաբերյալ տե՛ս *A.Çilingiroğlu and M.Salvini*, Rusahinili in Front of Mount Eiduru: the Urartian Fortress of Ayanis (7th century BC). Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 1994, p. 120:

փանից ոչ հեռու, որը հիմնավորում է Արծաշքու-Արճեշ ստուգաբանական համադրությունը:

Արճեշի մերձակայքում գտնված Արգիշթի II-ի մի արձանագրության մեջ հիշվում է NA_4.ANŠU- քաղաքը[1], որն, ըստ Յ.Կարագյոզյանի, ռեբուսային ձևով ներկայացնում է Arṣašku-ն: «Քար» նշանակությամբ NA_4-ը մեկնաբանվում է որպես *արծ*, հմմտ. *արձագանգ* «քարի հնչյուն», իսկ ANŠU-ն՝ «կենդանի» և համադրվում խեթ. ašku- «փոքր կենդանի» բառին[2]: Կարծում ենք, որ այս մեկնաբանությունը, որոշ ճշգրտումներով, կարող է ընդունվել: *Արձագանգ* (ժամանակակից *արձագանք*) և *արձան* «մեծ քար, կոթող, կուռք» բառերի հիման վրա, իրոք, կարելի է վերականգնել *արծ-* «քար» բառը: Ինչ վերաբերում է ANŠU-ին, ապա այն սեպագրում ոչ թե ընդհանրապես «կենդանի» հասկացության, այլ «էշ» կենդանու շումերոգրամն է, որը հանդես է գալիս նաև որպես էկվիդների և ուղտի բնորոշիչ[3]: Ըստ այդմ, NA_4.ANŠU-ն պետք է իմաստավորվի որպես «քարե էշ»: *Էշ* (< *էշո*, հմմտ. սեռ. *իշոյ)* բառը սովորաբար համարվում է բնիկ հայերեն և հանգեցվում հնդեվրոպական *ek'wo- «ձի» արմատին, իմաստի փոփոխությամբ: Մյուս կողմից, խուռերեն ešši, iššiya «ձի» բառն անբաժանելի է թվում հիշյալ հայ և հնդեվրոպական ձևերից[4]: Այսպիսով, NA_4.ANŠU-ն պետք է կարդացվի *Արծ-էշո*: Այսինքն, հնագույն հայերեն «սպիտակ, փայլուն» նշանակությամբ *Արծեշո*-ն «ժողովրդական ստուգաբանությամբ» իմաստավորվել է որպես «քարե էշ»: Ըստ այդմ, կարելի է վերականգնել ուրարտերեն *արծ-* «քար» և *էշո-* «էշ» բառերը, որոնցից երկրորդը, հնարավոր է, փոխառված հայերենից:

Մայր քաղաքների «սպիտակ, փայլուն» անվանումը բազմաթիվ զուգահեռներ ունի հատկապես հնդեվրոպական ժողովուրդների ավանդություններում, որպես արտացոլում առանձնահատուկ առասպելական և տիեզերաբանական պատկերացումների (հմմտ. Բելգրադ, Վիեննա և այլն, ապա և խեթական մայրաքաղաք Խաթուսասի և ողջ երկրի գաղափարագիրը՝ KÙ.BABBAR «արծաթ»)[5]:

---

[1] ÊÓÊ Í 406, տող 36, ÊÓÊ Í 407, տող 26:
[2] *Î. Î.Êàðàãåçÿí*, նշվ. աշխ., էջ 95:
[3] *R.Borger*, Assyrisch-babylonische Zeichenliste. Neukirchen 1978, S. 109.
[4] Այս տերմինների հարաբերության վերաբերյալ տե՛ս *V.V.Ivanov*, Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European. UCLA Indo-European Studies. Vol. 1. Los Angeles 1999:
[5] *À.Å. Ïåòðîñÿí*, Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 78-84.

Խալդիի պարգևները: Արգիշթի II-ի և Ռուսա II-ի մի քանի արձանագրություններում հիշվում է մի բանաձևային արտահայտություն, ըստ որի, Խալդի աստվածը արքաներին տվել է ḫuṭutuḫi, gunuše և ipšuše[1]: Ն.Հարությունյանն այս բանաձևը թարգմանում է որպես óäà÷à (?), ñðàæåíèå è áëàãîäåíñòâèå (?)՝ «հաջողություն (՞), ճակատամարտ և բարօրություն (՞)», Մ.Սալվինին՝ happiness/welfare, force in the fight and masculine vigor (?)՝ «երջանկություն/բարօրություն, ուժ կռվում և այրական հզորություն (՞)», իսկ Ե.Գրեկյանը՝ «հաջողություն, (հաղթական) մարտ, առաջնորդություն»:

Եռանդամ բանաձևը, որի երկրորդ անդամը նշանակում է «մարտ, կռիվ» և այդպիսով կարող է կապվել երկրորդ ֆունկցիայի հետ, արդեն բնութագրական է: Առաջին բառը թարգմանվում է որպես «հաջողություն» (óäà÷à), հմմտ. խուռ. ḫud/t-an «ճակատագիր, բախտ»[2]: Ḫuṭu-tuḫi բառը, tuḫi վերացարկող ածանցով, կապված է դիցարանի չորրորդ աստված Ḫuṭuini-ի հետ: Վերջինս էլ, հավանաբար, խուռիական Ḫudena և Ḫudellura դիցանունների ուրարտական զուգահեռն է: Սրանք ճակատագրի աստվածուհիներ էին, որոնց անունները հանգում են խուռ. ḫute «գրել» արմատին (հմմտ. հայ. *ճակատագիր*, որտեղ ևս շեշտվում է կապը գրելու հետ): Ըստ Ս.Հմայակյանի, Խուտուինին համապատասխանում է հայ ժողովրդական հավատալիքների ճակատագրի աստվածությանը՝ Գրողին[3]: Այսպիսով, ḫuṭutuḫi-ն (բառացի՝ «գիր-ություն») կարող ենք թարգմանել որպես «ճակատագիր/բախտ, բախտավորություն, հաջողություն»: Ճակատագրի և առաջին ֆունկցիայի կապի համար նշենք, որ հին հնդկական Բհագա աստվածը՝ ճակատագրի բարիքների բաշխողը, մարմնավորում է առաջին ֆունկցիայի «միտրայական» ասպեկտը[4]:

---

[1] Տե՛ս ÊÓÊ Í NN 406, 407, 413, ապա և Այանիսի և Գյովելեքի արձանագրություններում՝ *M.Salvini,* The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eiduri-kai). Ayanis I. Ten Years Excavations at Rusahinili Eiduri-kai. Roma 2001, p. 258, 261, *Ե.Գրեկյան,* Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը, էջ 233, 250:

[2] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Óðàðòñêèå ïèñüìà è äîêóìåíòû. Ì.-Ë., 1963, ñ. 88, *Ì.Ë.Õà÷èêÿí.* Õóððèòñêèé è óðàðòñêèé ÿçûêè, Åðåâàí, 1985, ñ. 47, ÊÓÊ Í, ñ. 447.

[3] Այս դիցանունների վերաբերյալ տե՛ս *I.M.Diakonoff,* Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians, p. 82 և հատկապես *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 47-48, հայոց հավատալիքներում ճակատագրի և բախտի վերաբերյալ՝ *Մ.Աբեղյան,* Երկեր, հ. է, Երևան, 1975, էջ 47-51, *Ս.Հարությունյան,* Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 390-418:

[4] *Æ.Äþìåçèëü,* Âåðõîâíûå áîãè èíäîåâðîïåéöåâ. Ì., 1986, ñ. 75-80: Ի միջի այլոց, հայերեն *բախտ* - «պատահմունք, հաջողություն, ճակատագիր» բառը փո-

Gunuše «կռիվ, մարտ, ճակատամարտ» բառը, ըստ ուսումնասիրողների, պիտի կապվի հնդեվրոպական *g^{w}hen- «խփել» արմատի հետ[1], որից նման իմաստով բառեր կան մի շարք լեզուներում, հմմտ. հայ. *գանեմ, ջնեմ* «խփել», *գան* «ծեծ», ռուս. ãíàòü «հալածել», հուն. φόνος «սպանություն, արյունահեղություն», իսլանդ. gunnr «կռիվ, մարտ» և այլն: Ի.Դյակոնովը հակված է համարել խեթալուվական փոխառություն, որը հավանական չի թվում ծայնաբանական անհամապատասխանության պատճառով (հմմտ. խեթ. kuenzi «խփել», լուվ. zantalanu «ստորացնել», որոնք կապվում են այս արմատի հետ)[2]: Ուրարտ. gunuše-ն (կարդա gonos-` սեպագրում o հնչյունը հաղորդվել է ու-ով, u-ն` շ-ով) հնչյուն առ հնչյուն համապատասխանում է հուն. φόνος-ի նախատիպ հնդեվրոպական *g^{w}honos-ին և, ամենայն հավանականությամբ, փոխառված է հունարենին մերձավոր որևէ լեզվից:

Ըստ Ն.Հարությունյանի, ipšuše բառը կապված է ipša-d(u)-բայի հետ, որը հիշվում է միայն մեկ անգամ` Ռուսախինիլի քաղաքը պիտի ipšaduli լիներ անցկացված ջրանցքի ջրերով[3]: Այդ համատեքստից ելնելով` հեղինակն առաջարկում է «բարօրություն անել, բարգավաճել» (áëàãîäåòåëüñòâîâàòü, áëàãîäåíñòâîâàòü) թարգմանությունը: Այս մեկնաբանությանը, ընդհանուր առմամբ, դժվար է կասկածել: Պետք է միայն շեշտել, որ ջրանցքի ջրերի բերած բարգավաճումը կապված պիտի լիներ բույսերի պտղաբերության հետ:

Այսպիսով, նշված ուրարտական բանաձևում Խալդին, որը, իբրև գերագույն աստված, իրենում ամփոփում է բոլոր հնարավորությունները, պարգևում է արքային «բախտ, կռիվ և պտղաբերություն/բեղունություն»` կապված «եռամաս գաղափարախոսության» երեք ֆունկցիաների հետ: Ընդ որում, երկրորդ ֆունկցիան ներկայացնող տերմինը հնդեվրոպական է:

խառված է նույն հնդիրանական *bhaga- «բախտ, վիճակ, բաժին» արմատի միջին իրանական ժառանգից, տե՛ս *Հ.Աճառյան,* Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 389-390:

[1] *Ã.Á.Äæàóêÿí.* Óðàðòñêèé è èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûêè, ñ. 24, *I.M.Diakonoff,* Hurrisch und urartäisch, S. 82, *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå è Â.Â.Èâàíîâ.* Èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûê è èíäîåâðîïåéöû. Òáèëèñè, 1984, ñ. 883.

[2] Լուվերենում հնդեվրոպական *g^{w}h-ի և այս արմատի արտացոլման վերաբերյալ տե՛ս *V.V.Ivanov,* Palatalization and Labiovelars in Luwian. Preceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference. Washington D.C. 1999:

[3] ÊÓÊ Í N 391.

Հայկական մայր դիցուհին: Խեթական առասպելաբանության մեջ «մեծ մայր» դիցուհին կոչվում էր Ḫannaḫanna, որը ստուգաբանորեն կապված է հայ. *հան, հանի* «մեծ մայր, տատ» բառին (արմատի կրկնությամբ, հնդեվրոպական նույնիմաստ *Han- արմատից. հայերեն նախածայն *h*-ն կամ հնդեվրոպական կոկորդային H-ի արտացոլումն է, կամ ուշ հավելում): Որոշ տվյալներ ակնարկում են, որ հայոց մեջ ևս այդ արմատը հանդես է եկել որպես դիցուհու կոչում: Ժողովրդական երգերի *հոյ Նար, Նարոյ* կրկնվող բացականչությունները մեկնաբանվում են որպես *Նար* դիցուհու հիշողություններ (հմմտ. Ծովինար)[1]: Ըստ այդմ, *հանիկ Նար* բացականչությունն էլ պետք է մեկնաբանվի որպես «մեծ մայրիկ Նար»[2] (նվազական *-իկ* ածանցով, հմմտ. Աստղիկ դիցանունը):

Հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի մեծ մոր՝ Անահիտի անունն իրանական փոխառություն է: Ըստ Ղ.Ալիշանի, Անահիտի անունը «այլևայլ հեղինակք» գրել են նաև *Անէայ, Անիի, Անի* ձևերով[3] (այս հեղինակները, ցավոք, մեզ անհայտ են): Եթե դա այդպես է, ապա հնարավոր է, որ այս անուններում, ինչպես և *հանիկ Նար* բացականչության մեջ, պահպանվել է հայկական անունը, կոչումը կամ մականունը այն հնագույն դիցուհու, որը հետագայում նույնացվել է իրանական Անահիտային: Վերջերս հրատարակված մի ուշագրավ հոդվածում Լ.Պետրոսյանը մի շարք փաստարկներ է բերում նաև Անի տեղանվան այս կոչումից ծագած լինելու օգտին[4]:

Հնագույն հայերենում, մինչև վերջին ձայնավորի անկումը, այդ կոչումը կարող էր հնչել **Հանիկո*, կամ, եթե h-ն ուշ հավելում է՝ **Անիկո*, որն ուրարտական սեպագրում կարտացոլվեր որպես

---

[1] *Ã.À.Êàïàíöÿí.* Èñò îðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû. Ò. I, Åðåâàí, 1956, ñ. 295 ñë.
[2] *Ս.Պետրոսյան և Ծ.Պետրոսյան,* Հնագույն Ծոփքի դիցական գլխավոր եռյակի շուրջ.- Գիտական հետազոտություններ, IV. Գյումրի, 2001, էջ 87: Ավելացնենք, որ ամպրոպային դիցուհու սիմվոլիկ կերպարը ներկայացնող մի հանելուկի առաջին տողում «հանք մի ունեմ հանա, հանա» կրկնվող *հան-* վանկն անագրամային մակարդակով նույնպես կարող է ակնարկել այդ դիցուհու՝ Ծովինարի աստվածային նախատիպի *հան-* կոչումը (*À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 11, 16):
[3] *Ղ.Ալիշան,* Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 266:
[4] Այսպես, Դարանաղյաց Անին՝ Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնը, ավանդված է նաև Հանի ձևով, համանուն Անի մայրաքաղաքում հատկապես նշանակալի է եղել սուրբ Աստվածածնի պաշտամունքը, որոշ տեղեկությունների համաձայն՝ Անիի տարածքում հնում Անահիտի տաճար է եղել, Անիի զինանշանը՝ էգ առյուծը, մայր դիցուհու սիմվոլն է, Անիի շրջանի Իգածոր տեղանունը լավագույնս մեկնաբանելի է հեթանոսական դիցուհու կերպարի շրջանակներում և այլն, տե՛ս *Լ.Պետրոսյան,* Մի հին պաշտամունքի հետքերը միջնադարյան Անիում. գիտական հետազոտություններ, V, Գյումրի, 2002:

Aniqu (սեպագրում չկա *h*, որը կարող է բաց թողնվել, *կ*-ին համապատասխանում է *գ*-ն, իսկ *օ*-ն հաղորդվել է *ու*-ով): Եվ ահա, Aniqu անունով դիցուհին ավանդված է ուրարտական աղբյուրներում (նա արական աստվածություն էր կարծվում, բայց պարզվեց, որ նրան զոհաբերվել են կովեր, որն ուրարտական ավանդույթում բնորոշ է միայն աստվածուհիներին)[1]: Անիկուն չի հիշվում «Մհերի դռան» արձանագրության պետական դիցակարգում և ի հայտ է գալիս միայն Ռուսա II-ի արձանագրություններում, այսինքն՝ պետության անկմանը նախորդող դարաշրջանում (երկու անգամ՝ Արարատյան դաշտի և մեկ անգամ՝ Վանի շրջանի արձանագրություններում): Նա, հավանաբար, սկզբնապես եղել է պետության հյուսիսի՝ Արարատյան դաշտի և մերձակայքի բնակիչների դիցուհին[2] (հմմտ. և Անի տեղանունների տեղադրությունը), որի պաշտամունքը հետագայում, այդտեղից տարված գերիների հետ, անցել է հարավ:

Խալդի, Մհեր և Արա Գեղեցիկ: «Մհերի դռան» արձանագրության հենց առաջին տողերում ասվում է, որ Իշպուինի և Մինուա արքաներն այդ «դարպասը» (այսինքն՝ դարպասի տեսքով ժայռափոր արձանագրությունը) նվիրում են «Խալդիին՝ տիրոջը»: Հայերեն «Մհերի դուռ» անվանումը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ «Սասնա ծռերում» այդտեղից է ժայռի մեջ մտնում և ապագայում այդտեղից պետք է ելնի Փոքր Մհերը: Սա թույլ է տվել Ի.Դյակոնովին համադրել հայկական էպոսի Մհերին և ուրարտական դիցարանի Խալդիին և ցույց տալ, որ, այսպիսով, վիպական Մհերի հնագույն նախատիպը Խալդին է, որը միայն հետագայում, իրանական ազդեցության դարաշրջանում է վերանվանվել միջին իրանական Միհր անվամբ, ապա և վիպականացել որպես Մհեր[3]:

Հայկական համատեքստում Փոքր Մհերին համապատասխանում են մյուս վիպական շարքերի վերջին՝ մեռնող և հառնող աստվածությունների հատկանիշներ ունեցող հերոսները՝ ազգածին ավանդության Արա Գեղեցիկը և «Վիպասանքի» Արտավազդը: Արա Գեղեցիկը մերժում է Ասորեստանի թագուհի Շամիրամի սերը և զոհվում նրա զորքերի դեմ կռվում: Շամիրամը նրա դիակը դնում է «ի վերնատանն ապարանից», որպեսզի շնից սերված համարվող

---

[1] *Ե.Գրեկյան,* Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը. ՊԲՀ, 2004, N 1, էջ 244:
[2] *Í.Â.Àðóòþíÿí.* Êîðïóñ óðàðòñêèõ êëèíîîáðàçíûõ íàäïèñåé. Åðåâàí, 2001 (äàëåå ÊÓÊÍ), ñ. 478:
[3] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ê âîïðîñó î ñèìâîëå Õàëäè. Äðåâíèé Âîñòîê 3, Åðåâàí, 1983.

առասպելական արարածները՝ Արալեզ-Առլեզները վերակենդանացնեն նրան (Խորենացի - Ա, ժե. Սեբեոս - Ա, Եզնիկ - Ա, իդ):

Թովմա Արծրունուն շարունակողի մի վատ պահպանված հատվածի (IV, 18) քննությունը ցույց է տալիս, որ Արա Գեղեցիկի վերքերի սպիանալը տեղայնացվել է Լեզուոյ, հետագա Լեզք գյուղի շրջանում (Վանից 3-4 կմ հյուսիս): Լեգենդներում էլ պատմվում է, որ տեղի Ամենափրկչի մատուռի տեղում, գյուղամիջի քարաժայռի վրա, առաջ կռատուն է եղել: Այդտեղ չաստված-արալեզները լիզելով առողջացրել են հիվանդներին ու մեռածներին, և Շամիրամն այդտեղ է դրել Արայի մարմինը[1]:

Լեզքից հայտնի է մի ուրարտական արձանագրություն՝ փորագրված կլորավուն քարի, թերևս՝ սյան մնացորդի վրա: Արձանագրության մեջ պատմվում է այդտեղ burganani «ամրոց», ապա՝ É «տուն» գաղափարագրով նշանակված մեկ այլ շինություն կառուցելու մասին՝ Išpuiniš Sardurihiniše É ini šidišituni «Իշպուինի Սարդուրորդին É ini կառուցեց»: Այստեղ, ըստ Ն.Հարությունյանի, ini-ն պետք է դիտել որպես É գաղափարագրի հնչյունային լրացում՝ É-ini, և մեկնաբանել որպես susini, այսինքն՝ susi տաճար[2]: Ընդհանրապես, É-ով նշանակվել են և՛ աշխարհիկ, և՛ պաշտամունքային շինություններ, ընդ որում, վերջինները ձոնվել են միայն Խալդի աստծուն: Նույնը վերաբերում է և susi տաճարներին, որոնք ևս ձոնվել են Խալդիին[3]: Այսպիսով, Լեզք գյուղի շրջանում, հնարավոր է, որ Խալդիի տաճար է եղել, որտեղ հետագայում Խալդին նույնացվել է Արա Գեղեցիկի հետ:

Ապարանք «պալատը», որի վերնատանը դրվել է Արան, իրանական տերմին է՝ apadāna «սյունազարդ պալատ, ընդունելությունների դահլիճ» (բառի ծագումը միարժեք չէ): Նմանատիպ կառույցներ եղել են և Ուրարտուում, որոնք, հնարավոր է, իրենց ազդեցությունն են ունեցել իրանականների ձևավորման վրա, և

---

[1] *Գ.Սրվանձտյան,* Երկեր, հ. I, Երևան, 1978, էջ 52, *Ա.Ղանալանյան,* Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 23, 273, *Թ.Հակոբյան, Ս.Մելիք-Բախշյան, Հ.Բարսեղյան,* Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 566-567: Լեզքի լեգենդների քննությունը տե՛ս *Մ.Աբեղյան,* Երկեր, հ. Ը, Երևան, 1985, էջ 257-255:

[2] ÊÓÊ Í N 19.

[3] Կա մեկ բացառություն՝ Էրեբունիի susi տաճարը, նվիրված Իվարշա աստծուն: Այդ պատճառով էլ կարծում են, որ Իվարշան պիտի լիներ Խալդիի մի կերպարային համապատասխանությունը, տե՛ս *Â.À. Ìåëèêèøâèëè.* Ê âîïðîñó î õåòòî-öóðèéñêèõ ïåðåñåëåíöàõ â Óðàðòó. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè, 1958, N 2, ñ. 45-46, *Մ.Իսրայելյան,* Էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմություն, Երևան, 1971, էջ 79, *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 60-63, 65-66:

Լեզքի ուրարտական շինությունը կարող էր հենց այդպիսի մի սյունազարդ կառույց լինել[1]:

Արայի անունն անբաժանելի է հնդեվրոպական առանձնահատուկ *ar-(y)o- արմատի հետ կապված տերմիններից ու անվանումներից՝ հմմտ. հին հնդ. Āryāvarta, ավեստ. Airyana vaējah (հնդիրանական ցեղերի նախնական հայրենիքները), հին իրան. Ariyānām, պահլավ. Ērān «Իրան», հին օս. *Alani «Ալաններ» < *aryana, իռլ. Ériu «Իռլանդիա»)[2]: Սրանց դիցաբանական անձնավորումը ներկայանում է որպես հնդեվրոպական էպոնիմ, հնդիրանական Mitra-ի տիպի մի աստվածացված աբստրակցիա «արիականություն» նշանակությամբ՝ կապված հնդեվրոպական սոցիալ-կրոնական կառույցի հետ[3]:

Հատկանշական է, որ Արան ևս կարծես թե հետագայում նույնացվել է Միթրա/Միհրի հետ: Ըստ Կեղծ Պլուտարքոսի մի գրվածքի (De Fluviis, XXIII, 4), Միթրասը, ատելով կանանց, բեղմնավորում է ժայռը, որը ծնում է Դիորփոս անունով մի որդի, որը սպանվում է Արեսի հետ մենամարտում և վերածվում լեռան Արաքս գետի մոտ: Այստեղ հերոսների կերպարները խառնված են՝ Միթրասի փոխարեն նրա որդին է ծնվում ժայռից, բայց և այնպես, ըստ Գ.Վիդենգրենի, սա ցույց է տալիս, որ Միթրա/Միհրի ծնունդը ժայռից տեղայնացվել է Հայաստանում[4]: Բայց ոչ թե Խալդիի պաշտամունքի շրջաններում, այլ ավելի հյուսիս, Արաքսի ափին: Արաքսի մերձակա լեռը, ակնհայտորեն, Մասիսն է, որտեղ զնդանված Արտավազդն ինչ-որ առումներով համադրելի է Դիորփոսին, իսկ դեպի հյուսիս տարածվող հարթավայրը՝ Արարատյան դաշտը, կոչվել է «դաշտն Արայի», Արա Գեղեցիկի անունով (սա, ակնհայտորեն, համապատասխանում է հնդ. Āryāvarta և մյուս զուգահեռ անվանում-

---

[1] Իրանական apadāna-ի վերաբերյալ տե՛ս Encyclopaedia Iranica. London, New York, 1985 (այսուհետև՝ EIr), V. 2, p. 145-148, ուրարտական համապատասխան կառույցների և նրանց՝ իրանականների վրա ունեցած ազդեցության վերաբերյալ՝ *Ã.À.Òèðàöÿí.* Êóëüòóðà äðåâíåé Àðìåíèè. Åðåâàí, 1988, ñ. 24-27, հարցի գրականությամբ:

[2] *Ա.Մատիկյան,* Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 328-332, *Ա.Պետրոսյան,* Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը. - Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, 164-167, *À.Å. Ïåòðî-ñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ. Åðåâàí, 2002, ñ. 90-94:

[3] *J.Puhvel,* Mythological Reflections of Indo-European Medicine. Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia 1970, p. 377-378, Նույնի՝ Analecta Indoeuropeae. Innsbruck ,1981, p. 325-326 :

[4] *G.Widengren,* The Mythraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background. La Persia e il mondo Greco-Romano, Roma, 1966, p. 444.

ների): Հաշվի առնելով կերպարների նշված խառնաշփոթը՝ կարելի է կարծել, Արեսն այստեղ ներկայացնում է Արայի անվան հունական տառադարձումը: Այսպիսով, Խալդին, որի հիմքում նշմարվում է հնդիրանական Միտրայի կերպարը, այս դեպքում նույնացվել է հնդեվրոպական էպոնիմի հատկանիշներ ունեցող Արայի հետ[1]:

Ըստ ավանդության, Շամիրամն է կառուցել Վան քաղաքը, թողել սեպագիր արձանագրությունները, ապա և զոհվել Վանա լճի ափին: Ըստ այդմ, Շամիրամի կերպարով առասպելում մարմնավորվում է Վանի թագավորությունը: Վան քաղաքը հայոց մեջ կոչվել է Շամիրամի քաղաք, Շամիրամակերտ, իսկ Ուրարտուում այն, Տուշպա անունով, պաշտամունքի կենտրոնն էր Տուշպուեա դիցուհու՝ արևի աստծու կնոջ: Սա ցույց է տալիս, որ Շամիրամը շարունակում է Տուշպուեայի կերպարը[2]: Արա Գեղեցիկի և նրա հակառակորդ Շամիրամի ուրարտական դիցաբանական նախատիպեր ունենալու այս հանգամանքից բխում է, որ Արայի՝ Շամիրամի դեմ կռվում զոհվելու և Արալեզների կողմից լիզվելով հարություն առնելու առասպելը կարող էր իր համապատասխանությունն ունենալ ուրարտական ավանդույթում: Հատկանշական է, որ բոլորովին այլ տվյալների հիման վրա Ֆ.Քյոնիգի կողմից Խալդին համադրվել է մեռնող և հառնող աստվածների հետ, ինչպիսին Արա Գեղեցիկն է[3]:

Կարելի՞ է կարծել, որ Խալդիի ու Միհրի առասպելներում էլ ժամանակին եղել են լիզող շներ: Ըստ Սարգոն II-ի արձանագրության, Մուծածիրի Խալդիի տաճարի աստծու բնակության սենյակում կային վեց մեծ ոսկեծույլ վահաններ, որոնց մեջտեղում պատկերված էին բաց երախով շներ[4]: Բայց և այնպես, պետք է նշել, որ ուրարտական պատկերագրության մեջ, որտեղ, ինչպես և ողջ ուրարտական մշակույթում, էական դեր պիտի ունենար Խալդիի պաշտամունքը, շների պատկերներ համարյա չկան:

Թաղման ծես: Արայի՝ շներից սերող Արալեզների կողմից լիզվելով վերակենդանացման առասպելն իր արտացոլումը պիտի ունենար ծեսում: Ընդհանրապես, թաղման ծեսն է, որը կոչված է ապահովելու ննջեցյալի հետագա վերածնունդը և անդրշիրիմյան կյանքը: Արայի ենթադրյալ վերակենդանացման առասպելը հա-

[1] Խալդիի հնդեվրոպական հատկանիշների վերաբերյալ տե՛ս և *Ì.Đèìøíåéäåð*, Î ò Î ëèì ïèè äî Í èíåâèè âî âðåìåíà Ãî ìåðà. Ì ., 1977, ñ. 109.
[2] *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 188.
[3] Հղվում է ըստ *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 36:
[4] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Àññèðî-âàâèëîíñêèå èñòî÷íèêè ïî èñòîðèè Óðàðòó. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè, 1951, N 2, ñ. 332.

մադրելի է դիամասնատման այն տարբերակի հետ, երբ ննջեցյալի դին տրվել է շներին՝ հոշոտելու, և նոր միայն թաղվել:

Ուրարտուում հայտնի են թաղման երեք հիմնական ձև՝ դիաթաղում, դիակիզում և դիամասնատում, իրենց տարբերակներով, երեքն էլ ավանդված արդեն նախաուրարտական ժամանակներից[1]: Հատկանշական է, որ Արգիշթիխինիլի-Արմավիրից հայտնի դիամասնատման ծեսով թաղումը համադրվել է Արա Գեղեցիկի առասպելի հետ[2]: Շների (և թռչունների) կողմից դիակի հոշոտման ծեսը, հայտնի տարբեր ավանդույթներում, բնորոշ է հատկապես զրադաշտականությանը[3]: Բայց այդ ծեսը, հավանաբար, օտար է եղել նախնական զրադաշտականությանը[4], և Արա Գեղեցիկն էլ, ինչպես և Խալդին, պաշտվել է նախաիրանական ժամանակներում:

1995-ին Վանից ոչ հեռու հայտնաբերված վահանի վրա Խալդին պատկերված է ուրարտական աստվածների զորքի առջևում կռվի նետվելիս, ձեռքերին՝ նիզակ և աղեղ, ամբողջովին բոցերի մեջ[5]: Այս պատկերը կարող է համադրվել հնդեվրոպական որոշ ավանդույթներում երթերի ժամանակ և զորքի առջևից կրակներ տանելու ծեսի հետ[6]: Ըստ այդմ, Խալդին կարող է պատկերացվել որպես կրակի աստված, որի առասպելույթի հետ տրամաբանական կլիներ համադրել դիակիզման ծեսը:

Արայի ավանդությունը դեռևս Մ.Էմինը համեմատել է Պլատոնի «Պետություն» գրքում (614b հտն.) բերված մի առասպելի հետ, ըստ որի, պամփյուլիացի մի քաջ զինվոր՝ Արմենիոսի որդի Էրը զոհվում է

---

[1] Տե՛ս, օրինակ, *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 78-82, *Ս.Եսայան, Լ.Բիյագով, Ս.Հմայակյան, Ա.Կանեցյան,* Երևանի Բիայնական դամբարանը (2). *Մ.Մելքոնյան,* Ուրարտական ժայռափոր դամբարանները, Երևան, 1995, էջ 59, *Ա.Փիլիպոսյան, Ռ.Մկրտչյան,* Գեղհովտի վանտոսպյան (ուրարտական) քարայր դամբարանը, Երևան, 2001, էջ 57-58:

[2] *Հ.Մարտիրոսյան, Ռ.Թորոսյան,* Արգիշտիխինիլիի սարկոֆագը. ՊԲՀ, 1986, N 3, էջ 226-227:

[3] Ավեստայում (Վիդևդադ 6.45) Ահուրամազդան Զրադաշտին ասում է, որ դիակները պետք է դրվեն բարձրագույն տեղերում, որտեղ դիակը հոշոտող շներ և թռչուններ կան, տե՛ս The Zend Avesta (ed. M.Muller), Delhi, 1965, p. 329, տե՛ս և *Ì.Áîéñ.* Çîðîàñòðèéöû. Âåðîâàíèÿ è îáû÷àè. Ì., 1987, ñ. 57, 73-74, 111-112, *Þ.À.Ñìèðíîâ.* Ëàáèðèíò. Ìèôîëîãèÿ ïðåäíàìåðåííîãî ïîãðåáåíèÿ. Ì., 1997, 125-127:

[4] *Ì.À.Äàíäàìàåâ è Â.Ã.Ëóêîíèí.* Êóëüòóðà è ýêîíîìèêà äðåâíåãî Èðàíà, Ì., 1980, ñ. 321. Ընդհանրապես, չնայած հին հունական աղբյուրների վկայություններին, Միջին Ասիայից արևմուտք մինչև Սասանյան դարաշրջանը տիպիկ զրադաշտական թաղումների հետքեր չեն բացահայտվում, տե՛ս Encyclopaedia Iranica II, p. 560:

[5] *O. Belli,* The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu. Istanbul, 1999, p. 37-41, fig. 17.

[6] Կրակի նման ծեսերի վերաբերյալ տե՛ս À.Ì.Õîêàðò. Êðèòåðèè îöåíêè ñâèäåòåëüñâ. Ïðèðîäà, 1985, N 12, ñ. 93:

մարտում, բայց հետո, 12 օր անց, դիակիզման խարույկի վրա, վերակենդանանում է ու պատմում իր տեսածն անդրաշխարհում: Սա համապատասխանում է հնդեվրոպական ռազմիկի դիակիզման ծեսին և Խալդիի ու դիակիզման կապի մեր վերակազմությանը:

Մյուս կողմից, Էրի կերպարը հեշտ է համադրել միջագետքյան Էրրայի հետ, որը ռազմի ու անդրաշխարհի Ներգալ աստծու մի հիպոստասին էր (առասպելում նա գնում է անդրաշխարհ որպես Ներգալ, բայց մնում է այնտեղ և վերադառնում որպես Էրրա): Բնութագրական է, որ Էրրան և Ներգալն ունեն կրակի աստծու հատկանիշներ[1]:

Հետաքրքիր է, որ որոշ հունական աղբյուրներում Էրը, զարմանալիորեն, նույնացվել է Զրադաշտի հետ[2] (հնարավոր է, զրադաշտական թաղման ծեսի և Արայի առասպելի նմանության հիման վրա): Առաջանում են մի շարք հարցեր, որոնց դժվար է միարժեք պատասխանել: Ուրարտական թաղումների տարբեր տիպերը ինչպե՞ս կարելի է համադրել մարդկանց էթնիկական, դասային և սեռատարիքային բաժանման հետ (օրինակ, ըստ դյումեզիլյան ֆունկցիաների՝ քրմեր, ռազմիկներ, համայնականներ): Արդյոք կարելի՞ է ենթադրել, թե Արայի հնագույն նախատիպը եղել է գերագույն աստված, ինչպես Խալդին: Արդյո՞ք Էրի և Արայի՝ դիակիզման խարույկի վրա կամ Արալեզների միջոցով վերակենդանանալու իրար հակասող առասպելներից մեկը հնագույն է, մյուսը՝ ուշ ներդրում:

Մի բան ակնհայտ է: Ժայռափոր դամբարանները, բնորոշ արքաներին և շրջանների կառավարիչներին, Հայկական լեռնաշխարհում Վանի պետության նորամուծություններ են[3] և պետք է իմաստավորվեին Խալդիի՝ ժայռում փակվելու և այնտեղից վերածնվելու առասպելով:

Տաճարները: Ուրարտական սրբատեղիների ամենահաճախ հանդիպող տիպը «Խալդիի դարպասներն» են, որոնցից ամենահայտնին Վանա ժայռի «Մհերի դուռն» է: Դատելով Խալդի-Մհեր ժառանգորդությունից և «Մհերի դռան» լեգենդներից՝ Խալդիի կացարանը պատկերացվել է քարե «դռան» հետևում, լեռնային քա-

---

[1] Այս հարցերի շուրջ տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս, նույնի՝ Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ, ՊԲՀ, 2003, 2, էջ 200-202:

[2] Տե՛ս հատկապես *Ա.Մատիկյան,* նշվ. աշխ., էջ 258-274:

[3] *Ch.Burney,* The Urartian Funerary Customs. Archaeology of Death in the Ancient Near East. Oxford 1995, p. 207.

րայրի մեջ, որտեղից նա դուրս է եկել ինչ-որ հատուկ դեպքերում, որոշ տոների ժամանակ: Ըստ այդմ, նա պիտի պատկերացվեր որպես մի աներևույթ, մարդկային հասանելությունից դուրս էություն: Վանի թանգարանում պահվող մի ուրարտական բարձրաքանդակում պատկերված է երկու սրարշավող ձի լծած դատարկ մի կառք, որոնց տակ՝ նետով խոցված թշնամու դիակ: Մի ուրարտական կնիքի վրա էլ պատկերված է դատարկ սայլ, վրան՝ Խալդիի նիզակաձև սիմվոլը: Կառքերը պետք է պատկանեին Խալդիին՝ ժայռի մեջ ապրող «անտեսանելի աստծուն»[1]: Այս պատկերացումը պետք է ընկած լիներ «Խալդիի դարպաս» կոչվող ժայռափոր պաշտամունքային կառույցների գաղափարի հիմքում:

Ուրարտուում «դարպասներ» են կոչվել, հավանաբար, նաև հենց տաճարները[2]: Այանիսի susi տաճարի արձանագրությունը նորից հաստատում է այդ կարծիքը՝ այդտեղ Ռուսա II արքան ասում է, որ ինքը «կառուցեց այս susi տաճարը», քիչ հետո՝ «ես կառուցեցի այս Խալդիի դարպասը», իսկ արձանագրության վերջում անիծվում է «նա, ով կքանդի այս Խալդիի դարպասի արձանագրությունը», որտեղից բխում է, որ «Խալդիի դարպաս» են կոչվել ոչ միայն ժայռափոր «դռների» տեսքով սրբատեղիները, այլև հենց susi տաճարները[3]:

Խալդին սկսում է հիշվել Իշպուինի արքայի արձանագրություններում, որի քաղաքական կամքով էլ, հավանաբար, ներդրվել և պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել նրա պաշտամունքը[4]: Ուրարտական արքաները «դարպասներ» են ձոնել միայն Խալդիին[5]: Պետության կերտման գործում էական է եղել Խալդիի պաշտամունքի ներդրումը լեռնաշխարհի գրավյալ տարածքներում,

---

[1] Այս տեսակետն առաջարկել է Պ.Կալմայերը մի շարք աշխատություններում, տե՛ս *P.Calmeyer,* Zur Genese altiranischer Motive, II. Der leere Wagen. Archologische Mitteilungen aus Iran. 7, 1974, S. 54-59, նույնի՝ Some remarks on Iconography. Urartu: a Metallworking Center in the First Millennium B.C.E. Tel Aviv. 1991, p. 313, 315, տե՛ս և *M.Salvini*, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, 1989, p. 86. հմմտ. *Ì.Ðèìøíåéäåð*, նշվ. աշխ., 109:

[2] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* Âîïðîñû ñîöèàëüíî-ýêîíîìè÷åñêîé èñòîðèè Óðàðòó. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè, 1951, N 4, ñ. 32-33, ïðèìå÷. 3, *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 67-69:

[3] *M.Salvini,* The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eiduri-kai). - Ayanis I. Ten Years Excavations at Rusahinili Eiduri-kai. Roma, 2001, p. 260-261, n. 8, 14.

[4] *M.Salvini,* La formation de l'état urartéen. Hethitica 8, 1987, p. 405. նույնի՝ Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 83, 85. նույնի՝ Geschichte und Kultur der Urartäer, 1995, S. 39, 184.

[5] *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 67:

որով Ուրարտուն տարբերվել է մնացած բոլոր հինարևելյան կայսրություններից[1]: Այդ պաշտամունքը, որը Գ.Ղափանցյանի կողմից բնորոշվել է որպես «խալդամոլություն»[2], որոշ առումներով համադրելի է նույնիսկ միաստվածության հետ: Բոլոր կամ համարյա բոլոր կրոնական արարողությունները կատարվել են Խալդիի տաճարներում[3]: Ըստ այդմ, Ուրարտուում «տաճար» հասկացությունը կարող էր պատկերացվել որպես «Խալդիի տաճար»:

Հայոց մեջ հեթանոսական տաճարները և զոհարանները կոչվում են *մեհեան* կամ *բագին:* Սրանցից առաջինը ծագում է Միհր դիցանվան մի ձևափոխված տարբերակից[4], իսկ երկրորդը՝ bagahg, որն, ինչպես ասվեց, նույնպես կապվել է Միթրա/Միհրի հետ[5] (Հայաստանում էլ Միհրի տաճարը գտնվում էր Բագայառիճ գյուղում): Ակնհայտ է, որ այդ անվանումները սկզբնապես պիտի վերաբերեին Միհրի և հետո նոր միայն մյուս աստվածների տաճարներին, այսինքն՝ ամեն մի տաճար համադրվել է հատկապես Միհրի տաճարի հետ: Բայց Իրանի և Հայաստանի գերագույն աստվածները Աhուրա Մազդան և Արամազդն էին և ոչ Միհրը: Ինչո՞ւ պիտի Խալդին համադրվեր Միհրի և ոչ Արամազդի հետ:

Մի շարք հանգամանքներ ցույց են տալիս Աքեմենյան առաջին արքաներ Դարեհի և Քսերքսեսի հետաքրքրությունը Վանա ժայռի ուրարտական մոնումենտալ կառույցների նկատմամբ: Դրանք տպավորել են Դարեհին ու Քսերքսեսին և, հավանաբար, օրինակ հանդիսացել Պերսեպոլիսի ժայռափոր դամբարանների համար[6]: Արդեն Դարեհ I-ը ցանկացել է արձանագրություն թողնել Վանա ժայռի վրա, բայց չի հասցրել: Այդ մասին է պատմում հոր ցանկությունն իրագործած Քսերքսես I-ը (մ.թ.ա. 486-465)[7]:

---

[1] *È. Ì. Äüÿêî íîâ.* Æåðòâî ïðèíîøåíèÿ â Òåéøåáàèíè, ñ. 58. Նույնի՝ Ê âîïðîñó î ñèìâîëå Õàëäè, ñ. 190.

[2] *Գ. Ղափանցյան,* Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940, էջ 114:

[3] *Ս.Հմայակյան,* Նշվ. աշխ., էջ 34, նույնի՝ Ուրարտական Խալդե և Արուբանե աստվածների մասին, ՊԲՀ, 1982, N 2, էջ 128:

[4] Տե՛ս, օրինակ, *Հ.Աճառյան,* Հայերեն արմատական բառարան, h. III, Երևան, 1977, էջ 296, *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 534. անհամաձայնություն կա միայն բառի վերջածանցի հայկական թե իրանական լինելու վերաբերյալ:

[5] Eir, V. 3, p. 405.

[6] *M.Salvini,* Geschichte und Kultur der Urartäer, 1995, S. 150-151, հարցի գրականությամբ:

[7] *R.G.Kent,* Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, New Haven. 1953:152-153. տե՛ս և *Ա.Մովսիսյան,* Օտարների կողմից նախամաշտոցյան դարաշրջանում թողնված գրավոր հուշարձանները և դրանց պատմական նշանակությունը. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXI. Երևան, 2002, էջ 249-250:

Ուրարտական քաղաքակրթությունն ընդհանրապես նշանակալի ազդեցություն է թողել Աքեմենյան Իրանի վրա: Աքեմենյան արձանագրություններում էլ նշանակալի է ուրարտական ազդեցությունը. փոխառված են կառուցվածքի հենքը, խոսքային բանաձևերը, ոճը և այլն: Իրանական կրոնին անծանոթ են եղել տաճարները, և Աքեմենյան տաճարատիպ շինություններն ամբողջովին փոխառված են ուրարտականից[1] (հմմտ. և վերևում ապադանաների վերաբերյալ ասվածը):

Քսերքսեսի այս արձանագրությունը նվիրված է Աուրամազդային՝ գերագույն աստծուն (Աhուրամազդայի աքեմենյան սեպագիր ձևն է): Խալդիի և Աhուրամազդայի գերագույն աստվածներ լինելը և Աhուրամազդայի հիշատակությունը «Վանա ժայռի» արձանագրության մեջ հուշում են, որ Խալդին կարող էր համադրվել հենց Աhուրամազդայի հետ: Ըստ անտիկ հեղինակների (Հերոդոտոս, I.189, VII.40, Քսենոփոն, Cyropaedia, VIII.3.12, Ռուփոս, Hist. Alex. III.3.11), սկսած Կյուրոսից մինչև Դարեհ III, պարսկական բանակին ուղեկցել է սպիտակ ձիեր լծած մի դատարկ կառք՝ նվիրված Զևս/Յուպիտերին, այսինքն՝ Աhուրամազդային, որն անտեսանելիորեն գտնվել է նրանում: Այս «անտեսանելի աստծու» պատկերացումը պարսիկները կարող էին փոխառել Խալդիի կերպարից[2]: Կարելի է ավելացնել, որ Դարեհ III-ի զորքի առջևից զոհասեղանների վրա տարվող կրակներն էլ (Ռուփոս, III.3.9) համադրելի են Անձավի վահանի վրա զորքի առջևից ընթացող այրվող Խալդիի պատկերի հետ: Հնարավոր է, որ համընկնում են և՛ Խալդիին, և՛ Աhուրամազդային մյուս աստվածներից ավելի հզոր համարելու բանաձևերը. «Խալդին հզոր է, հզոր (բոլոր) աստվածներից» և «Աhուրամազդան ավելի հզոր է, քան որևէ այլ աստված», որը կարող է դիտվել որպես ուրարտական մշակույթի՝ իրանական արձանագրությունների վրա ունեցած ազդեցության ևս մեկ օրինակ[3]:

---

[1] Իրանական մշակույթում ուրարտական ընդհանուր ազդեցության վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ, *Ռ.Գիրշման,* Աքեմենյան քաղաքակրթությունը և Ուրարտուն. Իրան նամե, 1993, N5, *Գ.Տիրացյան,* Ուրարտական քաղաքակրթությունը և աքեմենյան Իրանը, ՊԲՀ, 1964, N2, արձանագրությունների ոճի վերաբերյալ՝ *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* Óðàðòñêèå êëèíîîáðàçíûå íàäïèñè. Ì., 1960, ñ. 114. *Ð.Ôðàé.* Íàñëåäèå Èðàíà. Ì., 1972, ñ. 101-102, *Ì.À.Äàíäàìàåâ.* Ïîëèòè÷åñêàÿ èñòîðèÿ àõåìåíèäñêîé äåðæàâû. Ì., 1985, ñ. 99, *L.Հովհաննիսյան,* Հայերենի իրանական փոխառությունները, Երևան, 1990, էջ 53, տաճարաշինության վերաբերյալ՝ *D.Stronach,* Urartian and Achaemenian Tower temples. Journal of Near Eastern Studies, 1967, *M.Salvini,* Geschichte und Kultur der Urartäer, 150-151, Eir, V. 2, p. 563-564, 571:

[2] M.Salvini. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 86.

[3] Ուրարտական բանաձևի վերաբերյալ տե՛ս *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ., էջ 35, ըստ *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* նշվ. աշխ., N89, տող 5 (= Խծխծ N115. կան և այլ ընթերցում-

Ինչպես ասվեց, Խալդիի կինը հիշվում է նաև Bagmaštu կամ Bagbartu անունով, որի հիման վրա վաղուց ի վեր կարծիք է հայտնվել, թե Խալդիի պաշտամունքի կենտրոնում արդեն այդ ժամանակից եղել է իրանական բնակչություն: Այսպիսով, Խալդի-Միթրա նույնացումը կարող էր տեղի ունենալ մինչև Ուրարտուի անկումը, արդեն Արդինի/Մուծածիրում: Առաջին Աքեմենյաններն իրենց արձանագրություններում հիշում են միայն Ահուրամազդային: Միթրան սկսում է հիշվել, այսինքն՝ պաշտոնականացվում է միայն Արտաքսերքսես II-ի օրոք (մ.թ.ա. 404-359):

Խալդիի կերպարի էվոլյուցիան և սինկրետացումը կարելի է պատկերացնել այսպես: Հայաստանում նա նույնացվել է Արա Գեղեցիկի, իսկ Հայկական լեռնաշխարհի հարավի հնդիրանական բնակչության մեջ՝ Միթրայի հետ: Առաջին Աքեմենյանների օրոք նրա որոշ հատկանիշներ յուրացրել է Ահուրամազդան: Միթրայի պաշտոնականացումից հետո, իրանական ազդեցության դարաշրջանում, Արա Գեղեցիկը ևս նույնացվում է Միթրա-Միհրին: Այստեղ կարևոր դեր պիտի կատարեին Խալդիի, Արայի ու Միհրի ընդհանուր հատկանիշները, հատկապես՝ նրանց կապը կրակի հետ[1]: Խալդին անհետանում և մոռացվում է, իսկ Արան և մյուս բնիկ հայկական աստվածները, իրենց տեղը զիջելով իրանականներին, անցնում են ավելի ցածր՝ վիպական հերոսների մակարդակ:

Ուրարտուում ամեն մի տաճար կարող էր կոչվել «դարպաս/դուռ», իսկ դրանք նվիրվում էին համարյա բացառապես Խալդիին: Խալդիին հետագայում փոխարինել է Միհրը, որի հետևանքով էլ ունենք *մեհեան* և *բագին* «հեթանոսական աստծու տաճար» տերմինները: Պահպանվել է միայն մեկ «Խալդիի դարպասի» «միհրականացած» ժառանգը՝ «Միհրի դուռը»:

Իրանում, իսլամական ժամանակներից, հայտնի է զրադաշտական սրբատեղիների dar-i Mihr «Միհրի դուռ» անվանումը: Այն ևս պիտի ծագեր, վերջին հաշվով, «Խալդիի դարպասից»:

ներ). իրանականը հանդես է գալիս Դարեհ I-ի Համադանի արձանագրության աքադական տարբերակում, տե՛ս *Ì.À. Äàíäàìàåâ.* Èðàí ïðè ïåðâûõ Àõåìåíèäàõ. Ì., 1963, c. 242: Աքեմենյան արձանագրություններում այլուրեք ասվում է, որ Ահուրամազդան մեծ է այլ աստվածներից:

[1] Խալդի-Միհր նույնացման նախադրյալների վերաբերյալ տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé Ìõåð, çàïàäíûé Ìèòðà è óðàðòñêèé Õàëäè:

ԷՐԵԲՈՒՆԻԻ ՀԻՆ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՇՈՒՐՋ

Էրեբունի ամրոց-քաղաքը կառուցվել է Արգիշթի I-ի կողմից, Etiuni կամ Etiuhi ընդհանուր անունով կոչվող նվաճված երկրների կոնֆեդերացիայի կենտրոնական ʼAza կամ ʼAṣa (= Waca) երկրում: Etiuni-ն հիմնականում համապատասխանում է հետագա Մեծ Հայքի Այրարատ նահանգին, ʼAza-ն՝ Այրարատի սրտի՝ Արարատյան դաշտի Արմավիրից Երևան ընկած տարածքներին: Այրարատը եղել է Մեծ Հայքի քաղաքական, կրոնական և մշակութային կենտրոնը ամենավաղ ժամանակներից: Հայոց համարյա բոլոր մայրաքաղաքները՝ Արմավիրից մինչև Երևան, գտնվել են Արարատյան դաշտում:

Մեզ հասած ուրարտական աղբյուրներում Էրեբունի անունն ավանդված է 12 անգամ, երկու ձևով՝ Erbuni (10 անգամ) և Erebuni (2 անգամ). հնարավոր է ընթերցել և Ir(e)b/puni: Erebuni-ն, որն ավելի քիչ հանդիպող ձևն է, ավելի է հիշեցնում Երևանը և ընդհանուր կիրառություն ունի:

Ուրարտական սեպագրում b-ով հաղորդվել են նաև v-ն և w-ն, u-ով՝ նաև o-ն[1]: Ուրարտերենում բառավերջի ձայնավորը հնչել է թույլ, որպես ə (ը). նման պատկեր է եղել և հայերենում, որտեղ բառավերջի ձայնավորն, ի վերջո, անհետացել է: Ըստ այդմ, Erebuni-ն, առանց վերջին ձայնավորի, կարող է վերականգնվել որպես Ervun-, Ervon-, Erevun- կամ Erevon-, ընդհանրացված ձևով՝ Er(e)vu/on- (v-ի փոխարեն կարող է պատկերացվել նաև w): Մյուս կողմից՝ ni-ն ուրարտ. ուղղական հոլովի վերջավորությունն է, և անվան հիմքը կարող էր լինել Er(e)vu/o-: Երկրորդ e-ի ոչ պարտադիր լինելը կարող է ակնարկել նրա թույլ արտասանությունը:

Երևան անվանումը հայկական համատեքստում միանգամայն թափանցիկ կառուցվածք ունի: Հնում *երևան* (*յերևան, յերևանի* տարբերակներով) նշանակել է՝ «երևումն և երևելի. յայտ. յայտնի». *երևան գալ, երևան հանել* «ի յայտ գալ, երևիլ, յայտնել»[2]: Արդի հայերենում արխաիզմ է, որը կիրառվում է որպես հարադրությունների բաղադրիչ՝ *երևան բերել, երևան գալ, երևան հանել* արտա-

---

[1] Հայ-ուրարտական բառային և անվանաբանական զուգադիպություններում այս համապատասխանությունների վերաբերյալ տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 430-431:

[2] Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Ա., Վենետիկ, 1836 (= Երևան, 1979), էջ 678:

հայտությունններում[1]: Դերջանից հայտնի է Երևանս գյուղը[2], ակնհայտորեն, նույնական Երևանին, հոգնակի հայցական հոլովածևով, այսինքն՝ այդ բառի տեղանվանական կիրառությունը միակը չէ: *Երեւ-* արմատը բնիկ հայկական է[3], որը հանդես է գալիս նաև այլ հայկական տեղանուններում՝ Երեւեալ, Երեւար: Այսպիսով, Երևան տեղանունը միանգամայն բնական կերպով պիտի կապվեր համահունչ բառին: Հնարավոր է պատկերացնել նաև *Երի + աւան* տիպի մի բարդություն:

Բայց հայերենում այսքան թափանցիկ Երևանը կարող էր լինել նաև մի հին, համահունչ անվան վերաիմաստավորումը: Ժամանակին Մ.Նիկոլսկին կարծիք է հայտնել Երևանի՝ ուրարտական դարաշրջանի Eriaini երկրանունից ծագելու վերաբերյալ, որը հետաքրքիր է միայն գիտության պատմության տեսակետից[4] (սկզբունքորեն հնարավոր է Երևանը կապել այդ տեղանվան հիմքին՝ Eri(a) + *աւան*, բայց այդ երկիրը գտնվել է Երևանից շատ հեռու՝ Սևանի արևելյան ափին. նույնը կարելի է ասել և Շիրակի Eriahi երկրանվան վերաբերյալ): Երբ հայտնի դարձավ, որ Էրեբունին գտնվել է Երևանի շրջանում, հավանական սկսեց համարվել Երևանի ծագումն Էրեբունիից: Առաջինն այդ մասին գրել է Մ.Իսրայելյանը[5]: Շուտով Երևանի Էրեբունիից ծագելու տեսակետը դառնում է տիրապետող առաջատար ուրարտագետների շրջանում[6]: Հետագայում Մ.Իսրայելյանն առաջարկել է Էրեբունիի առավել տարածում ստացած ստուգաբանությունը՝ ուրարտ. irbu- «հափշտակել, առևանգել» և նման իմաստներով բառից, որպես

---

[1] *Է.Աղայան,* Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. Ա., Երևան, 1976, էջ 342:

[2] *Թ.Խ.Հակոբյան, Ս.Տ.Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ.Բարսեղյան,* Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, 1986-2001, հ. 2, էջ 231:

[3] Հնդեվրոպական *prep- (*Հ.Աճառյան,* Հայերեն արմատական բառարան, հ. 2, Երևան, 1973, էջ 49), կամ՝ *k^{w}rep-, ըստ որոշ նոր բառարանների (Հ.Մարտիրոսյանի անձնական հաղորդման համաձայն):

[4] *Ì.Â. Íèêîëüñêèé.* Êëèíîîáðàçíûå íàäïèñè Çàêàâêàçüÿ. Ìàòåðèàëû ïî àðõåîëîãèè Êàâêàçà, V. Ì., 1896, ñ. 97.

[5] *Մ.Իսրայելյան,* Ուրարտական երկու նոր արձանագրություն. Տեղեկագիր (հասարակական գիտություններ), 1951, N8, էջ 92, ծան. 2:

[6] *F.König,* Die Gründung der Stadt Erivan (ca 785 V.C.), Հանդէս ամսօրեայ, 1954, N7-8, S. 291 ff., *È. Ì. Äüÿêîíîâ* (Ðåöåíçèÿ íà êíèãó) *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* Äðåâíåâîñòî÷íûå ìàòåðèàëû ïî èñòîðèè íàðîäîâ Çàêàâêàçüÿ, I, Íàèðè-Óðàðòó. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè (äàëåå – ÂÄÈ), 1956, N2, ñ. 62. *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé,* Âàíñêîå öàðñòâî (Óðàðòó). Ì., 1959, ñ. 31. *Ն.Հարությունյան,* Երևանի հիմնադրման ժամանակի հարցի շուրջը, ՊԲՀ, 1959, N2-3, էջ 78 հտն. հարցի պատմությամբ:

«գրավում, նվաճում, հաղթանակ»[1] (եղել են էրեբունիի և Երևանի ստուգաբանության նաև այլ փորձեր)[2]:

Er(e)vu/o-n-ից Երևան ուղղագիծ անցումը դժվար է պատկերացնել, և առաջարկվել են տարբեր հնարավոր զարգացումներ: Ըստ Ի.Դյակոնովի, սեպագիր Er(e)bu-ի իրական հնչողությունը պիտի լիներ *E̥rvu- կամ Er^{ə}vu-, որից և Erev(u) + *աւան* > Երևան: Հավանական է համարվում նաև, որ հին Er(e)wu/on-ը ձևափոխվել և «ժողովրդական ստուգաբանությամբ» վերաիմաստավորվել է -*աւան* վերջավորությամբ տեղանունների կամ *երևան* բառի ազդեցությամբ[3]:

Սեպագիր Erebuni-ն կարելի է փորձել համաձայնեցնել *երևան* բառի արմատին կամ ստուգաբանել այլ հնդեվրոպական հիմքերի հայկական հնարավոր արտացոլումների միջոցով (օրինակ, *erebh-, *rebh- ևն), բայց այդպիսի վերացական ստուգաբանությունների արժեքը մեծ չէ: Անվանը որևէ իմաստ վերագրելու համար անհրաժեշտ են կողմնակի տվյալներ, որոնք, այս դեպքում, կարող են տալ էրեբունի բլրի ժամանակակից անվանումները: Այն կոչվում է Արինբերդ (*արյուն* բառի բարբառային ձևից), որից է ծագում, կարծում են, նրա թուրքերեն Ղանլիթափա «Արյունոտ բլուր» անվանաձևը[4]: Հայերեն և թուրքերեն անվանումների համապատասխանությունը միայն մոտավոր է, որը ցույց է տալիս նրանց հին, ժողովրդական ծագումը: Բլրից 1,5կմ դեպի հյուսիս-արևմուտք է գտնվել Ղանլիթափա գյուղը, որի տարածքը մտնում է

[1] *Մ.Իսրայելյան,* էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմություն, Երևան, 1971, էջ 12 հտն.:

[2] Այսպես, Հ.Կարագյոզյանը էրեբունիի վերջին մասը ստուգաբանում է ըստ որոշ թրակյան տեղանունների -βον վերջավորության, առաջին մասը կապում է հայերեն *երանի* բառի արմատին և այդ հիբրիդն անվանում «հնդեվրոպական-հայկական», տե՛ս *Î. Î.Êàðàãåçÿí.* Ôðàêèéöû íà þãî-çàïàäå Àðìÿíñêîãî íàãîðüÿ. Պատմաբանասիրական հանդես (այսուհետև՝ ՊԲՀ),1988, N1, էջ 70-72: Դ.Սարգսյանը էրեբունին հանգեցնում է խուռաուրարտական euri արմատին, իբր դրափոխությամբ *(Դ.Սարգսյան,* էրեբունի անվան մեկնաբանման հարցի շուրջ, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1990, N8, էջ 53-56): Մեկ այլ հույժ վարկածային ստուգաբանություն (խուռ. ենթադրյալ *eribu- «արծիվ») տե՛ս *V.V.Ivanov,* Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European. UCLA Indo-European Studies. Vol.1. Los-Angeles, 1999 (http://www.humnet.ucla.edu/pies/pdfs/IESV/1/VV1_Horse.pdf), n. 314: Ջ.Ռասելը, որի աշխատություններում ամեն հայկական երևույթ հանգեցվում է ինչ-որ իրանական ակունքների, առանց որևէ հիմնավորման մերժում է էրեբունիի կապը Երևանի հետ և վերջինս հանգեցնում իրանական revand «առատ, մեծաշուք» բառին *(Ջ.Ռասել,* Առաքելական աստուածաբանութիւն. Հայաստանը և քրիստոնյա արևելքը, Երևան, 2000, էջ 45-46):

[3] *Ն.Հարությունյան,* նշվ. աշխ., էջ 80, ծան. 8, *Գ.Ջահուկյան,* նշվ. աշխ., էջ 415:

[4] *Թ.Խ.Հակոբյան, Ս.Տ.Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ.Բարսեղյան,* նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 443:

Երևանի շրջագծի մեջ[1]: Ըստ այդմ, հնարավոր է կապ ենթադրել Էրեբունի անվան և «արյուն» կամ «արնագույն» իմաստների միջև:

Արյուն բառը ծագում է հնդեվրոպական *esHr̥- արմատից, -*իւն* < *iōn- ածանցով[2]: Տեսականորեն հնարավոր է, որ erebuni-ն լիներ ariwn-ի հնագույն հայերեն վիճակի ուրարտական ընկալման սեպագիր արտացոլումը (ուրարտերեն-հայերեն համընկումներում կան e/a համապատասխանության այլ դեպքեր, *ւ*-ն կարող է հաղորդվել b-ով, ուրարտերենում՝ e-ն և i-ն, իսկ հայերենում՝ *իւ* և *եւ* երկբարբառները հերթագայում են):

Հնարավոր է նաև մեկ այլ մեկնաբանություն: Հայերեն *երեւիլ* «բույսերի ժանգ հիվանդությունը» բառն, ըստ Գ.Ջահուկյանի, ծագում է հնդեվրոպական *erebh- «մուգ գույն, մուգ կարմիր, դարչնագույն» արմատից[3]: Կարելի է կարծել, որ հենց հնագույն հայերեն **երեւ-* «կարմրավուն» իմաստն է ընկած Էրեբունիի հիմքում (Էրեբունի բլուրն, իրոք, կարմրավուն է):

Եթե այդպես է, ապա տեղանունը կարող էր տարածվել, երկու էտապով, դեպի հյուսիս-արևմուտք. առաջին հանգրվանը վերանվանվել է թուրքերեն մոտավոր թարգմանությամբ, իսկ ավելի մեծ ու նշանավոր երկրորդը՝ պահպանել հին անունը:

Այս ստուգաբանությունները միանգամայն հավանական են: Եթե Էրեբունու հայերեն ստուգաբանությունը ճիշտ է, ապա այն կառուցվել է հայախոս երկրամասում, հայերեն անուն կրող բլրի վրա, կամ հայերեն անունը դրել են քաղաքը կառուցողը կամ այլ երկրամասերից բերված նոր բնակիչները:

Մյուս կողմից՝ հնարավոր է, որ այլալեզու մի անվանում է վերաիմաստավորվել հայերեն հիշյալ հիմքերով: Բերված հնարավորությունները թողնելով ուժի մեջ՝ մենք այստեղ կառաջադրենք և կքննարկենք Էրեբունիի մի ուրիշ ստուգաբանություն:

Էրեբունիի կառուցման վերաբերյալ արձանագրություններում Արգիշթի I-ը նշում է, որ այստեղ նա բնակեցրել է 6600 «ռազմական մարդկանց» Խաթե և Ծուփանի երկրներից[4]: Ծուփանին հետագա հայոց Ծոփքն է, իսկ Խաթեն կապված է խեթական, ծագումով՝ նախախեթական (խաթական) Hatti-ի հետ: Ուրարտական աղբյուրներում այդ տերմինով, որպես հիշողություն խեթական կործանված

[1] Նույն տեղում, հ. 3, էջ 515:

[2] *Հ.Աճառյան,* նշվ. աշխ., հ.1, Երևան, 1973, էջ 316-317, *Գ.Ջահուկյան,* նշվ. աշխ, էջ166:

[3] *Գ.Ջահուկյան,* Ստուգաբանություններ, ՊԲՀ, 1991, N2, էջ 38:

[4] *Í.Â.Àðóòþíÿí.* Êîðïóñ óðàðòñêèõ êëèíîîáðàçíûõ íàäïèñåé. Åðåâàí, 2001 (այսուհետև՝ ÊÓÊ Í), ÊÓÊ Í 173 II_{36-37}; 174 $À2_{21-22}$.

կայսրության, կոչվել է Ծոփքից արևմուտք, Եփրատի և Արածանու միախառնման շրջանից հարավ և հարավ-արևմուտք գտնվող երկրամասը՝ Մելիտեան, ներկայիս Մալաթիայի շրջանը[1]: Այս 6600 ռազմիկները պետք է լինեին նախորդ տարվա արշավանքի ընթացքում Մելիտեա-Մալաթիայում գերվածների թվից[2]: Գերիները հաշվվում էին 2539 պատանի, 8698 տղամարդ և 18047 կին, և հնարավոր է, որ Էրեբունիում վերաբնակեցվել են ոչ միայն «ռազմական մարդիկ», այլ նաև նրանց ընտանիքները[3]:

Ուսումնասիրողները հայերի սկզբնական օրրանը սովորաբար տեղայնացնում են Եփրատի վերին հոսանքների շրջանում, և Խաթե ու Ծուփանի երկրների վերաբնակիչների մեջ գայթակղիչ է թվացել տեսնել հենց հայերի նախնիներին, այսինքն՝ հայերենի այն ժամանակների տարբերակով՝ «վաղ հնագույն հայերենով» խոսողներին[4]: Ըստ Ի.Դյակոնովի, այդ շրջանների բնակչությունը խառը վաղնջահայ-լուվա-խուռիական էր, որն օգտվում էր հայերենից՝ որպես երկրորդ լեզու, կամ նույնիսկ՝ միակ լեզու[5]: Գ.Սարգսյանը, զարգացնելով այդ թեզը, գտնում է, որ Էրեբունի անվանումը, որը համոզիչ ստուգաբանություն չունի, կարող էր լինել այդ վերաբնակիչների լեզվով, թերևս՝ հայկական: Հնարավոր է, նաև որ այդ վերաբնակիչների աստվածն է եղել Էրեբունիում հիշատակվող Iuarša-ն, որը, Iarša ձևով, հանդես է գալիս նաև Էրեբունիի հիմնադրումից շուրջ հարյուր տարի անց, հարևան Թեյշեբայինիի մի արձանագրության մեջ (այս դիցանունն այլուրեք չի հիշվում Ուրարտուի աստվածների շարքում): Այսպիսով, հնարավոր է, որ այս վերաբնակիչները Արարատյան դաշտում հայալեզու բնակչության մի կղզյակ էին առաջացրել, որը գնալով մեծանում էր[6]:

Այս բոլորը միայն վարկածներ են: Հայերենի կրողներին տեղայնացնելու համար անհրաժեշտ են լեզվական կռվաններ: Ուրարտական դարաշրջանի անվանաբանության մեջ հայկական շերտը չի կարող կենտրոնացած համարվել միայն Ծոփքի և, առա-

[1] *Í.Â. Àðóòþíÿí.* Òîïîíèìèêà Óðàðòó. Åðåâàí, 1985, ñ. 226-227.
[2] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* Ê âîïðîñó î õåòòî-öóïàíèéñêèõ ïåðåñåëåíöàõ â Óðàðòó. ÂÄÈ, 1958, N2, ñ. 41-42*, Á.Á. Ïèîòðîâñêèé.* նշվ. աշխ., էջ 159, *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ àðìÿíñêîãî íàðîäà. Åðåâàí, 1968, ñ. 233, ïðèì. 111.
[3] Նույն տեղում, էջ 46:
[4] Հայերենի շրջանաբաժանման վերաբերյալ տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 25:
[5] *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ…, ñ. 233.
[6] *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը. Ուրարտու-Հայաստան, Երևան, 1988, էջ 117-118:

վել ևս, Մալաթիայի շրջանում կամ մերձակայքում (ըստ արշավանքի նկարագրության, հավանական է, որ Էրեբունի բերված վերաբնակիչների հիմնական զանգվածը լիներ Խաթեից[1]): Հատկանշական է, որ Ի.Դյակոնովը և նրա հետևորդները չեն բերում հայերենով հուսալիորեն մեկնաբանվող անուններ, հատկապես անձնանուններ այդ շրջանի հայտնի անվանաբանությունից: Պատճառը պարզ է՝ այդ տարածաշրջանում նրանք չեն կարողանում հայերենի հետքեր գտնել:

Ըստ անվանաբանական և պատմական տվյալների, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի երկրորդ կեսից այստեղի բնակչությունը խուռիական և լուվական էր: Ավելի ուշ, քննարկվող դարաշրջանում՝ մինչև մ.թ.ա. VIII դարը, Վերին Եփրատի աջ ափի բոլոր դինաստիաները, այդ թվում և Մելիտեա-Մելիդում, լուվական էին: Եվ, հաշվի առնելով այն ժամանակների իրողությունները, խուռիական և լուվական անուններ ունեցող իշխողները հենց խուռիական և լուվական ծագում պիտի ունենային[2]: Հայերը, կարծում են, այդտեղ եկած պիտի լինեին խուռիներից ու լուվացիներից հետո: Բայց որևէ երկիր նոր եկած տարրը, որը հետագայում դառնում է գերակշռող, սկզբնական շրջանում կազմում է երկրի իշխող վերնախավը: Այսինքն՝ այդ շրջանի հայկական բնակչության վերաբերյալ վարկածը հիմնված չէ որևէ աջակցող լեզվական փաստի վրա[3]:

Iuarša/Iarša դիցանվան հայկական ծագման գիտական մեկնաբանության փորձ մեզ հայտնի չէ: Այս դիցանունը կարդում են նաև Iubša[4]: Երկու ձևերի համար էլ հայկական մեկնաբանության իրական հիմքեր չկան:

Այսպիսով, այն դրույթը, որի համաձայն, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի վերջում և առաջին հազարամյակի սկզբում հնագույն հայերենի կրողները բնակվել են Ծոփքում և մերձակայքում, առնվազն կասկածելի է: Եվ հավանական չէ Էրեբունիի 6600 ռազմիկ-

---

[1] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* Նշվ. աշխ., էջ 47, ïðèì. 30:
[2] Այս հարցերի շուրջ տե՛ս *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ…, ñ. 228-229, 242-243:
[3] Հիերոգլիֆային լուվերեն արձանագրություններից հայտնի անձնանունների վերաբերյալ տե՛ս *À.Â.Êîñÿí.* Ëóâèéñêèå öàðñòâà Ìàëîé Àçèè è ïðèëåãàþùèõ îáëàñòåé â XII-VIII ââ. äî í.ý. (ïî èåðîãëèôè÷åñêèì ëóâèéñêèì èñòî÷íèêàì). Åðåâàí, 1994, ñ. 88-97: Դյակոնովը, հիպոթետիկ կերպով, փորձում է Թաբալի արքաներից մեկի անունը մեկնաբանել հայերենով, բայց անհաջող, տե՛ս, օրինակ, *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ìàëàÿ Àçèÿ è Àðìåíèÿ îêîëî 600ã. äî í.ý. è ïîõîäû âàâèëîíñêèõ öàðåé. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè, 1981, N2, ñ. 60, ïðèì. 115 (այդ մեկնաբանության վերաբերյալ տե՛ս *Ա.Պետրոսյան*, Հայոց ազգածագման հարցի շուրջ /այս ժողովածուում/):
[4] Տե՛ս ÊÓÊ Í, 485:

ներին համարել այն հայկական նախնական բջիջը, որի հիմքի վրա պետք է աճեր ու զարգանար Արարատյան դաշտի՝ Մեծ Հայքի այդ քաղաքական, մշակութային և կրոնական կենտրոնի հայ բնակչությունը (ըստ Գ.Մելիքիշվիլու, թեև հավանական է, որ ռազմագերիները վերաբնակեցված լինեին իրենց ընտանիքներով, բայց և այնպես, էրեբունիի հիմնական կորիզը պետք է կազմեին ուրարտական ռազմիկները)[1]: Նույնիսկ Ի.Դյակոնովի տեսակետի համաձայն, էրեբունիի վերաբնակիչների մեջ կարող էին նշանակալի թիվ կազմել լուվերենի կրողները: Ավելին, նրանք կարող էին լինել եթե ոչ լուվերենի՝ որպես խոսակցական լեզվի, ապա անատոլիական անվանաբանության կրողներ (հմմտ. հետագայում հայերի կողմից ստեղծված իրանական և թուրքական տեղանունները):

Անատոլիական համատեքստում Erebuni-Երևանը համադրելի է խեթ. arawa- «ազատ (ինչ որ բանից)», arawahh- «ազատել, ազատ դարձնել», arawes- «ազատ դառնալ», arawanni- «ազատ»՝ հականդրված անազատին[2]: Հայտնի է Arauwanna (տարբերակներ՝ Arawanna, Arawunna) քաղաքը Պափլագոնիայի մոտ, որի անունը մեկնաբանվում է որպես «Ազատ քաղաք»՝ Villefranche, Fribourg[3]: Arawa- «ազատ, ազատ(վ)ել» արմատը համաանատոլիական է: Այն ի հայտ է գալիս նաև Արևմտյան Փոքր Ասիայի ուշ անատոլիական լեզուներից լիկիերեն մի տեքստում (նույն arawa- ձևով): Բայց Լիկիայից հայտնի է նույն հիմքի մեկ այլ տարբերակ՝ Ἐρεύα քաղաքանունը, որն ավելի մոտ է էրեբունիին և համարյա նույնական Երևանին: Ստեփանոս Բյուզանդացու մոտ այն մեկնաբանվում է որպես Ἐλευθέρα «ազատ, անկախ» (սրա հունական զուգահեռն է, այսպիսով, Ἐλευθεραί քաղաքն Ատտիկայում. հմմտ. և ռուս. Ñëîáî-äà «Ազատ /հողագործների բնակավայր/», հայ. Ազատ քաղաք, տե՛ս ստորև): Լիկիերենը մերձավոր է լուվերենին, որտեղ ևս, լիկիերենի հիման վրա, վերականգնվում է *arawa- ձևը[4]:

Անատոլիական arawa-ն կազմված է ara արմատով և wa ածանցով: Խեթ. āra- նշանակում է «ճիշտ, հարմար, շիտակ», սկզբնապես՝ «համապատասխան ներխմբային կարգին, հասարակայնորեն ընդունելի, սոցիալական կարգին համաձայն», և «յու-

[1] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* նշվ. աշխ., էջ 45-46:
[2] Այս բառերի վերաբերյալ տե՛ս *J.Puhvel,* Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics. V. 1-2, Berlin, New York, 1984, p. 119:
[3] *E.Laroche,* Hittite arawa- “libre.” Hommage à George Dumézil. Bruxelles, 1960, p.124.
[4] Նույն տեղում, էջ 125, *J.Puhvel,* նշվ. աշխ., էջ 120, տե՛ս և *Â.Â. Èâàíîâ.* Î ìèôî-ïîýòè÷åñêèõ îñíîâàõ ëàòûøñêèõ äàéí. Áàëòî-ñëàâÿíñêèå èññëåäîâàíèÿ, 1984. Ì., 1986, ñ. 13:

րային, ընկեր, տեր». arawa-՝ «ara-ի հատկանիշներ ունեցող», «պարտականություններից (օրենքով) ազատված, ազատ»: Բնութագրական է natta āra «ոչ շիտակ, ոչ ճիշտ, անօրինական» ժխտական բանաձևը՝ կիրառված «ոչ խեթական», բարբարոսական կենսակերպի վերաբերյալ[1]:

Քննությունը ցույց է տալիս, որ խեթ. arawa-ն վերաբերում է պարտադրված աշխատանքներից և հարկերից ազատվելուն: Խեթական հասարակությունը կարգավորվում էր ֆեոդալական տիպի կանոններով, ուր վասալը կամ պետք է ծառայեր սյուզերենին, կամ հարկ վճարեր: Դրանցից ազատումը հենց հաղորդվել է arawa- տերմինով: Ազատ քաղաքի անատոլիական հասկացությունը համապատասխանում է խեթական օրենքներին, որոնցում հարկերից ազատները (arawas) ապրել են որոշակի քաղաքներում[2]: Միևնույն պատկերացումների մի դրսևորումն է, թերևս, այդ օրենքների մի կետը (§ 54), ըստ որի՝ *մանդա* ռազմիկները, *սալա* ռազմիկները, Տամալկի, Խատրա, Ցալպա, Տեսխինիա, Խեմուվա քաղաքների ռազմիկները և մի քանի այլ կատեգորիաների մարդիկ ժամանակին որոշ ծառայություններ ու պարհակներ չեն կատարել[3]:

Այս քաղաքները գտնվել են խեթական տերության արևելքում, որը, մի տեսակետի համաձայն, վկայություն է խեթերի՝ արևելքից արևմուտք հին տեղաշարժի մասին[4]: Ա.Քոսյանը մասնավոր զրույցի ընթացքում ուշադրություն հրավիրեց այն հանգամանքի վրա, որ այս քաղաքները գտնվել են տերության ծայրամասային շրջաններում, այսինքն՝ թերևս «սահմանապահ» գործառույթներ են ունեցել, որը և կարող է բացատրել նրանց՝ այդ պարհակներից ազատված լինելը: Ընդ որում, Խատրան գտնվել է

---

[1] *E.Laroche,* նշվ. աշխ., էջ 126-128, տե՛ս և *J.Puhvel,* Analecta Indoeuropeae. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 35. Innsbruck, 1981, p. 323-324, նույնի՝ Hittite Etymological Dictionary, 1-2, p. 116-121, *Â.Â.Èâàíîâ.* նշվ. աշխ., էջ 13:

[2] *Â.Â.Èâàíîâ.* նշվ. աշխ., էջ 13:

[3] Õðåñòîìàòèÿ ïî èñòîðèè Äðåâíåãî Âîñòîêà. Ì., 1980, ñ. 278.

[4] *F.Sommer,* Hethiter und hethitisch. Stuttgart, 1947, S. 5-8, *Â.Â. Èâàíîâ.* Àíàòîëèéñêèå ÿçûêè. Äðåâíèå ÿçûêè Ìàëîé Àçèè. Ì., 1980, ñ. 131-132, հմմտ. *G.Steiner,* The Immigration of the First Indo-Europeans into Anatolia Reconsidered. Journal of Indo-European Studies, 1990, N1-2, p. 190-191:

Ծոփքում (խեթական արձանագրությունների Իսուվայում)[1]: Ծոփքից և Մալաթիայից հեռու չէր և Խեմուվան[2]:

Արգիշթին ասում է, որ ինքն է անվանել քաղաքն Էրեբունի անունով: Էրեբունին, ըստ այդմ, ուրարտական անվանաբանության մեջ բացառիկ է: Արքաները սովորաբար իրենց կառուցած քաղաքներն անվանել են իրենց կամ աստվածների անուններով (հմմտ. օրինակ, Argištihinili, Haldini URU և այլն): Այս բացառիկ անվանումը, թերևս, կարող է մատնանշել Էրեբունու վերաբնակիչների բացառիկ կարգավիճակը: Էրեբունին ստեղծվել էր որպես սահմանային ամրոց նոր գրավված երկրում, ընդդեմ տեղական բնակչության: Անատոլիական ավանդույթի համաձայն, arawa-տերմինով կարող էին կոչել Խաթեում և Ծուփանիում գերված, բայց էթիունիում սահմանային ծառայության նշանակված և այլ պարտականություններից օրենքով՝ արքայի հրամանով ազատված «ռազմական մարդիկ»:

Ուրարտ. Erebuni-Erevunə-ին անվանաբանության մեջ մոտ է խեթ. Arawunna-ն, իսկ բառային մակարդակում՝ arauwanni-ն (ոռիածականակերտ ածանցով)[3]: Ուրարտերենում կրկնակի բաղաձայները պարզեցվում են (հմմտ. օրինակ, Kumme տեղանվան ուրարտական Qumenu ձևը), վերջին վանկը թուլանում է և սեպագրում հաղորդվում i-ով: Առաջին երկու վանկերում e-ն a-ի փոխարեն կարող է բացատրվել փոխատու և փոխառող լեզուներում a-ի արտասանության տարբերությամբ՝ օտարալեզու a-ն ընկալվել է որպես e: Չնարավոր է պատկերացնել, որ խեթ. Arawunna-ի «խաթեծուփանիական» բարբառային ձևը լինէր Erewunna, հմմտ. լիկիական Ἐρεύα ձևը: Տեսականորեն նույնիսկ հնարավոր է, որ ուրարտ. irbu- «առևանգել, հափշտակել» արմատը անատոլիական փոխառություն լինի arawa-ից, ոչ թե «ազատել», այլ «յուրացնել» (հմմտ.

---

[1] *Del Monte, G., Tischler,* J. Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte (Répertoire géographique des textes cuneiformes, VI). Wiesbaden 1978, S. 104, *Ա.Քոսյան,* Չայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան, 2004, էջ 55-56:

[2] *Í.Â.Àðóòþíÿí.* Òîïîíèìèêà Óðàðòó, ñ. 229, *Ա.Քոսյան,* նշվ. աշխ., էջ 56-57: Գ.Ղափանցյանը խեթ. Արավաննան նույնացնում է Պտղոմեոսի հիշատակած Արավենեին, Մալաթիայի շրջանում *(Ã.À.Êàïàíöÿí.* Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû. Åðåâàí, 1956, ñ. 125, ïðèì. 1): Այս տեղայնացումը չի հաստատվում. հնարավոր չէ՞ ենթադրել, որ Մալաթիայի շրջանում հետխեթական ժամանակներում եղել է մեկ այլ համանուն քաղաք, որի անունով է կոչվել Էրեբունին:

[3] *E.Laroche,* նշվ. աշխ., էջ 124-125:

ara-wa- «յուրային») իմաստով: Սա կարող է հաշտեցնել էրեբունիի անատոլիական և ուրարտական ստուգաբանությունները[1]:

Պատմության պարադոքսալ երևույթներից է այն հանգամանքը, որ հայոց և՛ առաջին, և՛ վերջին մայրաքաղաքները՝ Արմավիրը (ուրարտ. Արգիշթիխինիլի) և Երևանը, հիմնվել են ուրարտական նույն արքայի՝ Արգիշթի I-ի կողմից, Արարատյան դաշտում: Ամեն ինչ վերադառնում է «ի շրջանս յուր»: Հետաքրքիր է, որ նրանցից առաջինը հիմնվել է վերջինից վեց տարի անց (մ.թ.ա. 776թ.), ապա՝ կորցրել իր հին անունը, իսկ վերջինը պահպանել է: Ընդ որում, Արմավիրը, ինչպես և Երևանը, լավագույնս կարող է ստուգաբանվել անատոլիական լեզուների տվյալներով:

Հին *Armawira-ի (հմմտ. *Արմաւիր*, սեռ. *Արմաւրայ* և հուն. Ἀρμαουιρία, Ἀρμαούρρα ձևերը) առաջին մասի համար հմմտ. Arma- «լուսին, լուսնաստված», հայտնի խեթերենում, լուվերենում, հիերոգլիֆային լուվերենում, լիկիերենում ու լիդիերենում[2]: Երկրորդ մասը համադրելի է խեթ. pir, լիդ. bira, ապա և լուվ. parna-, լիկ. *prnna- «տուն», կրոնական ոլորտում՝ «աստծու տուն, տաճար» բառերին[3] (հայ ձևը մոտ է խեթականին և, առավել ևս, լիդիականին. b/p > w արտասանությունը բնորոշ է հին արևելափոքրասիական լեզուներին, այդ թվում՝ ուրարտերենին ու հայերենին, իսկ անատոլիականներից՝ նորից լիդիերենին)[4]: Ըստ ավանդության (Խորենացի, Ա.ժբ. Սեբեոս, Ա), Արմավիրը, որպես իր «տուն բնակութեան», հիմնել է Հայկի թոռ Արամայիս/Արմայիսը: Այս անունը նույնպես զուգահեռ ունի Արևմտյան Փոքր Ասիայում, հմմտ. լիկիական Αρμαις անձնանունը (լուսնաստծու անունից)[5]: Հատկանշական է, որ լուսնաստվածը հայոց հին ավանդույթում հիշվում է հենց Արմավիրի առնչությամբ՝ հայոց լեգենդար արքա Վաղարշակը

[1] Ընդհանրապես, ա/ե տատանումը հաճախ է լեզվից լեզու անցումներում, հմմտ., օրինակ, ուրարտ. euri «տեր»-հայ. *աւրիորդ* «տիրոջ դուստր», սեպագիր (ասորեստանյան) Enzite-Անձիտ և հուն. Ἀκιλισηνή-Եկեղեաց: Ուրարտական սեպագրում e-ն և i-ն, ինչպես ասվեց, հերթագայում են:
[2] Տե՛ս, օրինակ, *J.Puhvel,* Hittite Etymological Dictionary, V. 1-2, p. 151-153:
[3] *Î. Î.Êàðàãåçÿí.* Ôðàêèéöû íà þãî-çàïàäå Àðìÿíñêîãî íàãîðüÿ. ՊԲՀ, 1981, N 1, ñ. 225. այս բառի վերաբերյալ տե՛ս և *Ë.À. Ãèíäèí.* Íîìàñòèêà Âîñòî÷íûõ Áàëêàí. Ñîôèÿ, 1981: 91 ñë., *Ò.Â. Ãàìêðåëèäçå, Â.Â. Èâàíîâ.* Èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûê è èíäîåâðîïåéöû. Òáèëèñè, 1984, ñ. 741, *J.P.Mallory, D.Q.Adams,* Encyclopedia of Indo-European Culture, London, Chicago, 1997, p. 283.
[4] *À.Õîéáåê.* Ëèäèéñêèé ÿçûê. Äðåâíèå ÿçûêè Ìàëîé Àçèè. Ì, 1980, ñ. 319:
[5] *Գ.Ջահուկյան,* Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները, ՊԲՀ, 1981, N 3, էջ 53. Նույն անունը հայտնի է և հունա-եգիպտական ավանդույթում, որի վերաբերյալ, այս առնչությամբ, տե՛ս *À. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 83, 108, 196:

«մեհեան շինեալ յԱրմաւիր՝ անդրիս հաստատէ արեգական և լուսնի և իւրոց նախնեացն» (Խորենացի, Բ.ը):

Արմավիրի և Արգիշթիխինիլիի տարածքները համընկնում են միայն մասամբ՝ Արմավիրի կենտրոնը գտնվում էր տարածքի արևելյան, իսկ Արգիշթիխինիլիինը՝ արևմտյան բլուրի վրա, իրարից մի քանի կիլոմետր հեռու: Ընդ որում, Արմավիրի բլրի լանջին բացահայտվում է նախաուրարտական դարաշրջանի մի սրբազան տաճարային համալիր[1]: Այն կարող էր նվիրված լինել լուսնաստծուն, և Արմավիրը կարող էր ձևավորվել այդ համալիրի շուրջը: Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ անատոլիական լեզվի կրողներ եղել են նաև այստեղ: Գուցե Արգիշթին իր՝ Խաքեից և Ծուփանիից բերած գերիների մնացած մասը բնակեցրել է Արգիշթիխինիլիում: Աղբյուրներից դատելով՝ Արմավիրի բլուրը կառուցապատել է Արգիշթիի որդի Սարդուրի II-ը[2]: Գուցե նրա ժամանակ են Արմավիրի բլուրը բնակեցրել արևմտյան գաղթականներով: Կամ՝ երկրամասում մինչ այդ էլ եղել է անատոլիական բնակչություն: Արմավիր անունը ստուգաբանելի է խեթերենով և լիդիերենով և ոչ լուվերենով, ինչպես կարելի էր սպասել, որը հատուկ քննության նյութ կարող է լինել:

Հայոց ավանդույթում «Ազատ քաղաքի» մի օրինակ է Արշակ II-ի կառուցած Արշակավանը, որտեղ, արքայի հրամանով, ազատ ապրելու իրավունք էր տրվում հանցագործներին, տերերից և հարկերից փախած բոլոր հալածյալներին (Փավստոս, Դ.ժբ,. Խորենացի, Գ.իէ):

Հայտնի է և «Ազատ քաղաքի» տեղանվանական կիրառությունը: Այդպես են կոչվել երկու ավերակ քաղաքատեղի Սյունիքում (Սոթք և Գեղարքունիք գավառներում. հմմտ. և Ազատն գյուղատեղին Գողթնում)[3]: Ընդ որում, այդ քաղաքներն ունեցել են իրենց անունները, և «Ազատ քաղաքը» նրանց ավերակներին տրվող կոչում է միայն: Ըստ Հ.Մանանդյանի, «Ազատ քաղաքը» ոչ թե տեղանուն է, այլ «սոցիալական հատուկ մի տերմին, որով մատնանշվում է վերոհիշյալ վայրերի ազատ լինելը որոշ հարկերից և նրանց քաղաքային արտոնյալ դրությունը»[4]: Հայ միջնադարյան իրականությունը շատ հիմքեր չի տալիս «ազատ քաղաքների» իրավական

---

[1] *È.Êàðàïåòÿí, Æ.Õà÷àòðÿí, À.Êàíåöÿí.* Äîóðàðòñêèé Àðìàâèð. ՊԲՀ, 2004, N2, էջ 268-274:

[2] *Ն.Տիրացյան,* Արգիշթիխինիլիի հոգևոր և աշխարհիկ կառույցների շուրջ ըստ սեպագիր արձանագրությունների. Հայկական քաղաքակրթությունը հնագույն ժամանակներից մինչև քրիստոնեության ընդունումը. Գիտաժողով, Երևան, 2000:

[3] *Թ.Խ.Հակոբյան, Ս.Տ.Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ.Բարսեղյան,* նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 38, 42:

[4] *Հ.Մանանդյան,* Երկեր, հ. Ե., Երևան, 1984, էջ 204:

կարգավիճակ ենթադրելու համար[1]: Բայց և՛ լեգենդար Արշակավանը, և՛ ենթադրյալ արտոնյալ «ազատ քաղաքները» կարող են դիտվել որպես հին ավանդույթի արտացոլումներ:

Արարատյան դաշտում հայտնի են երկու կարևոր տեղանուն՝ կազմված Ազատ հիմքով. Ազատ գետը և Ազատն Մասիսը: Խեթ. arauwani-ն, տղամարդ կամ կին գաղափարագրով, նշանակում է «ազատ», միևնույն ժամանակ՝ «ազնվական»[2], որով ուղղակի համընկնում է հայ. *ազատ*-ին: Հարց է առաջանում. արդյո՞ք հնարավոր է, որ այս տեղանունները ինչ-որ կերպ կապված լինեն «ազատ քաղաք» Էրեբունի-Երևանի հետ:

Երևանը կարող էր ինչ-որ ասոցիացիաներով կապվել Արա դիցանվան հետ (*Արաւան/Երևան): Իսկ Arawanna-ն ստուգաբանորեն առնչվում է խեթական Āra(s), Ara դիցանվանը: Գ.Ղափանցյանը հայոց Արային նույնացրել է խեթական այդ աստծուն[3], որին, հետևելով իր ժամանակի գիտությանը, համարում էր ոչ հնդեվրոպական՝ «ասիանիկ» ծագման բուսական մի կերպար: Արդի գիտությունն այդ դիցանունը միարժեքորեն համարում է հնդեվրոպական, կապված arawa-ի ara- արմատին՝ որպես խեթական «օրինավոր» կենսաձևի մի աստվածացված մարմնավորումը, ընդ որում, ոչ մի հիմք չկա նրան ինչ-որ բուսական կապեր վերագրելու[4]: Ի միջի այլոց, խեթական նշված ձևերն են, որ հիմք են տալիս այդ հիմքի համար համահնդեվրոպական կիրառություն ենթադրել (հմմտ. արիացիներ): Այս դիցանունն, այսպիսով, հնդեվրոպական առասպելաբանության մի կարևոր անկյունաքար է խեթական ավանդույթում:

Եթե հայերը փոխառած լինեին խեթական Արա դիցանունը, ապա այն, վերջին վանկի կանոնավոր անկումից հետո, որը տեղի է ունեցել անատոլիական լեզուների անհետացումից շատ դարեր անց, պետք է մեզ հասած լիներ Ար ձևով: Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արա Գեղեցիկի կերպարն անբաժանելի է խեթ. Արայի և նրան զուգահեռ մյուս հնդեվրոպական կերպարներից, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, ոչ թե փոխառված ձև է, այլ նրանց հայկական համապատասխանությունը[5]: Բայց և չի կարելի բացառել անատոլիական ազդեցությունը հայոց Արայի կերպարի վրա:

---

[1] *Հ.Պետրոսյան,* Գառնին IX-XIV դարերում, Երևան, 1988, էջ 11-12, 119-120:
[2] *E.Laroche,* նշվ. աշխ., էջ 124:
[3] *Գ.Ղափանցյան,* Արա Գեղեցկի պաշտամունքը, Երևան, 1944, էջ 78-79:
[4] *J.Puhvel,* Analecta Indoeuropeae, p. 323-324, նույնի՝ Hittite Etymological Dictionary, V.1-2, p. 116-121, տե՛ս և *Ò.Â. Ãàìêðåëèäçå, Â.Â. Èâàíîâ.* նշվ. աշխ., էջ 810:
[5] *Ա.Պետրոսյան,* Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 90 ñë.:

Արա Գեղեցիկը համարվում է «մեռնող և հարություն առնող» աստծու վիպականացած-պատմականացած տարբերակը[1]: Հայկական առասպելաբանության համատեքստում նա համապատասխանում է «մեռնող և հարություն առնող» աստծու մյուս վիպական ժառանգներին՝ «Վիպասանքի» Արտավազդին և «Սասնա ծռերի» Մհերին: Ուրարտական դարաշրջանում «Մհերի դուռը», որի հետևում, ժայռի մեջ, ըստ էպոսի, փակված է Մհերը, նվիրված է եղել գերագույն աստված Խալդիին: Սա թույլ է տվել Մհերի կերպարը ծագած համարել ուրարտական Խալդիից[2]: Այսինքն՝ կերպարային առումով, կարելի է ասել, Խալդին որոշակիորեն պետք է համապատասխաներ Արա Գեղեցիկին[3]:

Այրարատ նահանգը և նրա կենտրոն Արարատյան դաշտը հայ ավանդույթում կապվել են Արա Գեղեցիկի հետ և կոչվել Արայի դաշտ (Խորենացի, Ա.ժե., Սեբեոս, Ա): Արարատյան դաշտի հյուսիսային Արայի լեռան անունը մեկնաբանություն չի պահանջում. այս առնչությամբ նշենք Արայի լեռան քարանձավային սրբավայրի գոյությունը[4], որը Արային մոտեցնում է Խալդիին, Արտավազդին ու Մհերին: Դաշտի արևելյան Գեղամա լեռները համադրելի են Արայի Գեղեցիկ կոչմանը[5]: Արայի լեռան մերձակա Արագածն, ըստ Խորենացու, կապված է Արամանյակի հետ, որը, որպես Արարատյան դաշտի առաջին հայկյան բնակիչ և էպոնիմ, Արայի նախատիպն է: Նրա անունն էլ, հավանաբար, Արայի հնդեվրոպական հիմքի մի ածանցյալն է[6] (տեսականորեն նույնիսկ հնարավոր է Արամանյակին և Արային դիտել որպես, համապատասխանաբար, Արարատյան դաշտի հայկական և անատոլիական էպոնիմներ): Արայի ու Մհերի զուգորդ Արտավազդը փակված է համարվել Արարատյան դաշտի հարավային լեռան՝ Մասիսի մեջ: Այսպիսով, Արարատյան դաշտը շրջափակող բոլոր լեռները ինչ-որ կերպ կապվել են Արայի կամ նրան զուգահեռ կերպարների հետ:

Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը քրիստոնեական դարաշրջանում շարունակվել է սուրբ Սարգսի կերպարում[7]: Սուրբ Սարգիսն,

---

[1] *Ա.Մատիկյան,* Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, *Ն.Ադոնց,* Հին հայոց աշխարհայացքը. Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, *Գ.Ղափանցյան,* նշվ. աշխ.:

[2] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ê âîïðîñó î ñèìâîëå Õàëäè. Äðåâíèé Âîñòîê (Åðåâàí), 4, 1983.

[3] *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտա-հնդեվրոպական և հայկական առնչությունների շուրջը (սույն ժողովածուում):

[4] *Գ.Ղափանցյան,* նշվ. աշխ., էջ 99:

[5] *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 87-88.

[6] *Ա.Պետրոսյան,* Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս, էջ 165-166, *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 94:

[7] *Ա.Մատիկյան,* նշվ. աշխ., էջ 153-170, *Ն.Ադոնց,* նշվ. աշխ., էջ 289-292, *Գ.Ղափանցյան,* նշվ. աշխ., էջ 63-68, *Ա.Պետրոսյան,* նշվ. աշխ.:

ըստ ավանդության, թաղվել է Արարատյան դաշտի Կարբի գյուղում, որը մատնանշում է նրա կապը տեղի էպոնիմների՝ Արամանյակի ու Արայի հետ[1]: Յատկանշական է, որ սուրբ Սարգիսը ծագումով Կապադովկիայից էր, որը ներառում էր ուրարտական աղբյուրների հին Խաթե երկիրը: Ըստ այդմ, նրա Երագահաս/Արագահաս մակդիրն արդյո՞ք հետագա վերաիմաստավորումը չէ անատոլիական arawa-h, որը հայերենում կանոնավոր կերպով պիտի դառնար *արագ/երագ*: Եվ նույն արմատի մի այլ ածանցյալը չէ՞ Արագածը[2]:

Ստորև մի քանի խոսք էրեբունիի վերաբնակիչների I(u)arša աստծու հնարավոր արևմտյան կապերի վերաբերյալ, ըստ ժամանակակից տվյալների: Ըստ Գ.Մելիքիշվիլու, Iuarša-ն նույնական է լուվական-փոքրասիական Imaršiya-ին (որը նա մեկնաբանում էր սկզբնապես որպես «երկնային», ապա՝ «հովտային»)[3]: Ըստ մեկ այլ կարծիքի, Ի(վ)արշան պիտի լիներ Արարատյան դաշտի բնիկների աստվածը[4]: Երկու կարծիքներն էլ հույժ վարկածային են: Գ.Մելիքիշվիլու կարծիքը հենված է միայն անունների որոշ նմանության վրա: Լուվական Immarši աստվածը պաշտվել է Իստանուվա քաղաքում, որը, դատելով նրա դիցարանի վրա խուռիական ազդեցության բացակայությունից, կարող էր գտնվել Փոքր Ասիայի արևմուտքում կամ հյուսիս-արևմուտքում, այսինքն՝ Ծոփքից ու Մալաթիայից շատ հեռու (սա էլ, իհարկե, վարկածային տեղայնացում է): Immarši-ն ներկայումս մեկնաբանվում է որպես «պտղաբերության ոգի» (Fruchtbarkeitsgenius), ըստ խեթ. immarni «պտղաբերություն» բառի[5]:

Ըստ հետազոտողների, Իվարշան պիտի լիներ Խալդիի մի կերպարային համապատասխանությունը[6]: Դա է մատնանշում այն հանգամանքը, որ Իվարշան պաշտվում էր susi կոչվող տաճարներում, որոնք մնացած բոլոր դեպքերում նվիրվել են միայն Խալ-

---

[1] *Ա.Պետրոսյան,* նշվ. աշխ., էջ 167:

[2] Այս լեռնանվան վերաբերյալ տե՛ս և *Ա.Պետրոսյան,* նշվ. աշխ., էջ 166, *À.Å. Ïåòðîñÿí.* նշվ. աշխ., էջ 91, *Ա.Պետրոսյան,* Յայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ, ՊԲՅ, 2004, N2, էջ 220, ծան. 130:

[3] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* նշվ. աշխ., էջ 42-46, նույնի՝ Ê èçó÷åíèþ äðåâíåé âîñòî÷íîìàëîàçèéñêîé ýòíîíèìèêè. ÂÄÈ, 1962, №1, ñ. 60-61, *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 233.

[4] *Í.Â.Àðóòþíÿí.* Íîâûå óðàðòñêèå íàäïèñè Êàðìèð-áëóðà. Åðåâàí, 1966, ñ. 94, ÊÓÊ Í 485. *Մ.Իսրայելյան,* էրեբունի..., էջ 78-79:

[5] Այս հարցերի շուրջը տես *V.Haas,* Geschichte der hettitischen Religion. Leiden, New York, Köln,1994, S. 582, Anm. 278:

[6] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè,* Ê âîïðîñó î õåòòî-öóïàíèéñêèõ ïåðåñåëåíöàõ..., ñ. 45-46, *Մ.Իսրայելյան,* էրեբունի..., էջ 79, *Ա.Յմայակյան,* Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 60-63:

դիին: Դժվար է պատկերացնել, որ Immarši-ի նման մի երկրորդական աստվածություն նույնացվեր ուրարտական գերագույն աստծու հետ: Պետք է կարծել, որ I(u)arša-ն եղել է մեծ աստված: Խեթալուվիական աստվածների ցանկում I(u)arša ձևին առավել մոտ է թվում լուվական Iariš աստվածը (ավանդված է նաև որպես Iyarriš, Yarriš, ածականի ուղղական հոլովաձևով՝ Iarišiš)[1]: Վերջինս ռազմի և ժանտախտի մեծ աստված էր, լուվական այն երեք աստվածներից մեկը, որն անցել էր համախեթական դիցարան[2]: Iarša-ն կարող էր լինել Iariš-ի արտասանական մի տարբերակի ուրարտերեն հաղորդումը (Iarriš- > Iwariš- > Iwarša / Iarša, որտեղ w-ն արտասանվում է հազվագիտ խուսափելու համար, անշեշտ i-ն ընկել է, իսկ վերջին a-ն կարող է բացատրվել ուրարտական նմանատիպ դիցանունների ազդեցությամբ, հմմտ. Թեյշեբա, Բաբա, Կուերա, Ադարութա, Շուբա և այլն):

Ի(յ)արիսի և Արայի կապերն ակնհայտ են: Սրանցից առաջինն անբաժանելի է հին միջագետքյան կրակի, պատերազմի և ժանտախտի աստված Erra-ից[3]: Իսկ Էրրան և՛ անունով, և՛ կերպարով համապատասխանում է Արայի հին նախատիպին՝ Էրին[4]:

Այսպիսով, հավանական է, որ Արգիշթի I-ի Խաթե և Ծուփանի երկրներից բերված վերաբնակիչները եղել են լեզվական առումով անատոլիացիներ: Նրանց լեզվից կարող էր ծագել և Էրեբունի անունը:

---

[1] *B.Van Gessell,* Onomasticon of the Hittite pantheon. Leiden, New York, Köln, 1998, p. 178-179.

[2] *O.R.Gurney,* Some Aspects of Hittite Religion. Oxford, 1977, p. 16.

[3] Ìèôû íàðîäîâ ìèðà. Ò. 2, Ì.,1982, ñ. 669.

[4] *Ա.Պետրոսյան,* Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս, էջ 168-169, նույնի՝ Ուրարտահնդեվրոպական և հայկական առնչությունների շուրջը (սույն ժողովածուում): Իվարշայի և Iarriš-ի հնարավոր կապի վերաբերյալ տե՛ս և *Հ.Հմայակյան,* Հայասական ᵈU.GUR-ը և Արա Գեղեցիկը. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXIII, Երևան, 2004, էջ 387: Ըստ մի կարծիքի, I(y)arri-ն ստուգաբանորեն կապված է հունական Հերա և սլավոնական Յարիլո դիցանունների հետ *(Í. Í. Êàçàíñêèé.* Ê ýòèìîëîãèè òåîíèìà Ãåðà. Ïàëåîáàëêàíèñòèêà è àíòè÷íîñòü. Ì., 1989), իսկ Գ.Ղափանցյանը Արային համադրել է Յարիլոյի հետ *(Գ.Ղափանցյան,* նշվ. աշխ., էջ 81-84, 94): Պետք է նշել, որ չնայած կերպարային որոշ համապատասխանությանը, Արայի անունը հնդեվրոպական համատեքստում չի կարող հանգեցվել Յարրիի և Յարիլոյի համար կանխադրվող նախաձևին:

ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ԱՐՔԱՅԱՏՈՀՄԻ ԵՎ ԻՇԽՈՂ ԴԱՍԻ ԾԱԳՄԱՆ ՇՈՒՐՋ

1. «Ուրարտական» տերմինով ժամանակակից գիտության մեջ ընդունված է կոչել մ.թ.ա. IX-VII դդ. Հայկական լեռնաշխարհը միավորած երկիրը, դրա իշխանությունը, բնակիչներին, լեզուն և մշակույթը: Հեղինակավոր հրատարակություններում համարվել է, որ Ուրարտուն նշանակալի չափով բնակեցված է եղել ուրարտերենի կրողներով՝ ուրարտացիներով և ազգակից ցեղերով, թեև նշվել է նաև, որ ուրարտացիները չեն կազմել երկրի բնակչության մեծամասնությունը[1]: Հայկական լեռնաշխարհի՝ ուրարտական արձանագրություններից հայտնի անվանաբանությունը՝ անձնանունները, դիցանունները, տեղանունները նույնպես, երբեմն առանց տարբերակման, ուղղակի «ուրարտական» են համարվել:

Բայց այդօրինակ պարզ մոտեցումը միշտ չէ, որ արդարացնում է իրեն: Այդ տրամաբանությամբ, օրինակ, հին Ֆրանսիայի հիմնական բնակչությունը պիտի կազմեին գերմանալեզու ֆրանկները, հին Բուլղարիայինը՝ թյուրքալեզու բուլղարները, մինչդեռ այդ ցեղերը կազմել են երկրների իշխող վերնախավը, իսկ հիմնական բնակչությունը խոսել է այլ լեզուներով:

«Ուրարտական» տերմինով երկրի մշակույթը նույնացվում է հնագիտական որոշակի մի համալիրի, լեզուն՝ բնակչության և պետության հետ, որը գիտական առումով բոլորովին ճշգրիտ չէ: Ամեն ինչ ավելի բարդ է, ոչ միարժեք: Ուրարտական հուշարձանները և մշակույթը, ներառյալ արձանագրությունները, ստեղծվել են, ճնշող մեծամասնությամբ, պետական իշխանությունների կողմից: Վանի արքաներն ուժով են գրավել Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր շրջանները (հիմնականում իրար հաջորդող երեք ականավոր արքաների՝ Իշպուինիի, Մինուայի և Արգիշթի I-ի ջանքերով) և ուժով պահել իրենց իշխանության տակ: Հաջորդ արքաներն անընդհատ արշավանքներ են կազմակերպել լեռնաշխարհի վաղուց ի վեր «նվաճված» երկրամասերի դեմ: Ամենուրեք հիմնվել են քաղաքներ և ամրոցներ, որոնք բնակեցվել են պետությանը լոյալ, թեև էթնիկապես ոչ միասեռ, երբեմն լեռնաշխարհի այլ շրջաններից բերված բնակչությամբ: Այդ կենտրոններում են տեղայնացած «ուրարտական» մշակույթի հուշարձանները, խեցեղենից մինչև տաճարներ,

[1] Տե՛ս, օրինակ, *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé.* Âàíñêîå öàðñòâî, Ì., 1959, ñ. 121. *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ àðìÿíñêîãî íàðîäà, Åðåâàí,1968, ñ. 17:

իսկ մնացած բնակչությունը գտնվել է ուղղակի վերահսկողությունից դուրս, շարունակել իր հին, «ուրարտականից»-պետականից էականորեն տարբերվող մշակույթն ու կենսակերպը և իշխանությունների նկատմամբ հաճախ ունեցել է թշնամական կեցվածք:

Ուրարտական պետական մշակույթին դժվար է միարժեքորեն ինչ-որ էթնիկական հիմքեր վերագրել. ակնհայտ է, որ այն ստեղծվել է ասորեստանյանի հզոր ազդեցությամբ: Ուրարտուն պետական իշխանության մի կառույց էր, ուր չկար կենտրոնի և ծայրամասի, պաշտոնական-արքունական և ենթակա շրջանների մշակութային ընդհանրություն: Այս խնդիրների համակողմանի քննարկումը թույլ է տվել կարծիք հայտնել, որ պետությունը, կրոնը, գիրը և պետության մյուս ատրիբուտները ստեղծողները, հավանաբար, եղել են չափազանց փոքրաթիվ՝ ուրարտերեն խոսող մի հանրույթ կազմել է կայսրության կորիզը, իսկ հիմնական բնակչությունը բաղկացած է եղել այլ տարրերից[1]:

Ուրարտուն կայսրություն էր: Սա պետք է պնդել ամենայն որոշակիությամբ (այդ տերմինն օգտագործում են բոլոր առաջատար մասնագետները): Հայկական լեռնաշխարհի նման լայնատարած լեռնային երկիրը մինչև մեկ պետության մեջ միավորվելը չէր կարող լեզվական առումով միատարր լինել: Երկրի արձանագրությունների լեզուն ուրարտերենն է. հնարավոր է, որ եղել են նաև ուրարտերենին ազգակից բարբառներ: Լեռնաշխարհի հարավում խոսվել է, թերևս, խուռերեն և սեմական լեզուներով՝ ասուրերեն և արամեերեն: Հայերենի ներկայությունն Ուրարտուում ներկայումս կասկած չի հարուցում: Բոլոր իրազեկ ուսումնասիրողների կարծիքով, ուրարտերենում կան հայկական փոխառություններ, այսինքն՝ ուրարտերենն ու հայերենը շփման մեջ են գտնվել իրար հետ մինչև Ուրարտուի ձևավորումը[2]: Ուրարտուում և հարակից տարածքնե-

[1] *P.Zimansky,* Urartian Material Culture as State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire. Bulletin of American School of Research 299-300 (1995), տե՛ս և նույնի՝ Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu. Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family. Washington, 2001, *P.Zimansky, E.C.Stone,* Recent Excavations at Urartian Fortress of Ayanis.- Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond, Los Angeles, 2003. Որպես շատ փոքրաքանակ վերնախավի կողմից ստեղծված մեծ ու կենտրոնացված պետության օրինակ Զիմանսկին բերում է ինկաների կայսրությունը:

[2] Ուրարտերենում և Ուրարտուի անվանաբանության մեջ բազմաթիվ հայկական տարրերի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես *Գ.Ջահուկյան,* Ուրարտերենը և հայերենը. Ուրարտու-Հայաստան, Երևան, 1988, էջ 148-161, և նույն հեղինակի այլ աշխատություններն այդ թեմայով, *I.M.Diakonoff,* First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia. Annual of Armenian Linguistics, V.13, 1992, p. 52-53:

րում հնում խոսել են ևս երեք խմբի հնդեվրոպական՝ անատոլիական, հնդիրանական և բալկանյան լեզուներով[1]:

Ընդունված տեսակետների իներցիայով չկաշկանդված գիտական մոտեցում որդեգրելու դեպքում կարելի է կարծել, որ այդ «ուրարտախոս» զանգվածը կարող էր լինել ոչ միայն փոքրաթիվ, այլև, ինչպես շատ այլ էթնիկական հանրույթներ, ձևավորված լինել բարդ գործընթացների արդյունքում:

2. Ուրարտական դիցարանի երրորդ՝ արևի աստծու անունն էր Šiuini (Šiwini), որը պիտի փոխառված լիներ խեթերենին մոտ մի լեզվից, հմմտ. խեթ. šiu- (šiuni, šiuanni, šiuna-) «աստված», հնում՝ «արևի աստված», հմմտ. šiuatt- «ցերեկ» < *dyeu- , լուսավոր երկնքի աստծու հնդեվրոպական անունից: Խեթերենում արևի աստվածը հանդես է գալիս խաթերենից փոխառյալ Ištanu- անունով, այդ պատճառով էլ ուրարտական դիցանունը կարող էր փոխառվել ոչ թե խեթերենից, այլ մերձավոր մի բարբառից[2]: Շիվինիի պաշտամունքի կենտրոնն էր մայրաքաղաք Վան-Տուշպան: Այս հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ Վանի շրջանը կարող էր լինել խեթական ցեղերի այն հին բնօրրանը, որտեղից նրանք հետագայում տեղաշարժվել են արևմուտք[3]:

Հայկական անվանաբանության մեջ Šiwini անվան հետ համադրելի են *սիւ-/սեւ-* հիմքով տեղանունները (և՛ խեթական, և՛

[1] Լեռնաշխարհի արևմուտքի «ուշխեթական» պետությունների լեզուն եղել է անատոլիական լուվերենը: Ուրարտուում հայկական, թրակյան և իրանական տարրերի վերաբերյալ տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 434-435, 443-445, նույնի՝ Ուրարտերենը և հայերենը, էջ 153:

[2] *I.M. Diakonoff,* Hurrisch und urartäisch. München, 1971, S. 81. *È. Ì. Äüÿêî íîâ.* Î íåêî òîðûõ íàïðàâëåíèÿõ â óðàðòñêîì ÿçûêîçíàíèè è íîâûõ óðàðòñêèõ òåêñòàõ. Äðåâíèé Âîñòîê, 5. Åðåâàí, 1988, ñ. 172. Վ.Իվանովը ուրարտական դիցանունը փոխառված է համարում նախագրային խեթերենից, տե՛ս *Â.Â.Èâàíîâ.* Àíàòîëèéñêèå ÿçûêè. Äðåâíèå ÿçûêè Ìàëîé Àçèè. Ì., 1980, ñ. 131, 136: Մյուս կողմից՝ այս դիցանունը համարվել է խուռիական արևի աստված Šimigi-ի ուրարտական զուգահեռը, տե՛ս *J.Friedrich,* Aus verschiedenen Keilschriftsprachen. 1-2. Orientalia, IX (1940), S. 217-218. Ըստ Ի.Դյակոնովի, դա բացառվում է, քանի որ խուռերենում և ուրարտերենում չկան -m-/-w- համապատասխանության դեպքեր և բնիկ լինելու դեպքում Šiwinə-ի փոխարեն կունենայինք Šīnə: Որոշ ուսումնասիրողներ (Մ.Խաչիկյան, Մ.Սալվինի), առանց հատուկ փաստարկներ ներկայացնելու Դյակոնովի առարկության դեմ, շարունակում են պաշտպանել Ֆրիդրիխի տեսակետը, որը պետք է դիտվի որպես խուռաուրարտական ազգակցությունը շեշտելու ձգտման մի դրսևորում:

[3] *Â.Â. Èâàíîâ.* Նշվ. աշխ., էջ 136, *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå* è *Â.Â.Èâàíîâ.* Èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûê è èíäîåâðîïåéöû. Òáèëèñè, 1984, ñ. 896.

ուրարտական սեպագրում s հնչյունը հաղորդվել է š-ով, իսկ հայերենում *եւ* և *իւ* երկբարբառները հերթագայում են): Սրանցից առաջին հերթին նշենք Սևան ամրոցը Վանից 33կմ արևելք՝ վանեցիների հավատալիքներում արևը մի հրեղեն պատանի է, որը քնում է Վանա լճի մեջ և ծագում Վանի արևելյան լեռներից[1]: Սևան անունով մյուս ամրոցը գտնվում էր Գեղամա լճի նույնանուն կղզու վրա. հետագայում այդ անունը անցել է լճին: Սևանա լիճը գտնվում էր Սյունիք, հնում՝ *Սիւնիք/Սեւնիք* նահանգում, որի անունն անբաժանելի է թվում Սևանից[2] (Šiuini, Սեւան և Սիւնիք անվանումների հարաբերության համար հմմտ. խեթ. šiuni, šiuanni ձևերը): Սյունիքի արևելյան հարևան Արցախ նահանգը կոչվել է *Փոքր Սիւնիք*, իսկ նեղ իմաստով Սյունիքը Ծղուկն էր, ներկայիս Սիսիանը:

Սյունիքը *արև/արեգ* արմատով անվանումների առավել խիտ կենտրոնացման մի շրջան է, հմմտ., օրինակ, Արևիք, Արևեաց տուն, Արևիս, Արևաբուլ, Արևիկ տեղանունները (սրանցից առաջին երեքը ցեղանվան տեսք ունեն՝ «արևյաններ»): Արև անձնանունը հայտնի է Սյունյաց տոհմում հինգերորդ դարից. նույնարմատ անձնանունների մեծ մասը (Արևիկ, Արևհատ և այլն) ևս Սյունիքից է[3]: Ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ Սիւնիք < *Siw(i)niyā տեղանունը կապված է «արև, արևի աստված» նշանակության հետ:

Ուրարտական մի արձանագրության մեջ թվարկվում են Սևանա լճի արևելյան ափի, այսինքն՝ հետագա հայկական Արցախ նահանգի տարածքում գտնվող մի շարք երկրներ[4]: Դրանցից մեկն ընթերցվում է Pirua-ini-ի (առաջին նշանը վնասված է, և տեսականորեն հնարավոր է նաև Ṭurua-ini ընթերցումը, բայց մասնագետները նախապատվություն են տալիս առաջին ձևին)[5]: Այս ձևը ակնհայտ անատոլիական տեսք ունի: Pirua-ն խեթալուվական «ձիավոր աստվածն» էր: Մյուս անվանումներում բացահայտ անատոլիական հիմքեր չկան: Եթե այս ընթերցումը ճիշտ է, ապա պետք է կարծել, որ Արցախի նախաուրարտական դարաշրջանի բնակչության մեջ եղել է անատոլիական մի տարր: Չին բազում երկրնե-

---

[1] *Ս.Հարությունյան,* Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 44-45:

[2] *Ղ.Ալիշան,* Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 6. հմմտ. *Í.Àäîíö,* Àðìåíèÿ â ýïîõó Þñòèíèàíà. ÑÏá. 1908, ñ. 421-423, ïðèì. 4.

[3] Տե՛ս հետևյալ բառարաններում՝ *Թ.Խ.Հակոբյան, Ս.Տ.Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ.Բարսեղյան,* Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ.1, Երևան, 1986. *Հ.Աճառյան,* Հայոց անձնանունների բառարան, հ.1, Երևան, 1942:

[4] ÊÓÊÍ, №389.

[5] ÓÊÍ, ñ. 329, ïðèìå÷. 7.

րում, այդ թվում, հավանաբար Ուրարտուում, արևի սիմվոլն էր[1]: Հիշենք, որ Արցախ/Փոքր Սյունիքը հայտնի էր իր ձիերով, իսկ Սյունիքը՝ իր մեծաքանակ այրուձիով (ըստ «Զորանամակի»՝ 19400):

Վանա և Սևանա լճերի շրջանների հին բնակչության էթնիկական պատկանելության մի կարևոր ցուցիչ կարող են լինել տեղի էնդեմիկ (միայն այդ լճերին բնորոշ) ձկների՝ Վանա *տառեխի* և Սևանա *իշխանի* անվանումները: Եվ հատկանշական է, որ երկու բառերի համար էլ հավանական է անատոլիական ծագումը[2]:

Ուշբաբելոնյան ավանդույթում Ուրարտուն կոչվում է Urašṭu: Այս ձևը, թերևս, պահպանվել է Ռշտունիք գավառի անվան մեջ, որը վաղ միջնադարում ընդգրկել է Վան-Տոսպի շրջանը[3]: Ըստ Խորենացու (Բ. ը) մի տեղեկության, Ռշտունի նախարարները Սյունյաց (Սիսական) տան մի հատվածն են: Այս ծննդաբանությունը կարող է դիտվել որպես Ռշտունիքի և Սյունիքի հին բնակչության գոնե մի մասի էթնիկական կապերի արձագանք:

Ուրարտական տեքստերում երկիրը, ինչպես ասվեց, կոչվում է Bia(i)nili (կարդա V(y)ânelə) անվանաձևով, bia- (vya-/va-) հիմքով, որին հավելվել են սեռականի ei ցուցիչը, ni մասնիկը և li հոգնակերտը[4]: Կարծում են, որ վերջինիս Bia(i)na հոլովաձևից է ծագում

---

[1] *Ս.Հմայակյան,* Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 45:

[2] *Տառեխը* նույնական է հուն. τάριχος-ին («աղած, չորացրած կամ ծխահարված ձուկ»): Վերջինս կարող է առնչվել թաղման մի տերմինի՝ ταρχύω-ի հետ, որը ծագեցվում է անատոլիական ամպրոպի աստծու Tarḫu- անունից (իմաստն այն է, որ մեռյալը աստվածային վերաբերմունքի է արժանանում և նույնացվում), տե՛ս *P.Chantraine*, Dictionaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1968-80, p. 1094, 1095, *G.Nagy*, Greek Mythology and Poetics. Ithaca, London, 1990, p. 131 ff., 139, n. 70, հմմտ. *Հ.Աճառյան*, Հայերեն արմատական բառարան. h. 4, Երևան, 1979, էջ 377: Վերջին մանրամասն քննության համաձայն, *իշխան* բառի արմատն անատոլիական է՝ հմմտ. խեթ. išḫa-, ešḫa- «տեր, իշխան», տե՛ս *Լ.Հովհաննիսյան,* Հայերենի իրանական փոխառությունները, Երևան, 1990, էջ 224-225, որտեղ հիմնավորվում է բառի անատոլիական և մերժվում նախկինում առավել ընդունված իրանական ստուգաբանությունը (հեղինակն, ի թիվս այլ փաստարկների, շեշտում է, որ իրանական բառասկզբի *խշ*-ն հայերենում արտացոլված է *աշխ-* ձևով, հմմտ. *աշխարհ, աշխետ* ևն, մինչդեռ սրանք *իշխ*-ով սկսվող միակ հին հայկական բառերն են): Հատկանշական է, որ որոշ խեթական տեքստերում išḫa-ն առնչվում է šiu- արմատի՝ աստվածների և աստվածուհիների, այդ թվում և արևի աստծու հետ (օրինակ, [D]UTU-e išḫa-mi ḫandanza ḫannešnaš išḫaš «արևի աստված, իմ տեր, դատի արդար տեր», տե՛ս *J.Puhvel,* Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics. V. 1-2. Berlin, New York, Amsterdam, 1984, p. 385, 390): Այսպիսով, Վանա և Սևանա լճերի էնդեմիկ ձկների անվանումները ծագում են, հավանաբար, անատոլիական դիցաբանական ակունքներից:

[3] Տե՛ս, օրինակ, *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé.* Óðàðòó. Åðåâàí, 1944, ñ. 31. *Ս.Երեմյան,* Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 1963, էջ 79:

[4] *Ì.Ë.Õà÷èêÿí.* Õóððèòñêèé è óðàðòñêèé ÿçûêè. Ò. 2, Åðåâàí, 1985, ñ. 38, 134:

Տուշպայի հետագա Վան անվանումը: Բիայնիլին, հավանաբար, ներկայացրել է պետության կենտրոնական՝ Վան-Տուշպայի շրջանը, որը տեքստերում հակադրվում է թշնամական երկրներին: Ըստ Գ.Ղափանցյանի, Բիայնիլի-Վանի հիմքի հետ է կապված Սյունիքի Վայոց ձոր տեղանունը[1]: Վերջինս սահմանակից էր Արցախի Վայկունիք գավառին, որը նույնպես կարող է կապվել սեպագիր bia- (> va-) ցեղանվան հետ, ցեղանուններին բնորոշ *իկ* և *ունի* ածանցներով:

Մի կարծիքի համաձայն, Biainili-ն ուրարտական ցեղերի կամ նրանց հիմնական ճյուղերից մեկի տեղական անվանումն է[2], բայց դա սոսկ ենթադրություն է: Կարելի է կարծել, որ սեպագիր bia- ցեղանունը գալիս է նախաուրարտական՝ անատոլիական ենթաշերտից: Այսպիսով, Վանից մինչև Սևան ընկած տարածքներում մինչուրարտական ժամանակներում եղել է, հավանաբար, անատոլիական, խեթերին ազգակից մի տարր:

3. Ուրարտուի կենտրոնական տարածքներում և հատկապես Վանի շրջանում՝ Ուրարտուի սրտում, ողջ մ.թ.ա. II հազարամյակի ընթացքում բնակավայրերի հնագիտական վկայություններ չեն արձանագրվում (կան միայն գերեզմանատեղիներ): Այս տարածքները, մինչև մ.թ.ա. IX դ. բնութագրվում են, այսպիսով, նստակյաց բնակչության համարյա իսպառ բացակայությամբ (ենթադրվում է, որ տեղի բնակիչների նշանակալի մասը եղել են վրանաբնակ քոչվորներ, որոնք սեզոնային տեղաշարժեր են կատարել իրենց անասունների հետ. իշխող վերնախավի մի մասը ապրել է փոքր ամրոցներում, մյուսը՝ վարել կիսաքոչվոր կյանք): Եղած աղքատիկ հնագիտական նյութը կապեր է դրսևորում Անդրկովկասի հետ[3]:

---

[1] *Ã.À.Êàïàíöÿí.* Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû. Åðåâàí, 1975, ñ. 129-130. Bia- ցեղանվանական հիմքին նույնական է թվում Biani տեղանունը Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսում (սրա տեղայնացման վերաբերյալ տե՛ս *Í.Â.Àðóòþíÿí.* Òîïîíèìèêà Óðàðòó. Åðåâàí, 1985, ñ. 56):

[2] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* Óðàðòñêèå êëèíîîáðàçíûå íàäïèñè (այսուհետև՝ ÓÊÍ). Ì., 1960, ñ. 423. Բիայնիլի տերմինի նշանակության վերաբերյալ տե՛ս և *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé.* Âàíñêîå öàðñòâî, ñ. 32. *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Æåðòâîïðèíîøåíèÿ â Òåéøåáàèíè (ÓÊÍ 448). Êàâêàçñêî-áëèæíåâîñòî÷íûé ñáîðíèê. Òáèëèñè, 1988, ñ. 60:

[3] *V.Sevin*. The Origins of the Urartians in the Light of the Van/Karagündüz Excavations. Anatolian Studies, 1999, p. 163. Նույնի՝ The Early Iron Age in the Van Region. Archaeology in the Borderlands. Los Angeles, 2003, p. 196. Նույնի՝ Pastoral Tribes and Early Settlements of the Van Region. Ancient Near Eastern Studies. Supplement 12. A View From the Highlands. Archaelogical Studies in Honour of Charles Burney. Peeters 2004, p. 188. տե՛ս և *P.Zimansky*. Archaeological Inquires into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu, p. 18, 24:

Այդ դեպքում, որտեղի՞ց է ծագում Վանի շրջանի ուրարտական դարաշրջանի բնակչությունը:

Urarṭu-ի նախնական ձևերն են համարվում ասորեստանյան աղբյուրների Uruaṭri/u- (մ.թ.ա. XIIIդ.) և Uraṭri- (մ.թ.ա. Xդ.) անվանումները, տեղայնացած Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում՝ Նիբուր կամ Կորդվաց Արարատ լեռան (ներկայումս՝ Ջուդի) շրջանում և հարակից տարածքներում[1]: Ուրարտական դիցարանի առաջին երկու աստվածների՝ Խալդիի և Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնները գտնվում էին համապատասխանաբար Արդինիում (ասուր. Մուծածիր) և Կումենուում (Կումմե): Արդինին գտնվել է Ուրմիա լճից հարավ-արևմուտք, ներկայիս Ռովանդուզի, իսկ Կումենուն՝ Նիբուր լեռան շրջաններում: Այս երկու երկրներն էլ գտնվում են Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում և դուրս են եղել բուն Ուրարտուի տարածքներից:

Հնագույն խեթական դիցարանը գլխավորում էր արևի աստվածը, մինչդեռ Ուրարտուում Շիվինին գերագույն եռյակի երրորդ աստվածն էր: Դիցարանի այս կառույցը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ Շիվինին մեծ աստվածն էր Վանի շրջանի հին խեթալեզու բնիկների, որոնց տիրել էին հարավից՝ Արդինիից և Կումենուից եկած նվաճողները:

Ուրարտական դիցարանը հայտնի է Իշպուինի և Մինուա արքաների «Մհերի դռան» մեծ արձանագրությունից (մ.թ.ա. IXդ. վերջ), ուր ներկայացված են մի քանի տասնյակ աստված, նրանց հիերարխիան, յուրաքանչյուրին մատուցվող զոհերի կարգը, թիվը և ժամանակը: Դիցարանի ամենաբնորոշ առանձնահատկությունը նրա վառ արտահայտված եռամաս կառույցն է: Այն գլխավորում են գերագույն աստված Խալդին, ամպրոպի ու փոթորկի աստված Թեյշեբան և արևի աստված Շիվինին: Այս եռյակը համադրելի է հատկապես հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» և եռամաս դիցարանների հետ[2]: Ընդ որում, եռաֆունկցիոնալ ստորաբաժանման սկզբունքը բնորոշ չէ բոլոր հնդեվրոպական դիցարաններին. օրինակ, հին անատոլիական՝ խեթալուվական ավանդույթում այն դժվար է բացահայտել: Խուռիականներից էապես տարբեր, այդքան ընդարձակ ու մանրամասնորեն կանոնակարգ-

1 *Í.Â.Àðóòþíÿí.* Áèàéíèëè (Óðàðòó). Åðåâàí, 1970, ñ. 17.

2 *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. Պատմա-բանասիրական հանդես (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 2002, №2, նույնի՝ Ուրարտա-հնդեվրոպական և հայկական առնչությունների շուրջ (այս ժողովածուում):

ված կառույցը, ակնհայտորեն, ոչ թե խուռաուրարտական մի ցեղի համայնքային պարզ կրոնի արտահայտություն է, այլ պետականորեն ուղղորդված որոշակի աստվածաբանական մտքի գործունեության արդյունք[1]: Այն ընդգրկել է լեռնաշխարհի տարբեր շրջանների աստվածներ և քաղաքական պատվերով ձևավորված պետական՝ կայսերական կրոնի մի դրսևորում է:

Գերագույն աստված Խալդին սկսում է հիշվել Իշպուինի արքայի արձանագրություններում, որի քաղաքական կամքով էլ, հավանաբար, ներդրվել և պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել այդ պաշտամունքը[2]: Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի եռյակով առաջնորդվող կայսերական կանոնակարգված դիցարանն էլ ձևավորվել և համակարգվել է Իշպուինի և Մինուա արքաների քաղաքական կամքով: Կարելի է կարծել, որ աստվածների աստիճանակարգը արտացոլումն է ոչ միայն որոշակի դիցաբանական պատկերացումների, այլև այդ աստվածների պաշտամունքների կենտրոնների էթնիկական խմբերի՝ կայսրության մեջ ունեցած դերի: Եթե այդպես է, Ուրարտուի բնակչության մեջ առավել բարձր դիրք պիտի գրավեին ծագումով Արդինիի, ապա՝ Կումենուի և նոր միայն Տուշպայի հետ կապված խմբերը: Պետք է կարծել, որ Ուրարտուի արքաները և նրանց քրմությունը ծագումով կապված են եղել Արդինի-Մուծածիրի հետ և ունեցել են հնդեվրոպական (ոչ անատոլիական) ծագում:

4. Ուրարտուի էթնիկական իրադրության վերաբերյալ մենք կարող ենք դատողություններ անել երկրի անվանաբանության հիման վրա: Մարդկանց էթնալեզվական պատկանելության ամենաէական կռվանը կարող է լինել նրանց անունների՝ որևէ լեզվին պատկանելը: Մինչքրիստոնեական Հին Արևելքում կրոնական պաշտամունքները եղել են բացառապես համայնքային՝ սահմանափակված տվյալ համայնքի տարածքում, և պաշտամունքն էլ իրականացվել է համայնքի լեզվով: Չեն եղել տարբեր էթնոսներ ընդգրկող մեծ կրոններ և դրանց համապատասխան դավանաբանական անձնանուններ: Անձնանունները սովորաբար որոշակի իմաստ են

---

[1] Ուրարտուի կրոնի՝ պետական լինելու վերաբերյալ տե՛ս *M.Salvini,* Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6 (1989), p. 82, *Ս.Հմայակյան,* նշվ. աշխ.:

[2] *M.Salvini,* La formation de l'état urartéen. Hethitica 8 (1987), p. 405, նույնի՝ Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 83, 85. նույնի՝ Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt, 1995, S. 39.

ունեցել մարդկանց մայրենի լեզվում. բացառության կարգով հանդիպում են հին, ենթաշերտային լեզվի անուններ[1]:

Ուրարտուի իշխող արքայատոհմը, հավանաբար, ծագում էր Խալդիի պաշտամունքի կենտրոնի շրջանից (այլ կերպ անբացատրելի կլիներ պետության տարածքից դուրս գտնվող այդ քաղաքի աստծու գերագույն հռչակումը)[2]: Արքայատոհմի անունները չեն ստուգաբանվում ուրարտերենով և զուգահեռներ չունեն այլ հինարևելյան ավանդույթներում: Նրանց մի մասը կրկնվում է մի քանի անգամ (չորս Սարդուրի, երկու Արգիշթի, չորս Ռուսա): Ընդ որում, Rusa անունն ակնհայտորեն ուրարտական չէ՝ ուրարտերենում, ինչպես և խուռերենում, հայերենում, խեթերենում և հունարենում, բառը չի կարող սկսվել r-ով[3]: Երկու անուններ պարզորոշ զուգահեռներ ունեն բալկանյան անվանաբանության մեջ[4]:

Minua-ն (սեպագիր Meinua/Menua) ուղղակի նույնական է հունական Μινύας-ին, մինյուացիների (արգոնավորդներ) ցեղի էպոնիմին[5] (անվան հնագույն հնչողությունն է Minuas, որը դասական հունարենում դարձել է Minüas, ապա, նոր հունարենում՝ Minias): Ցեղանունների և համապատասխանաբար՝ էպոնիմների ամենահին և ամենահաճախ հանդիպող նշանակությունն է «մարդ»[6]. ըստ այդմ, հնարավոր է մեկնաբանել հնդեվրոպական *mVnu- «մարդ» տերմինով (հնարավոր է, իբրև «մտածող», հմմտ. *men- «մտածել»)[7]:

---

[1] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 242, ïðèì. 136. Նույնի՝ Òèïû ýòíè÷åñêèõ ïåðåäâèæåíèé â ðàííåé äðåâíîñòè. Äðåâíèé Âîñòîê, 4. Åðåâàí, 1983, ñ. 15.

[2] Այս մասին տե՛ս *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè.* Íàèðè-Óðàðòó. Òáèëèñè, 1954, ñ. 368:

[3] Այդ անունն, այսպիսով, հնարավոր չէր անխաթար արտասանել ուրարտերենում. ասորեստանցիները, որոնք լսել էին այն բանավոր ուրարտերեն խոսքում, տառադարձել են որպես Ursa, տե՛ս *Ì.Ë.Õà÷èêÿí.* Õóððèòñêèé è óðàðòñêèé ÿçûêè. Åðåâàí, 1985, ñ. 143, ïðèì. 77:

[4] Ուրարտական անունների մի շարք արևմտյան զուգահեռներ (ոչ բոլորն ընդունելի) առաջարկել են Պ.Կրեչմերը և Ռ.Այսլերը, տե՛ս *K.F.Lehmann-Haupt,* Armenien einst und jetzt. B. 2, H. 2. Berlin, Leipzig, 1931, S. 902-903.

[5] *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 96-100:

[6] *Á.Á. Ïèêîâ.* Ýòíîíèìèÿ. Ýòíîíèìû. Ì., 1970, ñ. 15-16.

[7] Μινύας-ի հնդեվրոպական բնույթի մասին կարող է վկայել այն հանգամանքը, որ հունական առասպելաբանության մեջ բնիկ հնդեվրոպական համարվող հազվագյուտ նմուշներից մեկն այդ արքայի և նրա նախորդների վեպն է (Պավսանիաս IX. 34 հտն. տե՛ս *F.Vian,* La triade des rois d'Orchomene: Étéoclès, Phlégyas, Minyas. Hommages à Georges Dumézil, Brussels 1960): Հնդեվրոպական «մարդ» տերմինը վերականգնում էին որպես *manu-, բայց ներկայումս այն ներկայացվում է որպես *mVnu-, որտեղ V-ն չճշգրտված ձայնավոր է, տե՛ս *J.P.Mallory, D.Q.Adams,* Encyclopedia of Indo-European Culture, London, Chicago, 1997, p. 366-367. Այս արմատով է կոչվում առաջին մարդը որոշ հնդեվրոպական առասպելներում, որի հիման վրա և վերականգնվում է հնդեվրոպական տիեզերածնության և մարդա-

Argišti-ի համար հմմտ. ’Αργηστής «սպիտակ, փայլուն» և ’Αργεστής «Արագ», իբրև քամու մակդիր կամ առասպելաբանական անվանում (ուրարտ. št-ն համապատասխանում է հայ. *ստ*-ին[1]), հմմտ. հնդեվրոպական *Harg’- «փայլուն», «արագ»[2]: ’Αργήστης-ն էսքիլոսի «Պարսիկներում» հիշվում է որպես պարսկական անուն, բայց այն պարսկերենով չի ստուգաբանվում և կարող է վկայել պարսիկների և Ուրարտուի իշխող վերնախավի հին կապերի մասին[3]:

Հնդեվրոպական ստուգաբանություններ կարող են առաջարկվել արքայատոհմի նաև մյուս անունների համար:

Aramu. համապատասխանում է հայոց Արամ նահապետի անվանը: Համեմատական քննությունը ցույց է տալիս, որ վերջինս ծագում է հնդեվրոպական *rēmo- «թուխ, սև» արմատից[4]:

Sarduri. կարող է ներկայացվել որպես Sardorə (նկատենք, որ ուրարտ. s-ի հնչումը պարզ չէ. վերջին վանկը հնչել է թույլ, որպես *ը*, իսկ *օ*-ն սեպագրում հաղորդվել է *ու*-ով): Կապված է ուրարտական

ծնության առասպելը՝ տե՛ս *B.Lincoln,* Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion. Berkeley, Los Angeles, 1981, p. 69 ff. Հնդկական առասպելաբանության մեջ Մանուն առաջին մարդն է, որ փրկվում է ջրհեղեղից: Հատկանշական է, որ Μινύας-ը հանդես է գալիս որպես երկրանուն ջրհեղեղի լեռան, այսինքն՝ Նիբուր/Ջուդի դաղի շրջանում (Հովսեպոս Փլավիոս, *Հրեական հնախոսություն* I.3.6, ըստ Նիկողայոս Դամասկոսցու): Սա հաստատում է Minua-ի և Μινύας-ի մեր ստուգաբանությունը և ուրարտական վերնախավի կապը Նիբուր լեռան շրջանի հետ: Պ.Կրեչմերը ուրարտ. Minua-ն համեմատել է Կրետեի առասպելական արքա Մինոսի անվան հետ (հղումը՝ ըստ Á.Á.Ïèîòðîâñêèé. Óðàðòó, ñ. 47), որը, նույնպես, չնայած որոշ հնչյունաբանական դժվարություններին, հնդեվրոպական մարդածնության առասպելի համատեքստում լավագույնս համապատասխանում է *manu-ին, տե՛ս *B.Lincoln,* Death, War, and Sacrifice. Chicago, London, 1991, p. 40, 47, n.69. Այս հարցերի շուրջ տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí*. Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ. Åðåâàí, 2002, ñ. 194-199 (ուրարտ. Minua-ն համադրվել է նաև հայ. *մանուկ* բառի հնդեվրոպական արմատին՝ հ.-ե. *menu- «փոքր», տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայկական շերտն ուրարտականդ իցարանում.- ՊԲՀ, 1986, №1, էջ 55):

[1] *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 430-431:

[2] Այս ստուգաբանությունն առաջարկել է Ռ.Այսլերը. հղվում է ըստ *K.F.Lehmann-Haupt,* Armenien einst und jetzt. B. 2, H. 2. Berlin, Leipzig, 1931, S. 902. հմմտ. էջ 684, 901. Մինուա և Արգիշթի անունների վերաբերյալ տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը..., էջ 95-102:

[3] *Ý.À.Ãðàíòîâñêèé.* Ðàííÿÿ èñòîðèÿ èðàíñêèõ ïëåìåí Ïåðåäíåé Àçèè. Ì., 1970, ñ. 308, 314:

[4] *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը..., էջ 33-34. Արամուի համար առաջարկված է նաև «արամեացի» մեկնաբանությունը, տե՛ս *M.N.van Loon,* Urartian Art. Istanbul, 1966, p. 7, n. 24. *M.Salvini,* La formation de l’état urartéen, p. 399-400, նույնի՝ Geschichte und Kultur der Urartäer, 1995, S. 26, որը, կարծում ենք, հավանական չէ, տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí.* նշվ. աշխ., էջ 79:

Sardi դիցուհու անվան հետ[1]: Հնարավոր է համադրել դիցանուն + *dōro- հնդեվրոպական անձնանվանական կաղապարին՝ հմմտ. հուն. Ապոլլոդորոս, Արտեմիդորոս, հայ. Աստվածատուր (Sardodōro- > Sardōrə, կրկնվող վանկի սղմամբ և վերջին վանկի թուլացմամբ):

Išpuini (գուցե և Inušpua). հմմտ. ուրարտ. išpuiše «երջանկություն (?)». ըստ Գ.Ջահուկյանի, համադրելի է հնդեվրոպական ձևերի հետ (հնդեվրոպական *spōi-, հմմտ. լատ. pro-sperus «բարեհաջող, երջանիկ», ռուս. ó-ñïåõ «հաջողություն»)[2]. -n- տարրով ածանցը բնորոշ է և՛ ուրարտական, և՛ հնդեվրոպական անվանաբանությանը:

Rusa. Արգիշթիի և Արամուի «գունային» անունների կողքին բնական է թվում Ռ.Այսլերի համադրությունը հուն. 'Ρούσας «կարմիր» ձևին[3] (սևը, սպիտակը և կարմիրը վաղնջական հասարակություններում երեք էական գույներն են): Վերջինս բնիկ հունարեն չէ, բայց ի վերջո հանգում է հնդեվրոպական արմատի. ըստ այդմ, Ռուսայի համար կարելի է առաջարկել *rudh-yā ածանցյալ նախաձևը (հնդեվրոպական *reudh- «կարմիր». հիշենք, որ ուրարտ. սեպագիր s-ի հնչումը պարզ չէ)[4]:

Erimena. վկայված է արդեն միջինասորեստանյան ժամանակներից[5]: Համադրվել է *արմեն* ցեղանվան հետ[6]. հայկական ավանդական անվանացանկում առավել նման է *Արամանեակին:* Ռ.Այսլերը համեմատել է հուն. 'Ερıμένης «երկար մնացող» (Langbleibenden) բառի հետ[7]:

Սրանով ուրարտական արքայացանկը սպառվում է (հայտնի է արքայատոհմի և վերնախավի ևս մի քանի անուն, բայց սահմանափակվում ենք միայն թագադրված արքաների անուններով): Այս շարքում Արամու և Էրիմենա անուններն առանձնահատուկ են: Առաջինն, ինչպես ասվեց, նույնական է առասպելական Արամին,

[1] Այս անվան մասին տե՛ս *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ìàòåðèàëû ê ôîíåòèêå óðàðòñêîãî ÿçûêà. Âîïðîñû ãðàììàòèêè è èñòîðèè âîñòî÷íûõ ÿçûêîâ. Ì.-Ë., 1958, ñ. 38, 50, ÓÊÍ, ñ. 440. *M.N.van Loon,* Նշվ. աշխ., p. 8, n. 29:
[2] *Ã.Á. Äæàóêÿí.* Óðàðòñêèé è èíäîåâðîïåéñêèå ÿçûêè. Åðåâàí, 1963, ñ. 28, 100.
[3] *K.F.Lehmann-Haupt,* Նշվ. աշխ., էջ 902.
[4] Միայն մտահայեցողական է ուրարտ. Rusa-ի իրանական մեկնաբանությունը որպես rōšan- «լուսավոր», իբրև վերջին -n-ի՝ որպես ուրարտական հոդ գիտակցմամբ և անկմամբ, տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 435:
[5] *Ã.Ôðàéäàíê.* Íîâûå äàííûå îá îòíîøåíèÿõ ñðåäíåàññèðèéñêîãî öàðñòâà ñ ñåâåðíûìè è ñåâåðî-çàïàäíûìè ñòðàíàìè.- Äðåâíèé Âîñòîê 2, Åðåâàí, 1976, ñ. 87-88.
[6] Տե՛ս, օրինակ, *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 441:
[7] Հղ. ըստ *K. F. Lehmann-Haupt* Նշվ. աշխ., էջ 902, տե՛ս և էջ 684:

որի հետ է կապվում հայերի *արմեն* ցեղանունը (*Խորենացի*, Ա. ժբ): Ըստ մի կարծիքի, Արամուից հետո դինաստիան փոխվել է: Էրիմենան էլ Ուրարտուի անկման դարաշրջանի անուն է և, թերևս, կապված չէ հին դինաստիայի հետ:

Այս անձնանունների համար, այսպիսով, հավանական է հնդեվրոպական՝ թերևս հնաբալկանյան, հունարենին, մակեդոներենին ու փռյուգերենին մերձավոր, «թրակափռյուգական» ծագումը (ներկայումս այս տերմինը չի կիրառվում, քանի որ պարզ չէ թրակերենի և փռյուգերենի մերձավորության աստիճանը): Սարդուրի I-ի հայրանունն է Lutipri, որը մեկնաբանվում է խուռաուրարտական հիմքերով՝ ուրարտ. lutu «կին» + խուռ. ipri «տեր»: Ըստ Ն.Ադոնցի, Lutipri-ն Արամուի մականունն էր, որն իմաստով նույնական է Ռուսա I-ի Uedipri մականվանը՝ ուրարտ. uedi(ani) «կին» + ipri[1]: Հնարավոր է հետևյալ զուգադրությունը: Խուռիական Միտաննի թագավորությունում բոլոր հայտնի արքաները կրել են հնդարիական գահանուններ: Բայց գոնե մեկ արքա ունեցել է նաև խուռիական անուն (խուռիական են և երկու արքայադուստրերի անուններ): Դա բացատրվում է արքայատոհմի հնդարիական ծագմամբ: Արքաները կարող էին ունենալ խուռիական անձնանուններ, բայց գահանունները միայն հին դինաստիական էին[2]: Նորխեթական արքաները ևս ունենում էին խուռիական անձնանուններ և խեթական գահանուններ: Նման մի սովորույթ կարող էր լինել և Ուրարտուում, որը ցույց է տալիս իշխող կամ գոնե նախկին արքայատոհմի ոչ ուրարտալեզու ծագումը:

5. Արդեն վաղուց նշվել է լեզվական առումով բալկանյան տարրի հավանական ներկայությունը Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում՝ Հայասայում և մերձակայքում մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերին[3]: Հայասայի առաջնորդների և ար-

---

[1] *Ն.Ադոնց,* Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 194, տե՛ս և ÊÓÊ Í, ñ. 485, 491: Այս ստուգաբանություններն առաջարկել է Պ.Կրեչմերը, տե՛ս *K.Lehmann-Haupt,* Op. cit.., S. 901: Կրեչմերն այդ անունները մեկնաբանում է որպես «կանանց տեր», իսկ Ադոնցը՝ «աստվածուհու հովանավորյալ»: Հետաքրքիր է, որ այդ խուռաուրարտական ձևերը պիտի լինեին ուրարտերենից որոշակիորեն տարբերվող մի բարբառից կամ քարացած արխաիզմներ:

[2] Տե՛ս, օրինակ, *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Àðèéöû íà Áëèæíåì Âîñòîêå: êîíåö ìèôà. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè (այսուհետև՝ ÂÄÈ), 1970, № 4, ñ. 41. *Հ.Ավետիսյան,* Հայկական լեռնաշխարհի և Հյուսիսային Միջագետքի պետական կազմավորումների քաղաքական պատմությունը մ.թ.ա. XVII-IX դդ., Երևան, 2002, էջ 21-22: Այս երևույթն ի հայտ է գալիս նաև ուշխեթական թագավորությունում:

[3] Տե՛ս հատկապես *Գ.Ջահուկյան,* Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, Երևան, 1970, էջ 79-81. նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 338-339. *Ա.Պետրո-*

քաների անուններից երկուսի լավագույն զուգահեռները Բալկաններից են՝ մակեդոնա-փռյուգական ավանդույթից:

Midaš/ Mitaš. Հայասայի և մերձակա տարածքներում խեթերի դեմ ապստամբած մի առաջնորդի անունն է (մ.թ.ա. XVդ. վերջ)[1]: Նույնական է Փռյուգիայի արքա Միդասի անվանը (մ.թ.ա. VIIIդ.):

Karanniš (ավելի հազվադեպ կարդում են նաև Lanniš). համադրելի է Մակեդոնիայի արքա Κάρανος-ի անվանը (հմմտ. մակեդ. κόραννος «արքա», հուն. κάρανος «առաջնորդ», հնդեվրոպական ստուգաբանությամբ)[2]: Ըստ լեգենդի, Միդասը բրիգների արքան էր Մակեդոնիայում, որն իր ցեղակիցներով անցել էր Փոքր Ասիա և հիմնել Փռյուգիան: Նրան դուրս էր քշել Կարանոսը և հիմք դրել այն դինաստիային, որի ներկայացուցիչն էր Ալեքսանդր Մակեդոնացին (Հերոդոտոս, VII.73, Պլուտարքոս, «Ալեքսանդր» II. Հուստինոս VII.1.11)[3]:

Գ.Ջահուկյանը բերում է հայասա-մակեդոնական նաև այլ անվանաբանական զուգահեռներ՝ Hugganaš – Γυγαία, Gabildiyiš – Κεβελῖνος և Κεβάλος (անձնանուններ), Barraya – Βέρ(ρ)οια, Ḫalimana – Almana, Arniya – Ἄρνισσα (տեղանուններ). կան և մի շարք ակնառու հայասա-թրակյան զուգահեռներ[4]:

Այս հոդվածի նպատակներից դուրս է քննարկել և վերլուծել նաև Հայասայի անվանաբանությունը, որը շատ ավելի թերի է հայտնի, քան Ուրարտուինը: Բայց հայասական և մակեդոնա-փռյուգական անձնանունների այս նույնականությունը հեշտ է բացատրել այդ երկրների իշխողների լեզվական մերձավոր ազգակցությամբ: Ընդ որում, Մակեդոնիայի առասպելական արքաները, զարմանալիորեն, թվագրվում են շատ դարեր ավելի ուշ, քան Հայասայի իրական դեմքերը: Հատկանշական է, որ արևմտափոքր-

---

սյան, «Արևելյան մուշկերի» էթնիկական պատկանելության խնդիրը.- Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Հայաստանի Հանրապետությունում 1989-1990թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան. զեկուցումների թեզիսներ, Երևան, 1991, էջ 22-23. *À. Ïåòðî-ñÿí.* Նշվ. աշխ., էջ 150-158, 163-168:

1 Այս ապստամբության թվագրության վերաբերյալ տե՛ս *Ա.Քոսյան,* Խեթական պետությունը և Հայկական լեռնաշխարհի երկրները մ.թ.ա. XV դարում, ՊԲՀ, 2000, №3, էջ №161-164:

2 *P.Chantraine.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1968-80, p. 496.

3 Այս անունների վերաբերյալ ավելի մանրամասն տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը..., էջ 82-86. *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Նշվ. աշխ., էջ 165, ïðèì. 534:

4 *Գ.Ջահուկյան,* Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 43, 73-81: Հեղինակի հետագա աշխատություններում նշվում է, որ Gabildiyiš-ի վավերականությունը կասկածելի է:

ասիական Լյուդիա պետության լեգենդար պատմության մեջ և կրկնվում են Հայասայի և խեթական կայսրության հակադրության պատմական անունները և դրվագները[1]: Ըստ այդմ, հնարավոր են նոր, հետաքրքիր ենթադրություններ: Արդյո՞ք Մակեդոնիայի լեգենդար պատմության նշված դրվագները Հայասայի պատմական դեպքերի առասպելականացած հիշողություններ չեն: Դա հնարավոր կլիներ, եթե Փռյուգիայում էական դեր կատարեր արևելյան (ծագումով՝ Հայասայից) մի տարր, որի դինաստիական վեպը հունական ավանդույթում տեղափոխվել է փռյուգացիների արևմտյան՝ բալկանյան նախնիների վրա:

Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսում և հյուսիս-արևելքում, ըստ Ստրաբոնի, հնում եղել են թրակյան ցեղեր (XI.5.2, XI.14.14): Արդեն ուրարտական դարաշրջանից այստեղ ի հայտ են գալիս հավանական բալկանյան անվանումներ[2]: Հատկանշական է, որ Հայասայի հնագիտությունը (այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմտյան շրջանների ուշբրոնզեդարյան նյութերը) կապեր է դրսևորում ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության և Վրաստանի նյութի հետ, որի հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ Հայասայի բնակչությունը մասամբ ծագում էր «Անդրկովկասից»[3]:

Լեռնաշխարհի հարավում բալկանյան կապերով էթնիկական տարրն առաջին անգամ հիշվում է մ.թ.ա. XIIդ. ասորեստանյան աղբյուրներում: Թիգլաթպալասար I-ը (մ.թ.ա. 1116-1090թթ.) պատմում է, որ իր գահակալման տարում 20000 մուշքեր, իրենց հինգ արքաներով, որոնք հիսուն տարի առաջ նվաճել էին Ալզի (հայ. Աղձնիք) և Պուրուլումզի երկրները, գրավում են Կադմուխի երկիրը (Նիբուր/Ջուդի լեռան արևմուտքում): Արքան պարտության է մատնում մուշքերի 12000-անոց զորքը, մնացածին՝ տեղահանում և վերաբնակեցնում, իսկ մուշքերի երկիրը՝ միացնում Ասորեստանին: Այդ ընթացքում 4000 կաշկացիներ (ուրիշ անունով՝ աբեշլացիներ) և ուրումացիներ՝ «Խաթե (խեթական) երկրի անհանգիստ/անհնազանդ զորքեր», որոնք գրավել էին Սուբարտուի (միև-

---

[1] *А.А. Перихонян*. նշվ. աշխ., էջ 156-163.

[2] Տե՛ս, օրինակ, *Ս.Երեմյան*, Ն.Մառը և VII դարի հայոց «Աշխարհացոյցը»-ը. Մառը և հայագիտության հարցերը, Երևան, 1968, տե՛ս և *Ս.Պետրոսյան*, Թրակակիմերական ցեղերի միությունները Հայկական լեռնաշխարհում. ՊԲՀ, 1977, №1 և նույն հեղինակի այլ աշխատություններն այդ թեմայով:

[3] *J.Yakar*, Beyond the Eastern Borders of the Hittite Empire: An Archaeological Assessment. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp. Ankara 1992, p. 514.

նույն երկրամասի) քաղաքները, առանց կռվի հպատակվում են արքային[1]:

Պատմական Ծոփքի և հարակից տարածքներում վաղ երկաթի դարի սկզբում (մ.թ.ա. XII դ.) ի հայտ է գալիս մեծ քանակությամբ նոր, տեղականից էապես տարբեր «անդրկովկասյան» տիպի խեցեղեն, նույնական նախորդ դարաշրջանի՝ ուշ բրոնզի վերջին փուլերի ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության և մերձակա շրջանների (ներկայիս Վրաստանի և Թուրքիայի տարածքների) խեցեղենին: Սա Հայկական լեռնաշխարհի հին պատմության այն հազվադեպ դրվագներից է, երբ պատմական աղբյուրի տեղեկությունը կարելի է ուղղակիորեն համադրել հնագիտական տվյալների հետ՝ այդ փոփոխությունը բացատրվել է հիշյալ ցեղերի ներխուժմամբ[2]:

Բայց և որոշակի հակասություն կա գրավոր աղբյուրների և հնագիտական նյութի միջև՝ առաջինները ներխուժողների գոնե մի մասին բնորոշում են որպես «Խաթե երկրի» մարդիկ, այսինքն՝ արևմտյան ծագում վերագրում, իսկ երկրորդը, առավել օբյեկտիվը, մատնանշում է նրանց հյուսիսարևելյան ծագումը: Ըստ Ա.Քոսյանի, այդ հակասությունը կարող է լուծվել, եթե ընդունենք, որ ներխուժողները եկել են լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքից, Հայասայի տարածքներից, որը մինչ այդ գտնվում էր խեթական ազդեցության գոտում և կարող էր ասորեստանցիների կողմից ընկալվել որպես «Խաթե երկիր»[3]: Հնարավոր է, որ ներկայիս Հայաստանի և/կամ հարակից տարածքներից մի զանգված անցած լիներ արևմուտք՝ Հայասա, ապա, իրենց մեջ տեղական բնակչություն ներառելով՝ հարավ:

---

[1] *A.K.Grayson*, Assyrian Royal Inscriptions. Vol. II. Wiesbaden, 1976, №№ 18, 67, 93. Àññèðî-âàâèëîíñêèå èñòî÷íèêè ïî èñòîðèè Óðàðòó (ïåð., ðåä. È.Ì. Äüÿêîíîâà). ÂÄÈ, 1951, №2, №№ 10, 11, 12, 13. Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա. Երևան, 1981, էջ 16, տե՛ս և *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 123-124:

[2] Տե՛ս հատկապես *V.Sevin,* The Early Iron Age in the Elazig Region and the Problem of the Mushkians. Anatolian Studies XLI (1991), p. 96-97. *Պ.Ավետիսյան,* Կենսատարածքի կազմակերպման կառուցվածքը և սոցիալ-ժողովրդագրական գործընթացները Հայաստանում Ք.ա. XXII-IX դդ.- Հայաստանի պատմական ժողովրդագրության հիմնահարցեր. Հայկական լեռնաշխարհը հայ էթնոսի բնօրրան. զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, 2004, էջ 21-22:

[3] Այս հարցերի շուրջ տե՛ս *Ա.Քոսյան,* մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999, էջ 105-107, 162 և հաջ., 175-176, հարցի գրականությամբ:

Մուշքերի ծագման և սկզբնական տեղայնացման վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ: Ըստ Ի.Դյակոնովի, այդ մուշքերը հայերի լեզվական նախնիներն էին՝ վաղնջահայերը, որոնք, գաղթելով Բալկաններից, սկզբնապես հիմնվել են Հայկական լեռնաշխարհի հարավարևմտյան շրջաններում[1]: Այս վարկածը չի ընդունվել մասնագետների մեծամասնության կողմից, իսկ հնագիտական նյութը, ինչպես տեսանք, մերժում է նրանց ելակետի բալկանյան տեղայնացումը: Այլ հեղինակներ մուշքերին համարել են Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից շրջանների հին բնակիչներ, որոնց անվանումը հետագայում տարածվել է փռյուգացիների վրա (սեպագիր աղբյուրներում մուշքեր են կոչվել նաև մ.թ.ա. VIII-VIIդդ. Փոքր Ասիայում իրենց պետությունը ստեղծած փռյուգացիները): Ասորեստանյան աղբյուրներում հիշվում է մուշքերի արքա Միտան, այսինքն՝ Փռյուգիայի արքա Միդասը, որի անունը, ինչպես ասվեց, նույնական է մ.թ.ա. XVդ. Հայասայի շրջանում խեթերի դեմ ապստամբած Միտաս/Միդասին: Հավանական ենթադրություններից մեկն այն է, որ վերջինս մուշքական ծագում է ունեցել: Սեպագիր mušku/i ցեղանվան հետ նույնական է պոնտական մոսխերի ցեղանունը (հին հուն. μόσχοι «մոսքեր». սեպագրում o-ն հաղորդվել է ու-ով, u-ն շ-ով): Այս մոսխերի հետ են կապում վրացական մեսխի ցեղանունը և Մեսխեթի երկրանունը Վրաստանի հարավ-արևմուտքում[2]:

Կաշկացիները խեթական թագավորության հյուսիսարևելյան բարբարոս հարևաններն էին (Հայասայից արևմուտք): Այդ անվանումը համեմատում են հյուսիսկովկասյան համահունչ մի ցեղանվան հետ (հայ. Գաշք, վրաց. Kašag/k-, ռուս. êîñîã «չերքեզ»): Նույն ցեղի մյուս՝ աբեշլացիներ կոչումը համադրելի է մեկ այլ կովկասյան ցեղանվան հետ՝ հուն. ’Αψίλαι, լատ. Absilae, հայ. Ափշիլք, վրաց. Apšileti, հմմտ. աբխազ. A-apswa «աբխազ»[3]: Ուրումացի-

---

[1] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 224.

[2] Մուշքերի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս *Ա.Քոսյան,* մ.թ.ա. XII դարի..., էջ 162-166, հարցի գրականությամբ (որտեղ մուշքերի հավանական ելակետն է համարվում Հայասայի շրջանը). մուշքերի ցեղանվան, արևմտյան կապերի և Հայկական լեռնաշխարհում թողած հետքերի վերաբերյալ՝ *À. Ïåòðîñÿí.* նշվ. աշխ., էջ 150-154, 167. նրանց քարթվելական ծագման վերաբերյալ՝ օրինակ, *G.L.Kavtaradze,* The Interrelationship between the Transcaucasian and Anatolian Populations by the Data of the Greek and Latin Literary Sources. The Thracian World at the Crossroads of Civilizations, Bucharest ,1997, p. 353-354:

[3] Այս ցեղանունների վերաբերյալ տե՛ս *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 12. *Í.Ã.Âîëêîâà.* Ýòíîíèìû è ïëåìåííûå íàçâàíèÿ Ñåâåðíîãî Êàâêàçà. Ì., 1973, ñ. 19-23; *È. Í.Âîðîíîâ.* Äðåâíÿÿ Àïñèëèÿ. Ñóõóìè, 1998, ñ. 6-18. *À.Å. Ïåòðîñÿí.* նշվ. աշխ., էջ 180:

ների ցեղանունը հիշեցնում է հայերի (արմեն) և արամեացիների ցեղանունները, որի հիման վրա նրանց երբեմն համապատասխան ծագում է վերագրվել:

Չնայած մասնագիտական գրականության մեջ արտահայտված կարծիքներին, ապացուցային հիմքեր չկան պնդելու, որ մ.թ.ա. XIIդ. այդ ցեղանուններով կոչվող ցեղերը լեզվական առումով հայկական, արամեական, քարթվելական կամ հյուսիսկովկասյան ծագում են ունեցել՝ ցեղանունները հաճախ անցնում են մի ցեղից մյուսին: Բայց ցեղանվանական համապատասխանությունները մատնանշում են, որ այդ ցեղերի կամ գոնե նրանց մի մասի ելակետը կարելի է փնտրել Սև ծովի հարավարևելյան ափերից ոչ հեռու՝ Պոնտոսում, Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում և մերձակայքում:

6. Ուրարտական կայսրության, որպես կենտրոնացված քաղաքական ամբողջության, կերտման գործում էական է եղել Խալդիի պաշտամունքի ներդրումը լեռնաշխարհի գրավյալ տարածքներում, որով Ուրարտուն տարբերվում է մնացած բոլոր հինարևելյան կայսրություններից[1]: Խալդիի պաշտամունքն այնքան առաջնային է եղել Ուրարտուում, որ Գ.Ղափանցյանն այն անվանել է «խալդամոլություն»[2]: Ոչ մի հիմք չկա Խալդիին էթնիկական «ուրարտական» համարելու՝ նա Ուրարտուի պետական աստվածն էր և ոչ ուրարտացիների (ուրարտախոս հանրույթի) էթնիկական աստվածը[3]: Ընդ որում, խուռիական դիցարաններում նա զուգահեռներ չունի: Մինչ կայսրության ստեղծումը նա պիտի լիներ մի ինչ-որ սահմանափակ համայնքի և տարածքի՝ Արդինիի մեծ աստվածը:

Խալդի անունը, որպես դիցակիր անձնանունների բաղադրիչ, ավանդված է միջինասորեստանյան դարաշրջանից (զանգվածաբար՝ ուշասորեստանյան ժամանակներում՝ մ.թ.ա. VIII-VIIդդ.): Այդ անունները կրող անձինք ուրարտացիներ չեն, անունների մեծ մասի մյուս բաղադրիչներն էլ պարզորոշ աքադական են, այսինքն՝ այդ մարդիկ ուրարտախոս չեն եղել[4]: Դա մատնանշում է Խալդիի

---

[1] *È. Ì. Äüÿêî íîâ.* Æåðòâîïðèíîøåíèÿ â Òåéøåáàèíè, ñ. 58. Նույնի՝ Ê âîïðîñó î ñèìâîëå Õàëäè.- Äðåâíèé Âîñòîê, 4, Åðåâàí, 1983, ñ. 190.
[2] *Գ.Ղափանցյան,* Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940, էջ 114:
[3] *M.Salvini,* Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 85, Նույնի՝ Geschichte und Kultur der Urartäer, S. 184:
[4] Այս անունների վերաբերյալ տե՛ս *K.L.Tallqvist,* Assyrian Personal Names. Helsingfors,1914, p. 83, Àññèðî-âàâèëîíñêèå èñòî÷íèêè ïî èñòîðèè Óðàðòó. ÂÄÈ, 1951, №3, ñ. 244-245. *C.Saporetti.* Onomastica Medio-Assyria. Roma, 1970, I, p.

պաշտամունքի առկայությունը Միջագետքին մոտ գտնվող տարածքներում, թերևս հենց Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, Ուրարտուի կազմավորումից ավելի վաղ ժամանակներում:

Հունական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմուտքում՝ Պոնտոսում, հիշում են խալդայների ցեղը (հին. հուն. χαλδαῖοι «քալդայներ»), որը համապատասխանում է հայ. Խաղտիքին: Ուրարտագիտության ռահվիրա Կ.Լեման-Հաուպտը գտնում էր, որ ուրարտացիները կոչվել են իրենց մեծ աստծու՝ Խալդիի անունով: Նա խալդայներին համարում էր ուրարտացիների ժառանգներ, որոնք տեղաշարժվել են լեռնաշխարհի այդ ծայրամասը հայերի ճնշման տակ: Խորհրդային գիտության մեջ այս տեսակետը ջախջախիչ քննադատության ենթարկվեց և, փաստորեն, դուրս եկավ շրջանառությունից[1]: Այս քննադատությունը ճիշտ էր միայն մասամբ՝ ուրարտացիների խալդեր կոչվելը հենվում է տեքստի սխալ մեկնաբանության վրա, և դժվար է պատկերացնել, որ հին կայսրության առաջատար ժողովուրդը կարող էր վերածվել հայերի դեմ մարտնչող և Հայաստանի արքային ռազմիկներ տվող ռազմաշունչ վայրի լեռնականների մի ցեղի: Բայց և այնպես, բերված փաստարկները չեն բացառում խալդայ-Խաղտիք ցեղանվան կապը Խալդի դիցանվան հետ[2]: Խալդի դիցանվան հետ համադրելի է և Ḫaldiriulḫi քաղաքանունը, որի հետագա ձևափոխու-

---

283. *Ã.Ôðàéäà í ê,* Í î âû å äà í í û å î á î ò í î ø å í è ÿ õ ñ ð å ä í å à ñ ñ è ð è é ñ ê î ã î öàðñ ò âà ñ ñå â å ð í û ì è è ñå â å ð î -çà ï à ä í û ì è ñ ò ð à í à ì è, ñ. 87. սիա որոշ անունների թարգմանություններ (ըստ Կ.Տալկվիստի)՝ «O Խալդի, պահպանիր եղբորը», «Խալդին տնկեց», «Խալդին ողորմաց», «Խալդին ստեղծեց», «Խալդին իմ աստվածն է», «Խալդին ինձ հետ է», «Խալդին հովանավոր է», «O Խալդի, ողորմա ինձ»: Մ.Սալվինին միջինասորեստանյան դարաշրջանի երկու հայտնի անունները, առանց հիմնավորման, թվագրում է մ.թ.ա. XIIIդ. *(M.Salvini,* Le panthéon..., p. 83), թեև նրա հղած հեղինակները՝ Սապորետտին և Ֆրայդանկը, ներկայացնում են դրանք առանց թվագրության:

[1] Տե՛ս հատկապես *Á.Á. Ï è î ò ð î â ñ ê è é.* Óðàð ò ó, ñ. 326-332. նույնի՝ Âà í ñ ê î å öàðñ ò â î . Ì .,1959, ñ. 117-121:

[2] Խաղտիքը հիպոթետիկ կերպով նույնացնում են ուրարտական աղբյուրների Ḫaliṭu տեղանվանը, որն իբր բացառում է նրա կապը Խալդիի հետ: Բայց հենց սեպագիր Ḫaliṭu-ն կարող էր ներկայացնել Խալդի դիցանվան տեղական տարբերակը (**Խալտո*): Ուրարտական գրիչը կարող էր չընկալել այդ տեղանվան դիցակիր բնույթը և կապն իրենց Խալդիի հետ: Խալիբ/խալդայներին, հատկապես վրացական գիտության մեջ, քարթվելական ցեղ են համարում, որի համար լուրջ կռվաններ չկան (տե՛ս, օրինակ, *G.L.Kavtaradze,* նշվ. աշխ., էջ 353-354. միակ փաստարկն այն է, որ նրանց երկրամասում հետագայում արևմտաքարթվելական ցեղեր են բնակվել):

թյունն են տեսնում Հյուսիսային ծովակի թուրքական Չլդր անվանման մեջ[1] (Տայք նահանգի արևելքում):

«Մհերի դուռ» է կոչվել Վանա ժայռի հսկայական ժայռափոր արձանագրությունը, որի սկզբում ասվում է, որ այդ «դարպասները» նվիրվում են Խալդիին («Խալդիի դարպասները» ուրարտական ամենատարածված պաշտամունքային կառույցներն են): «Սասնա ծռերում» «Մհերի դռնից» է ժայռի մեջ մտնում և այդտեղից պիտի դուրս գա Փոքր Մհերը: Ըստ Ի.Դյակոնովի, դա, անկասկած, նշանակում է, որ հին Հայաստանում Խալդին նույնացվել էր Միթրա-Միհր աստծուն (որի վիպական ժառանգն է Մհերը)[2]: Միհրի մեհյանը գտնվում էր Դերջան գավառի Բագայառիճ («աստծու գյուղ») գյուղում: Այս գավառը, թերևս, նվիրված էր Միհրին, ինչպես հարևան Եկեղյաց և Դարանաղի գավառները՝ Անահիտին ու Արամազդին: Դերջանը գտնվում էր պատմական Խաղտիքի հարևանությամբ (հարավ): Բագայառիճից արևելք, նույն գավառում հայտնի է Խաղտոյ առիճ գյուղը: Միհրի պաշտամունքի շրջանի Խաղտոյ առիճը, որպես Բագայառիճին զուգահեռ մի անվանում, կարող է վերագրվել Միհրի տեղական հին համապատասխանությանը: Սա միանգամայն համահունչ է Վանա ժայռի Խալդի-Մհեր համադրությանը: Այսինքն՝ Հայաստանի հյուսիս-արևմուտքում ևս Միհրը կապվել է xald/t- անվանաբանական տարրի հետ: Կարելի է կարծել, որ այդտեղ ևս հնում պիտի եղած լիներ Խալդիի պաշտամունքի մի կենտրոն, որը հետագայում անցել է Միհրին:

Մանրամասն քննարկումը ցույց է տալիս, որ Խալդիի կերպարը հնագույն ներկայացուցիչն է հայկական և կովկասյան առասպելների հիմնական՝ քարից (վերա)ծնվող հերոսի՝ «կովկասյան պրոմեթևսների» (հայ. Արտավազդ, Մհեր, վրաց. Ամիրանի, աբխազ. Աբրսքիլ, կովկասյան նարթական էպոսների մեծ հերոսները՝ աբխազ. Սասրըկվա, ադըղ. Սոսրուկո, օս. Սոսլան և այլն)[3]: Սրանց հնագույն մի տարբերակն է փռյուգական Ագդիստիսը[4]: Խալդիի հետ են կապում սրբազան սայլի պաշտամունքը՝ հայտնի նաև Փռյուգիայում, և «Խալդիի դարպասների» ճարտարապետական զուգահեռներն էլ հայտնի են Փռյուգիայից[5]:

---

1 *Í.Â. Àðóòþíÿí.* Òîïîíèìèêà Óðàðòó, ñ. 220.
2 *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ê âîïðîñó î ñèìâîëå Õàëäè, ñ. 191-193.
3 *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը..., *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ìîô, çàïàäíûé Ìèòðà è óðàðòñêèé Õàëäè. Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2004:
4 *Í.Ñ.Òðóáåöêîé.* Èçáðàííûå òðóäû ïî ôèëîëîãèè, Ì., 1987, ñ. 346-349.
5 Այս հարցերի շուրջ տե՛ս, օրինակ, *P.Calmeyer,* Some remarks on Iconography. Urartu: a Metallworking Center in the First Millennium B.C.E. Tel Aviv, 1991, p. 313-

Դերջանը, ըստ Ստրաբոնի (XI.14.5), հայերը գրավել էին մոսյունոյկներից և խալյուբներից (հին հուն. χαλύβες «քալյուբներ»). ըստ հեղինակի, այդպես են կոչվել հնում խալդայները (Ստրաբոն, XII.3.19): Ընդ որում, խալյուբ ցեղանունը միարժեք չէ[1]: Ինչևէ, Միհրի պաշտամունքի շրջանը հնում պետք է գտնվեր խալուբ/խալդայների երկրում: Կարելի է ենթադրել, որ խալդայ/խաղտի ցեղանունը մականուն է՝ տրված այլ անվանում ունեցող մի ցեղի՝ խալյուբներին կամ նրանց մի մասին, իրենց աստծու անունից, որպես «խալդապաշտներ»: Ըստ Ի.Դյակոնովի, հնարավոր է, որ այդ խալյուբ/խալդայները նույնական են մոսխերին[2]: Բայց կա հակասություն՝ Խալիտուն հիշվում է Մուշքինիի հետ՝ որպես նրանից տարբեր մի երկիր: Խնդիրը կարող է լուծվել, եթե ենթադրենք, որ Մուշքինին և Խալիտուն (եթե վերջինս իրոք կապված է խալդայների հետ) ներկայացնում են իրար մերձավոր ազգակից ցեղեր կամ միևնույն ցեղի երկու տարբեր ճյուղեր:

---

315. *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Ê âîïðîñó î ñèìâîëå Õàëäè, ñ. 192-193. *M.Salvini,* Le panthéon..., p. 82.

[1] Այս ցեղանվան վերաբերյալ տես Ã.À.Ìåëèêèøâèëè, Ê èçó÷åíèþ äðåâíåé âîñòî÷íîìàëîàçèéñêîé ýòíîíèìèêè. ÂÄÈ, 1962, №1: Քսենոփոնը հստակորեն տարբերակում է խալյուբներին խալդայներից: Ապա, խալյուբ ցեղանվամբ, բացի ամենամարտաշունչ ռազմիկների մի ցեղից, նա հիշում է մոսյունոյկներին հպատակված երկաթագործների մի հանրույթ (Անաբասիս, IV.7.15, V.5.1): Հունական ավանդույթում սկզբնապես խալյուբներ են կոչվել երկաթագործության հիմնադիր խաթերը, որոնք մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակում լուծվել են խեթերի մեջ *(Â.Â. Èâàíîâ.* Èñòîðèÿ ñëàâÿíñêèõ è áàëêàíñêèõ íàçâàíèé ìåòàëëîâ, Ì., 1983, ñ. 98): Հետագայում այդ ցեղանունը կարող էր անցնել այլ ցեղերի: Ինչ վերաբերում է Ն.Մառի՝ խալյուբ և խաղտի-/խալդայ անվանումները միևնույն *խալ-* հիմքի համապատասխանաբար քարթվելական և հայկական հոգնակի ձևեր համարելուն, ապա դա կոռեկտ չէ (ցեղանվան հիմքն է *խաղտ-,* հմմտ. սեռ. *խաղտոյ*, իսկ հավաքականակերտ *տի*-ն չի հանդիպում ցեղանուններում), տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը..., էջ 266:

[2] *È.Ì.Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 218. Նույնի՝ Ìàëàÿ Àçèÿ è Àðìåíèÿ îêîëî 600ã. äî í.ý. è ïîõîäû âàâèëîíñêèõ öàðåé. ÂÄÈ, 1981, №2, ñ. 58. Նույնի՝ Ê ïðàèñòîðèè àðìÿíñêîãî ÿçûêà. Èñòîðèêî-ôèëîëîãè÷åñêèé æóðíàë, 1983, 4, ñ. 171, ïðèì. 68: Ահա այդ հարցի հիմնավորման հատվածը՝ հղված երկրորդ աշխատությունից. «Հավանաբար, նրանք (մոսխերը- *Ա.Պ.)* նույնական են խալյուբներին (հատկապես եթե ենթադրենք, որ մոսխերին հիշող և խալյուբներին չճանաչող Հերոդոտոսի I.28 հատվածն ընդմիջարկություն է, ինչպես կարծել են դեռևս XIX դ. ժողովուրդների այլ ցանկերում Հերոդոտոսի մոտ հիշվում են միայն մոսխերը և ոչ խալյուբները: Ստրաբոնը, որ հիշում է ինչպես մոսխերին, այնպես էլ խալյուբներին ու խալդերին, հավանաբար, էկլեկտիկորեն օգտագործել է տարբեր աղբյուրներ)»:

7. Այստեղ քննարկվող պատմական գործընթացների որոշ արծագանքներ կարելի է գտնել հայոց ազգածին առասպելում (Խորենացի, Ա.ժ-ժբ., Սեբեոս, Ա): Հայկը՝ հայոց առաջին էպոնիմը, Բաբելոնից շարժվելով հյուսիս՝ հանգրվանում է մի լեռան ստորոտում, ապա, այդ երկրամասը թողնելով իր թոռ Կադմոսին՝ հաստատվում է Վանա լճի հյուսիսում: Նրա ավագ որդի Արամանյակ/Ար(ա)մենակը (ըստ Սեբեոսի առաջին գրքի՝ հայերի մյուս էպոնիմը), այդ շրջանը թողնում է իր եղբայրներ Խոռին ու Մանավազին՝ Խորխոռունիների ու Մանավազյանների էպոնիմներին և անցնելով հյուսիս՝ հաստատվում Այրարատում՝ Արարատյան դաշտում, որն այդ ժամանակից դառնում է Հայաստանի կենտրոնը: Մի քանի սերունդ անց, հայերի երկրորդ էպոնիմ Արամը, հաղթելով իր հակառակորդներին Հայաստանի հարավում, գրավում է Կապադովկիան և այնտեղ կուսակալ թողնում իր տոհմակից Մշակին:

Հայկի առաջին հանգրվանը, ակնհայտորեն, Նիբուր/Ձուդի լեռան շրջանն է, իսկ Կադմոսը՝ Կադմուխի երկրի էպոնիմը: Այդ հանգրվանը Նիբուր լեռան մոտ՝ խուռաուրարտական ամպրոպի աստված Թեշուբ-Թեյշեբայի պաշտամունքի շրջանում, մատնանշում է Հայկի և այդ աստծու կերպարների նույնացումը[1]: Թեշուբն ուներ երկու որդի-ցլիկներ՝ Šeri և Ḫurri, որոնք կարող են դիտվել որպես խուռաուրարտական լեզվախմբի երկու ճյուղերի՝ ուրարտացիների և խուռիների էպոնիմներ՝ Ḫurri-ն նույնական է խուռիների, իսկ Šeri-ն՝ համադրելի ուրարտական ենթադրյալ šuri ցեղանվանը[2] (խուռերենում և ուրարտերենում կան e/u համապատասխանության այլ դեպքեր)[3]: Հայկի որդի Խոռը նույնական է սեպագիր Ḫurri-ին (որտեղ *ու*-ն հաղորդում է *o* հնչյունը, հմմտ. եբր. ḥōrī, հուն. χοραῖος)[4]: Մանավազը, որի անունը երբեմն համադրվում է

---

[1] *Ս.Հմայակյան,* Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում. ՊԲՀ, 1992, №1, էջ 131:

[2] Ուրարտական արքաների կոչումներից մեկն է «Šurili-ի արքա», որի հիման վրա էլ վերականգնվում է այդ ցեղանունը, տե՛ս *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Æåðòâîïðèíîøåíèÿ â Òåéøåáàèíè, ñ. 59-60. *I.M. Diakonoff,* First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia, p. 53: Šurili երկրի տեղայնացման մի փորձ տե՛ս *M.Payne* and *A.Ceylan,* A New Urartian Inscription From Ağrı - Pirabat. Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, XLV/2 (2003), p. 197-199:

[3] *I.M.Diakonoff,* Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. Winona Lake, 1981, p. 83.

[4] Խոռի՝ որպես խուռիների էպոնիմի վերաբերյալ տե՛ս *Գ.Ղափանցյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. հին շրջան, Երևան, 1961, էջ 114-115, *Գ.Ջահուկյան,* Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. ՊԲՀ, 1981, №3, էջ 55:

ուրարտական Մինուա արքայանվանը, կարող է համարվել վերջինիս իրանական ազդեցությամբ ձևափոխված մի տարբերակը[1], այսինքն՝ մեկնաբանվել որպես ուրարտացիների էպոնիմ[2]:

Այդ դեպքում Արամանյակի՝ իր հոր երկիրը թողնելը կրտսեր եղբայրներին կարող է դիտվել որպես խուռաուրարտական ցեղերի ճնշման տակ հայերի հյուսիս տեղաշարժի մի արձագանք: Հակառակ տեղաշարժ է տեղի ունենում Արամի ժամանակ, որը, ելակետ ունենալով իր մայրաքաղաք Արմավիրը Արարատյան դաշտում, նոր երկրամասեր է գրավում Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և արևմուտքում: Արամ և Մշակ անունները համադրելի են ուրումացիների և մուշքերի ցեղանունների հետ՝ այդ կերպարները կարող են համարվել համապատասխան ցեղերի էպոնիմներ[3] (Մշակի՝ մուշքերի էպոնիմ լինելը հաստատվում է այն հանգամանքով, որ Խորենացին նրա անունից է բխեցնում Կապադովկիայի Մաժակ քաղաքի անունը, մինչդեռ Հովսեպոս Փլավիոսի մոտ և անտիկ ավանդույթում այն կապվում է մոսխ/մեսխերի հետ)[4]: Ըստ այդմ, կարելի է ենթադրել, որ այն շարժումը, որի մասին վկայում է մ.թ.ա. XIIդ. հնագիտական մշակույթի փոփոխությունը Արևմտյան Հայաստանում և ուրումացիների և մուշքերի ներխուժման վերաբերյալ տեղեկությունը, իրոք սկիզբ է առել ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության և մերձակա տարածքներից:

Արամի և Մշակի անունների զուգահեռներն ի հայտ են գալիս Սասունում և Մուշում: Սասունի շրջանը ուրարտական աղբյուրներում կոչվել է Ուրմե. այստեղ է տեղայնացվում, հավանաբար, նաև

---

[1] *J.Markwart*, Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Berlin, 1901, S. 162, *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 441:

[2] Այս մասին մանրամասն տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 193-194.

[3] Այս մեկնաբանությունը տե՛ս, օրինակ, *Ã.À.Êàïàíöÿí.* Õàéàñà – êîëûáåëü àðìÿí. Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû. ò. 1, Åðåâàí, 1956, ñ. 147. *ß.À. Ìàíàíäÿí.* Ñîîáùåíèÿ õåòòñêèõ, àññèðèéñêèõ, óðàðòèéñêèõ è äðåâíåàðìÿíñêèõ èñòî÷íèêîâ î Õàéàñà-Àççè. *Հ.Մանանդյան,* Երկեր, հ. Ե, Երևան, 1984, էջ 559. *Ս.Երեմյան,* Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 234, 237, *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը. *Բ.Առաքելյան, Գ.Ջահուկյան, Գ.Սարգսյան,* նշվ. աշխ., էջ 59. *À.Å. Ïåòðîñÿí* նշվ. աշխ., էջ 150 հտն: Նախորդ հեղինակները Արամի կողմից Կապադովկիան նվաճելը համարում էին հայերի՝ Կապադովկիայում նախնական հանգրվան ունենալու առասպելականացած արձագանք, հմմտ. Կապադովկիայի հունարեն «առաջին Արմենիա» կոչումը: Բայց վերջինս հռոմեական պրովինցիայի անվանում է՝ ստեղծված մ.թ. IV դ., և այդ մոտեցումը չունի ոչ մի իրական հիմք և գալիս է միայն հայերի արևմտյան ծագման ավանդական վարկածից:

[4] Այս հարցի շուրջ տե՛ս և *G.L.Kavtaradze,* նշվ. աշխ., էջ 352-354:

«Ներքին Ուրումու» երկիրը[1]: Իսկ Մուշ տեղանունը, ըստ Ի.Դյակոնովի, կարող է կապվել մուշքերի ցեղանվան հետ[2]: Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ ազգածին ավանդության Արամ-Մշակ զույգը համապատասխանում է «Սասնա ծռեր» էպոսի հնագույն տարբերակի Սանասար-Մուշ զույգին՝ Սասունի և Մուշի էպոնիմներին, որտեղ Սանասարն Արամի կերպարի ժառանգն է, իսկ Մուշը և Մշակը (Մուշ-ակ) միևնույն անվան տարբերակներն են[3]: Վաղուց ի վեր *մուշք* անվանումը համադրվել է բալկանյան և արևմտափոքրասիական mus- ցեղանվան հետ[4] (հմմտ. Մյուսիա երկրանունը, որը հաճախ ներկայացվում է ըստ նոր հունարեն հնչման՝ Միսիա): Մուշ-Սասունի և Մյուսիայի հին առասպելներում և անվանաբանության մեջ ի հայտ են գալիս բացահայտ զուգահեռներ, որոնք հաստատում են, որ այդ երկրամասերի հին բնակչության մեջ եղել է նույնական՝ լեզվական առումով բալկանյան մի տարր[5]:

Ստրաբոնի բերած լեգենդի համաձայն, արմենների (հայերի) նախնին էր թեսալացի արգոնավորդ Արմենոսը, որը Յասոնի հետ Կոլխիդա է նավում: Նրա ուղեկիցները սկզբնապես հաստատվում են Ակիլիսենեում՝ Եկեղիքում և շրջակայքում, որտեղից տարածվում են այլ շրջաններում, մինչև Ադիաբենե՝ Ասորեստան (Ստրաբոն, XI.4.8, XI.14.12. տե՛ս և Տրոգոս Պոմպեոսի աշխատության Յուստինոսի համառոտագրությունը՝ XLII.2.3):

Հայկի, Արամի ու Մշակի և Արմենոսի ավանդությունները հայոց ազգածագումը ներկայացնող առանձնահատուկ՝ առասպելական աղբյուրներ են, որոնց նպատակից դուրս է եղել այլ էթնիկական խմբերի մասին ճշգրիտ տեղեկություններ պահպանելը: Բայց և այնպես, եղած նյութը հնարավորություն է տալիս որոշ եզրահանգումների: Եթե ճիշտ է ուրումացիների և հայերի օտարալեզու արմեն ցեղանվան կապը, ապա, ելնելով Ստրաբոնի լեգենդից՝ ուրումացիների նախնական տեղայնացումը կարելի է փնտրել Երզնկայի շրջանում, այսինքն՝ խեթական աղբյուրների Հայասայում:

Ուշագրավ է տարաբնույթ աղբյուրներում ուրարտական Մինուային համադրելի անունների ի հայտ գալը: Արգոնավորդները, ինչպես ասվեց, կոչվել են մինյուացիներ (իրենց նախահոր՝ Օրքոմենոսի արքա Μινύας-ի անունով): Մինյուասը, մյուս կողմից, մի երկիր էր Հայկական լեռնաշխարհի հարավում (Ասորեստանի հյու-

[1] *Í.Â.Àðóòþíÿí.* Òîïîíèìèêà Óðàðòó. Åðåâàí, 1985, ñ. 212.
[2] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 223, ïðèì. 87.
[3] *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Նշվ. աշխ., էջ 151.
[4] *È. Ì. Äüÿêîíîâ.* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 222 (ըստ Ա.Գյոտցեի և Պ.Կրեչմերի):
[5] *À.Å. Ïåòðîñÿí.* Նշվ. աշխ., էջ 150-158, 163-168.

սիսում), ջրհեղեղի Նիբուր/Զուդի լեռան մոտ, այսինքն՝ պատմական Ուրուատրիում: Մինյուասի հետ համահունչ անունով Մանավազը Հայկի հետ այդ լեռան շրջանից գալիս է Հարք՝ որտեղ նրա անվան հետ է կապվում Մանազկերտ քաղաքը: Ուրարտական Մինուա արքան (մ.թ.ա. 810-786) գրավում է Դիաուխի երկիրը, որը ներառում էր խեթական դարաշրջանի Հայասայի և հունական աղբյուրների Կոլխիդայի որոշ տարածքներ: Ըստ այդմ, Մինյուաս-Մանավազն իրոք կարող է համարվել ուրարտական էպոնիմ, որին հունական ավանդույթը բալկանյան ծագում է վերագրել: Եվ արդյո՞ք մինյուացի-արգոնավորդների արշավանքը Կոլխիդա Մինուայի և նրա որդի Արգիշթիի կողմից այդ երկրամասի նվաճման առասպելական արձագանքը չէ [1]:

8. Այս քննության հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ Ուրարտուի իշխող վերնախավը հնդեվրոպական ծագում է ունեցել: Հնարավոր է ձևակերպել հետևյալ վարկածը:

Մինչև մ.թ.ա. առաջին հազարամյակի սկիզբը Ուրարտուի ապագա կենտրոնը՝ Վանի շրջանը (և ավելի հյուսիս-արևելք ընկած տարածքները), բնակեցված է եղել անատոլիական՝ խեթերենին մոտ լեզվով խոսող բնակչությամբ: Խուռաուրարտական բնակչություն եղել է, հավանաբար, Վանա լճից հարավ և արևմուտք ընկած շրջաններում: Խեթական կայսրության կործանման դարաշրջանում (մ.թ.ա. շուրջ 1200թ.) մի քանի ցեղ, ներխուժելով Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային և հյուսիսարևմտյան շրջաններից, գրավել են լեռնաշխարհի հարավային և արևմտյան տարածքները (Մուշ, Ծոփք, Աղձնիք, Կորդուք), իսկ Թիգլաթպալասարը նրանցից շատերին վերաբնակեցրել է նաև հարևան շրջաններում: Այդ ցեղերից մեկը, մի քանիսը կամ բոլորը եղել են հնդեվրոպական ծագման՝ լեզվական առումով ազգակից հնաբալկանյան ցեղերին: Նոր եկած ռազմաշունչ այդ տարրը, ինչպես և հնդեվրոպական ցեղերի մյուս հայտնի գաղթերի դեպքում, իշխող դիրք է գրավել տեղի հին բնակչության նկատմամբ: Այդ եկվորներից սերված արքայատոհմով առաջնորդվող մի զանգված, ելած Արդինի քաղաքի շրջանից, մ.թ.ա. IXդ. վերջին իր իշխանությունը տարածում է ողջ Հայկական լեռնաշխարհի վրա[2]:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 194-195.
[2] Այս վարկածի վերաբերյալ տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* «Արևելյան մուշկերի» էթնիկական պատկանելության խնդիրը, *À.Å. Ïåòðîñÿí.* նշվ. աշխ., էջ 53, 102, 196.

Հավանական է, որ այդ արքայատոհմը և նրա շրջապատը ծագեին մուշքերից կամ լինեին մուշքերին ազգակից մի հանրույթ, այն ցեղի գաղթականությունը, որը հետագայի հին հունական աղբյուրներում կոչվել է խալդայներ: Արդեն Արդինիում և Կումենուում, հնարավոր է, որ նրանք կորցրել են իրենց լեզուն, բայց, ինչպես հաճախ նման դեպքերում, պահպանել են դինաստիական անունները: Նրանց և ուրարտերենի կրողների հարաբերությունը կարող է պատկերացվել այնպես, ինչպես եղել է արիացիների և խուռիների հարաբերությունը Միտաննիում, սկանդինավցի-վարյագների և սլավոնների կամ թյուրք-բուլղարների և սլավոնների հարաբերությունը Հին Ռուսիայում և Բուլղարիայում:

Առավել ակնառու են հետևյալ համեմատությունները: 911թ. Ֆրանսիայի հյուսիսարևմտյան մի մարզ անցնում է սկանդինավյան վիկինգներին՝ նորմաններին և սկսում կոչվել Նորմանդիա: Հետագայում նորման նվաճողները յուրացնում են ֆրանսերենը և լուծվում տեղական բնակչության մեջ (ինչպես Ռուսիայում): 1066թ. Նորմանդիայի դուքսը նվաճում է Անգլիան, որից հետո այնտեղ մի քանի դար իշխում են նորմանդա-ֆրանսիական, լեզվով՝ ֆրանսախոս նվաճողները: Մեր տարածաշրջանի պատմության մեջ նման մի օրինակ է պարնացիների քոչվոր ցեղի ներխուժումը Պարթևք, վերջիններիս հետ ձուլվելը, ապա իրենց արքայատոհմի (Արշակունի) իշխանության տարածումը ողջ Իրանի ու մերձակա երկրների վրա:

Այս վարկածը որոշ չափով վերադարձ է դեպի Կ.Լեման-Հաուպտի և Պ.Կրեչմերի դրույթները, դրանց մի նորացված տարբերակը[1]: Ուրարտուի արքայատոհմը և վերնախավը ծագեցնելով մ.թ.ա. XIIդ. նվաճողներից՝ հատկապես մուշքերից, մենք ելնում ենք ոչ միայն վերջիններիս բալկանյան կապերից, այլև այն հան-

նույնի՝ Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը..., էջ 266-269, նույնի՝ Àð-ìÿíñêèé Ì õåð, çàïàäíûé Ì èòðà è óðàðòñêèé Õàëäè, ñ. 52-54:

[1] Ըստ Լեման-Հաուպտի, ուրարտացիները (Ուրարտուի իշխող տարրը) հնդեվրոպական մի ցեղ էին, ծագումով Արևմտյան Փոքր Ասիայից՝ Լյուկիայից և մերձակայքից, որոնք շատ ընդհանրություններ ունեին հույների և որոշ այլ ցեղերի հետ (կրետացիներ, էտրուսկներ): Գալով արևմուտքից՝ նրանք տիրել էին Հայկական լեռնաշխարհի հին բնակչությանը (տե՛ս, օրինակ, *K.F. Lehmann-Haupt,* նշվ. աշխ., passim, *Ê.Ëåìàíí-Ãàóïò.* Âñòóïèòåëüíàÿ ëåêöèÿ ïî èñòîðèè è êóëüòóðå õàëäîâ. Òðóäû Òáèëèññêîãî ãîñóäàðñòâåííîãî óíèâåðñèòåòà, VI, 1936): Ըստ Կրեչմերի՝ Ուրարտուի արքայատոհմը փռյուգական ծագում ուներ, որն ընդունվել է նաև այլոց կողմից (հղ. ըստ *Á.Á.Ïèîòðîâñêèé.* Óðàðòó, ñ. 47-48. նույնի՝ Âàíñêîå öàðñòâî, ñ. 49), տե՛ս և *H.R.Hall,* The Ancient History of the Near East, London, 1920 (first published in 1913), p. 458, n. 1:

գամանքից, որ պատմության ընթացքում ամենուրեք սովորաբար գերիշխող դիրքեր են գրավում վերջին դարաշրջանի նվաճողները:

Դա չի նշանակում, որ այդ ցեղերը հայտնվել են Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և մերձակայքում հենց մ.թ.ա. XIIդ.: Նախ, Թիգլաթպալասարի նշած հիսուն տարին միայն մոտավոր թիվ է: Ապա, նրանց առաջին, թերևս, ոչ այդքան մեծաքանակ ներխուժումները կարող էին տեղի ունեցած լինել շատ ավելի վաղ: Որպես պատմական զուգահեռ նշենք իրանական և թյուրքական ցեղերի ներխուժումները Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր դարաշրջաններում: Արամու, գուցե և Մինուա անունների առաջին զուգահեռները Հայկական լեռնաշխարհի մերձակայքում ի հայտ են գալիս արդեն մ.թ.ա երրորդ հազարամյակի վերջից[1]: Ուրումացիների և աբեշլացիների ցեղանունների հետ համադրելի Urumum և Apišal ցեղատեղանունները միջագետքյան աղբյուրներում ավանդված են խոր հնությունից. հնարավոր է, որ այդ ցեղերի որոշ հատվածներ Միջագետք և հարակից տարածքներ անցած լինեին շատ ավելի վաղուց[2]: Խուռաուրարտական առասպելներում էլ ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական մի շատ հին, բալկանյան կապեր ունեցող շերտ՝ այդպիսին են թվում, օրինակ, ամպրոպի աստված Թեշուբ-Թեյշեբայի և նրա հակառակորդի անունները[3]:

Որտեղի՞ց և ե՞րբ կարող էր Հայկական լեռնաշխարհում հայտնվել բալկանյան տարրը: Ըստ ավանդության, արգոնավորդների ճանապարհորդությունը Հունաստանից Կոլխիդա կատարվել է Տրոյայի պատերազմին նախորդող սերնդի հերոսների կողմից՝ մ.թ.ա. XIIIդ., իսկ բալկանյան տիպի անունները Հայասայի շրջանից ավանդված են ավելի վաղ՝ մ.թ.ա. XV-XIVդդ.: Մյուս կողմից, ըստ Թ.Գամկրելիձեի և Վ.Իվանովի, արգոնավորդների առասպելը կարող է դիտվել որպես մի հիշողություն հույների և բալկանյան ժողովուրդների՝ Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից տարածքներում ունեցած հին հայրենիքի[4]: Հիշենք, որ Մակեդոնիայի

[1] *À.Ã.Êèôèøèí.* Ãåîãðàôè÷åñêèå âîççðåíèÿ äðåâíèõ øóìåðîâ ïðè ïàòåñè Ãóäåà (2162-2137ãã.).- Ïàëåñòèíñêèé ñáîðíèê, 13 (76), ñ. 65-66.

[2] Ուրումումը հիշվում է Նարամ-Սուենի դեմ ապստամբության մասին էպիկական մի տեքստում, (տե՛ս *G.A.Burton,* The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad. New Haven, 1929, p. 140-141), իսկ Ապիշալը Հին Միջագետքում հայտնի մի երկիր է. սրանց և ուրումացիների ու աբեշլացիների կապի վերաբերյալ տե՛ս *I.J.Gelb,* Inscriptions from Alishar and Vicinity. Researches in Anatolia, V. 6. Chicago, 1935, p. 6:

[3] *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը…

[4] *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå* è *Â.Â. Èâàíîâ.* նշվ. աշխ., էջ 908:

ու Փռյուգիայի լեգենդար արքաների անուններն էլ կրկնում են բազում դարեր առաջ ավանդված հայասական պատմական անունները, ինչը հնարավոր է բացատրել հնդեվրոպական դարաշրջանից շատ ավելի ուշ՝ մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից հետո մարդկանց՝ Հայասայից դեպի արևմուտք տեղաշարժով:

Մնում է ավելացնել, որ այս վարկածով նոր, ավելի հավանական մեկնաբանություններ կարող են ստանալ մի շարք պատմական փաստեր՝ Ուրարտուի անկումը, Ուրարտու-Հայաստան անցումը (որպես արքայատոհմի անկում և վերնախավի փոփոխություն կայսրության ներքին էթնիկական հակասությունների հետևանքով), հունական աղբյուրներում արմեններին մշտապես փռյուգական-բալկանյան ծագում վերագրելը (որպես ուրարտական վերնախավի փռյուգական կապերի արձագանք), հունաուրարտական և հայ-հնաբալկանյան մի շարք բառային[1], անվանաբանական[2] զուգահեռներ և այլն:

[1] Ամենաակնառու հայ-ուրարտա-հունական զուգահեռներն են հայ. *աւել, յաւելուլ*, ուրարտ. abili-d(u)-, հուն. ὄφελμα, ὀφέλλω (ընդ որում, հայերենում և հունարենում «ավլելու գործիք» և «ավելացնել» իմաստներով) և հայ. *բուրգն*, ուրարտ. Burgana(ni), հուն. πύργος: Սրանց պետք է ավելացնել հայ-հնաբալկանյան ընդհանուր արմատները՝ օրինակ, *ալիւր, աղաւրիք, աղիւս, աղուես, դամբան, թեղի, կաղին, կամուրջ, մոզի, սիւն* և այլն (տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 296-306). հատկապես հետաքրքիր է հայ. *արքայ* բառը, հունարեն և փռյուգերեն զուգահեռներով, որը կարող էր ուղղակի փոխառություն լինել ուրարտական վերնախավի լեզվից (ուրարտերենում այդ բառը չկա):

[2] Հմմտ., օրինակ, ազգածին ավանդության հունարենատիպ Կադմոս, Կարդոս անձնանունները և Հայաստանի հարավի Տավրոս, Առնոս, Արտոս, Գրգռոս տեղանունները:

ԱԶԳԱԾԻՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

Հայկական ավանդությունը: Հայ ժողովրդի ազգածագման, ձևավորման ու վաղ շրջանի պատմության վերաբերյալ տեղեկությունները կարելի է բաժանել երկու մասի՝ արտաքին և ներքին: Արտաքինն օտար՝ գրավոր (հիմնականում սեպագիր և հունական) աղբյուրների տվյալներն են, իսկ ներքինը՝ հայկական, բանահյուսական-առասպելաբանական բնույթի: Արդեն V դարում ձևավորված հայկական գրականությունն ու պատմագրությունը պահպանել են հայոց ազգածագման ավանդությունը («ազգածնության առասպել»): Այն գալիս է ժողովրդական ակունքներից, թեև մեզ է հասել Խորենացու և Սեբեոսի առաջին գրքի անանուն հեղինակի գործերից, Աստվածաշնչի՝ բացարձակ ճշմարտություն համարվող տվյալների և հունական որոշ աղբյուրների հետ համաձայնեցված-ձևափոխված՝ «ճշգրտված» և գրական մշակման ենթարկված վիճակում: Բանահյուսական աղբյուրները թեև պատմական ճշգրտության տեսակետից զիջում են արտաքին, շատ ավելի հին ու վավերական աղբյուրներին, բայց, մյուս կողմից, գոնե մեկ առումով, գերազանցում են նրանց: Այդ աղբյուրների միջոցով է մեզ հասել մեր նախնիների կենդանի ձայնը, այն ոգին, որով նրանք իմաստավորել են իրենց գոյությունն ու անցյալը:

Ըստ ավանդության, հայերի առաջին նախնին Թորգոմի որդի Հայկն էր, Նոյի որդի Հաբեթի սերնդից: Նա նկարագրվում է որպես «վայելչակազմ, թիկնավետ, գեղագանգուր մազերով, վառվռուն աչքերով, հաստ բազուկներով» մի հսկա, «հզոր նետաձիգ», «քաջ և երևելի» մյուսների մեջ: Նա բաբելոնյան աշտարակաշինությունից հետո հրաժարվում է ենթարկվել Բաբելոնի բռնակալ, ինքն իրեն աստվածացրած Տիտանյան Բելին (նույնացված Աստվածաշնչի Նեբրովթին) և իր հսկայական՝ երեք հարյուր այր ընդգրկող աղխով՝ նահապետական գերդաստանով տեղափոխվում է հյուսիս: Սկզբում նա հանգրվանում է հարավային մի լեռան (Կորդվաց Արարատ, հնում՝ Նիբուր) ստորոտում, ապա այդ շրջանը թողնելով իր թոռանը, գալիս բնակվում է Հայաստանում՝ Վանա լճի հյուսիս-արևմտյան Հարք գավառում, որտեղ կառուցում է Հայկաշեն գյուղը: Բելն առաջարկում է Հայկին հնազանդվել իրեն և մերժվում, որից հետո իր զորքով հարձակվում է նրա վրա: Ճակատամարտը տեղի է ունենում Վանա լճից հարավ-արևելք, Հայոց ձորում: Անա-

նունի տարբերակում ներկայացվում է ճակատամարտից առաջ Հայկի և Բելի երկխոսությունը: Բելն առաջարկում է Հայկին անցնել իր մոտ ծառայության, որպես որսորդ մանուկների պետ, իսկ Հայկը նրան շուն է անվանում՝ խոստանալով նրա վրա թափել իր կապարճի նետերը: Ճակատամարտը անհաղթ հսկաների մի կռիվ է, բայց, ի վերջո, Հայկն իր «լայնալիճ» աղեղի «երեքթևյան» նետով խոցում-սպանում է Բելին, իսկ նրա զորքը փախուստի է դիմում:

Ազգածին ավանդությունը ներառում է ոչ միայն Հայկի, այլև նրան հաջորդող յոթ նահապետների զրույցները, մինչև Արա Գեղեցիկ, որոնք «ազգածին այրեր» են կոչվում: Հայկի երկիր Հարքը մնում է նրա կրտսեր որդիներ Խոռին և Մանավազին (Խորխոռունիների և Մանավազյանների էպոնիմներն են), իսկ ավագը՝ Արամանյակը, վերաբնակվում է Այրարատում՝ Արարատյան դաշտում, որը դառնում և մնում է Հայկյանների հաջորդ սերունդների ոստանը: Արամանյակի որդի Արամայիսը կառուցում է Արմավիր մայրաքաղաքը: Նրան հաջորդում է Ամասիան, որի անունով է կոչվում Մասիսը: Ամասիայի որդի Գեղամը դառնում է Գեղամա լճի արևմտյան և հարավային շրջանների էպոնիմը: Գեղամին հաջորդում է Հարման, սրան՝ Արամը, ազգածին ավանդության ամենառազմական կերպարը, որը բազմաթիվ պատերազմներում լայնացնում է Հայաստանի սահմանները բոլոր կողմերից: Սա նահապետների շարքն է ավագ գծով: Որոշ դեպքերում որպես էպոնիմներ են հանդես գալիս նահապետների մյուս որդիները: Այսպես, Արամայիսի որդի Շարան դառնում է Շիրակի էպոնիմը, Գեղամի որդի Սիսակը՝ Սյունիք-Սիսականի և այլն:

Արամը նկարագրվում է որպես աշխատասեր և հայրենասեր մարդ, «որը լավ էր համարում հայրենիքի համար մեռնել, քան տեսնել, թե ինչպես օտարացեղ ազգերը ոտնակոխ են անում իր հայրենիքի սահմանները»: Ասորեստանի արքա աշխարհակալ Նինոսը, վախենալով նրանից, իրավունք է տալիս նրան իրենից հետո երկրորդը կոչվել: Արևելքում Արամը հաղթում է մեդացի քաջերի առաջնորդ Նյուքար Մադեսին (մեդացիների էպոնիմին), ապա, հարավում՝ Ասորեստանում, Բարշամին, որին հետագայում ասորիները «աստվածացրած պաշտում էին»: Արևմուտքում՝ Կապադովկիայում նա հաղթում է Տիտանյան Պայապիս Քաղյային, տեղի բնակիչներին հրամայում սովորել ու խոսել հայերեն և այնտեղ կուսակալ նշանակում իր տոհմակից Մշակին, որը կառուցում և իր անունով է կոչում Մաժաք (հետագայում՝ Կեսարիա) քաղաքը:

Արամին հաջորդում է նրա որդի Արա Գեղեցիկը: Նինվեի թագուհի «վավաշոտ և անառակ» Շամիրամը, լսած լինելով նրա գեղեցկության մասին, պատգամավորներ է ուղարկում, խնդրելով իրեն կին առնել և թագավորել իր երկրում, բայց մերժվում է: Շամիրամն իր զորքով հարձակվում է Արայի վրա: Ճակատամարտը տեղի է ունենում Արարատյան դաշտում: Հայերը պարտվում են, Արան՝ զոհվում: Բայց Շամիրամն իր սիրեկաններից մեկին «զարդարում» է որպես Արա և լուր տարածում, թե իր աստվածները, որոնք նույնացվում են «շնից սերված» համարվող արալեզառլեզների հետ, լիզել-կենդանացրել են նրան: Շամիրամը կառուցում է Վան քաղաքը և, ի վերջո, զոհվում Վանա լճի ափին: Սրանով ազգածին ավանդությունը վերջանում է: Հայերն ընկնում են օտարների տիրապետության տակ, որից դուրս են գալիս շատ սերունդներ հետո:

Հայ ցեղանունը կապվում է Հայկի անվան հետ: Ըստ Խորենացու, օտարները հայերին սկսում են կոչել *արմեն* և նման ձևերով Արամի անունից, իսկ Անանունի մոտ շեշտվում է Արամանյակ/Ար(ա)մենակի ազգածին բնույթը, որից կարելի է ենթադրել, որ նա է համարվել *արմեն* ցեղանվան էպոնիմը[1]: Մյուս կարևոր տեղանունը՝ Այրարատը, որը, որպես Հայաստանի կենտրոն, որոշ չափով ողջ Հայաստանի համարժեքն է, կապվում է Արայի անվան հետ («դաշտն Արայի»):

Հայկի և նրա առաջին ժառանգների զրույցներն ավանդաբար համարվել են վավերական պատմական աղբյուրներ XVIII-XIX դդ. որոշ հեղինակների գործերում[2]: Հետագայում, XIX-XX դդ. այդ ավանդությունները քննադատաբար ուսումնասիրվել են մի շարք մասնագետների կողմից (Մ.էմին, Ք.Պատկանյան, Ա.Կարիեր, Յ.Մարկվարտ, Մ.Աբեղյան, Ն.Ադոնց, Ա.Մատիկյան, Գ.Ղափանցյան, Հ.Մանանդյան, Ս.Ահյան, Ժ.Դյումեզիլ, Գ.Սարգսյան, Ս.Հարությունյան, Ա.Պետրոսյան, Ա.Քոսյան և այլք): Դրանք բացառիկ հետաքրքրություն են ներկայացնում որպես հայոց հին մշակույթի, ազգագրության, կրոնի, առասպելաբանության, ազգածագման և նա-

[1] Հմմտ. Անանունի «ազգ Արամենակայ», «որդիք ազգածնին Արամենակայ» և Խորենացու «արք Արամեանք», «Արամեան ազն» արտահայտությունները, տե՛ս *Գ.Սարգսյան*, Հատուկ անունների ստուգաբանությունը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ. Պատմա-բանասիրական հանդես (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 1998, № 1-2, էջ 123: Այդպիսին է Արամանյակը նաև Ներսես Շնորհալու «Վիպասանության» մեջ:

[2] *Լ.Բարսեղյան*, Հայ ժողովրդի ծագման և կազմավորման հարցերը պատմագիտության մեջ, էջ 140-141:

խապատմության վերաբերյալ աղբյուր և պետք է համակողմանիորեն քննվեն տարբեր հայեցակետերից (առասպելաբանական, ազգագրական, լեզվաբանական, պատմական):

Առասպելաբանություն: Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հայոց ազգածին ավանդությունը տիեզերքի և ժամանակի ծագումը ներկայացնող հնագույն արարչագործության առասպելի վիպականացած և պատմականացած տարբերակն է: Արարչագործության առասպելներն, ընդհանրապես, տեղայնացվում են «աշխարհի կենտրոնում», որտեղ, «ժամանակի սկզբում», սկսվում է արարումը: Դրանցից են ծագում և դրանց են կրկնում մյուս առասպելները[1]: Հայկական ավանդության մեջ Հայկի և նրա առաջին յոթ սերնդի ժառանգների հետ են կապվում հայոց տիեզերքի՝ սկսած երկնային մարմիններից (հմմտ. *Հայկն* «Օրիոն համաստեղությունը», *Արա*՝ մի աստղի անուն), մինչև երկրի, նրա նահանգների, լեռների, գետերի, նրանում բնակվող ժողովրդի, իշխող տոհմերի, ապա և՝ ժամանակի տերմինների ծագումն ու անվանումները (ըստ Անանիա Շիրակացու, Հովհաննես Սարկավագի և Վանական վարդապետի, հայկական ամիսները կոչվել են Հայկի որդիների և դուստրերի անուններով)[2]: Անվանումն առապելաբանության մեջ համազոր է արարմանը: Ազգածնությունը սերտորեն կապված է տիեզերածնության հետ՝ այն տիեզերածնության մի մասնավոր դրսևորումն է:

Հայկյանների առասպելի հնագույն նախատիպը պիտի ներկայացներ դիցածնությունը՝ տիեզերքի արարումը և աստվածների սերունդների հաջորդականությունը: Հայկի և նրա հաջորդ «ազգածին նահապետների» կերպարները ծագում են հին աստվածություններից: Դա բոլորովին չի նշանակում, թե նրանք հենց աստվածներ են: Հայկյանների ավանդությունը ժանրային առումով վիպական (էպիկական) բնույթ ունի. հին աստվածների կերպարներն իջեցվել են դյուցազունների ու հերոսների մակարդակի, ինչի հետևանքով փոխվել-պատմականացել է ողջ կառույցը, նոր կեր-

[1] *M.Eliade*, Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return. New York 1959, p. 6 ff.
[2] *Անանիա Շիրակացի*, Տիեզերագիտություն և տոմար. Երևան, 1940, էջ 76-77, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը. Երևան, 1956, էջ 224, Յաղագս տարեմտին ի Վանական վարդապետէ ասացեալ. Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու, I, Երևան, 1941, էջ 160:

պարներ են ավելացել և այլն[1]: Առասպելի առանցքային կերպարներն են Հայկը, Արամը և Արա Գեղեցիկը: Հայկը պիտի ներկայացներ աստվածների նահապետի, Արամը՝ ամպրոպի աստծու, իսկ Արա Գեղեցիկը՝ մեռնող և հարություն առնող աստծու վիպականացած տարբերակը: Հայկը, Արամը և Արա Գեղեցիկը կազմում են հնդեվրոպական «եռաֆունկցիոնալ» մի համակարգ՝ ներկայացնելով հնդեվրոպական առասպելաբանության համապատասխանաբար առաջին (տիրակալության), երկրորդ (ռազմական) և երրորդ (պտղաբերության) ֆունկցիաները: Նույնը կարելի է ասել Հայկի երեք որդիների վերաբերյալ: Այսպիսով, սա մի տիպիկ հնդեվրոպական առասպել է, և պատմականացումն ու ուշ մշակումը չեն վերափոխել նրա հնագույն կառուցվածքային հիմքը[2]:

Հայկյանների ավանդության մեջ, Բելի, Բարշամի և Շամիրամի կերպարներում, ինչպես ասվեց, ի հայտ է գալիս նաև հինարևելյան տարրը: Բայց հատկանշական է, որ հայոց ավանդությունը նրանց ևս ներառել է հնդեվրոպական եռամաս համակարգի մեջ (Բելը կապված է առաջին, Բարշամը՝ երկրորդ, իսկ Շամիրամը՝ երրորդ ֆունկցիային)[3]: Հայկի և Բելի, Արամի և իր հակառակորդների կռիվները զուգահեռներ ունեն այլ հնդեվրոպական ավանդույթներում[4]:

---

[1] Միանգամայն անընդունելի է նրանց՝ իրական պատմական հերոսներ համարելը, որը գալիս է առասպելական կերպարների իրական նախատիպեր ունենալու մ.թ.ա. IV դ. հույն հեղինակ Եվհեմերոսի մոտեցումից: Աստղերը, լեռներն ու գետերը կոչվում են դիցաբանական կերպարների և ոչ իրական մարդկանց անուններով:

[2] Արամի ավանդությունը, հունական առասպելների համեմատությամբ, քննել է արդեն Յ.Մարկվարտը, որի մի շարք դրույթներ մնում են ուժի մեջ, տե՛ս *J.Marquart,* Die Enstehung und Wiederstellung der armenischer Nation. Berlin, 1919, S. 67-68, նույնի՝ Le berceau des arméniens. Revue des études arméniennes, 8, 1928, f. 2, p. 215 sqq.: Հայոց ազգածագման ավանդության մեջ հնդեվրոպական «եռամաս» գաղափարախոսության դրսևորումների վերաբերյալ տե՛ս *S.Ahyan,* Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. Revue de l'histoire des religion CIC-3. *G.Dumézil*, Le roman des jumeaux. p. 1992, p. 133 sqq. Ավանդության քննությունն ընդհանուր և համեմատական առասպելաբանության համատեքստում տե՛ս *Ա.Պետրոսյան*, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան 1997. *A.Y.Petrosyan*, The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epics. Journal of Indo-European Studies Monograph 42. Washington D.C. 2002. *À.Å.Ïåòðîñÿí*, Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ. Åðåâàí, 2002. Նույնի՝ Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ, ՊԲՀ, 2003, № 2. *Ս.Հարությունյան*, Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000:

[3] *S.Ahyan,* նշվ. աշխ., էջ 270-271:

[4] *Ա.Պետրոսյան*, Արամի առասպելը..., *À.Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 47-84, 106-115: Վերահիմաստավորվել և հնդեվրոպական կապեր է ձեռք բերել նույնիսկ Բելի անունը, տե՛ս *Ս.Հարությունյան*, նշվ. աշխ., էջ 231-232:

Առաջին Հայկյանների որոշ կերպարներ կապեր են դրսևորում Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն պետական կազմավորումների աստվածների հետ: Ըստ մի տեղեկության, Մարս մոլորակը նույնպես կոչվել է Հայկ[1]: Մոլորակներն աստվածների անունով կոչելու սկզբունքը հին բաբելոնյան ավանդույթից անցել է այլ հին ազգերի՝ պարսիկներ, հույներ, հռոմեացիներ: Միջագետքում Մարս մոլորակը կոչվել է անդրաշխարհի և պատերազմի աստված Ներգալի անունով: Հատկանշական է, որ Հայասայի մեծ աստվածը վկայված է U.GUR գաղափարագրով, որը Ներգալի անվանումներից մեկն էր (սեպագրում, եթե միայն հնարավոր էր, տեղական աստվածների անունները հաղորդվում էին գաղափարագրով): Մի կողմից՝ Հայկի, իսկ մյուսից՝ Հայասայի մեծ աստծու նույնացումը Ներգալին պատահական չէ: Սա խոսում է Հայկ-Ներգալ կերպային կապի մասին՝ հայոց առաջին նահապետ և նախնի Հայկը, Բելին հաղթողն, ակնհայտորեն, առնչվում է մեռած նախնիների և պատերազմի հետ: Ուշագրավ է, որ Ներգալի սիմվոլիկ զենքերից էին լայն աղեղն ու նետը,[2] որոնք, ինչպես տեսանք, բնորոշ էին նաև Հայկին: Սա հնարավորություն է տալիս Հայկին համադրել Հայասայի մեծ աստծուն՝ U.GUR-Ներգալին: Հայկ և Հայասա անունների համահնչությունն էլ հնարավոր է դարձնում այդ անունների ստուգաբանական կապի ենթադրությունը: Հայասական մեծ աստծու չարձանագրված տեղական անունն այսպիսով կարող էր լինել Հայկի նախատիպը, որը նաև երկրի էպոնիմն էր:

Առասպելաբանական կերպարների բացահայտման համար էական են տեղագրական տվյալները: Հին աստվածների կերպարները դարերի ընթացքում պահպանվում են իրենց պաշտամունքի կենտրոններում, նոր անունների տակ: Հայկի առաջին հանգրվանի՝ Կորդվաց Արարատ լեռան շրջանում է գտնվել ուրարտական ամպրոպի և փոթորկի աստված Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոն Կումմին կամ Կումենուն: Այսինքն, Հայկի բարդ կերպարի մի բաղադրիչն էլ կարող էր ծագել Կումենուի հնագույն ամպրոպի աստծուց[3]:

---

[1] *Ղ.Ալիշան*, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց. Վենետիկ, 1895, էջ 124:

[2] Reallexikon der Assyroliogie und vorderasiatischen Archäologie (այսուհետև՝ RLA). Bd. 9. 3/ 4. Berlin, New York, 1999, S. 222:

[3] Տե՛ս *Ս.Հմայակյան*, Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում. ՊԲՀ, 1992, № 1, էջ 131. *À.Å. Ïåòðîñÿí*, Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 61-64, 107-115: Այս լեռան հետ կապված հնագույն առասպելների վերաբերյալ տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Կորդվաց լեռը տարածաշրջանի հին ժողովուրդ-

Արամը, հայերի երկրորդ էպոնիմը, ըստ Մ.Աբեղյանի արտահայտության՝ Հայկի «երկրորդ տիպարն» է: Քննությունը ցույց է տալիս, որ նա ևս ամպրոպի աստծու մի վիպականացած և պատմականացած տարբերակն է, խուռաուրարտական Թեշուբ-Թեյշեբայի հին հայկական համապատասխանությունը և «Սասնա ծռերի» Սանասարի նախատիպը[1]:

Ըստ ավանդույթի, Արա Գեղեցիկի՝ արալեզների կողմից լիզվել-կենդանանալը տեղի է ունեցել Լեզք (հնում՝ *Լեզուոյ)* գյուղում: Այստեղից գտնված ուրարտական արձանագրության մեջ խոսվում է, ամենայն հավանականությամբ, Խալդիին նվիրված պաշտամունքային կառույցի մասին, ինչը թույլ է տալիս կարծելու, որ Արա Գեղեցիկի հին աստվածային համապատասխանությունն էլ եղել է Խալդին[2]:

Ազգագրություն: Հին առասպելներն արտացոլում են ոչ միայն տիեզերաբանական պատկերացումներ, այլև իրենց դարաշրջանների հասարակական հարաբերությունները: Հայկի աղխն ընդգրկում էր նրա որդիներին, դուստրերին ու նրանց ժառանգներին, մոտ երեք հարյուր այր (ըստ Անանունի՝ Հայկը և իր յոթ սերունդները՝ մինչև Արա Գեղեցիկ, որոնք ծնվել էին Բաբելոնում), իրենց ընտանիքներով: Սրա հետ համեմատելի է մինչև XIX դար պահպանված հայ նահապետական ընտանիքը, որը կոչվում էր սովորաբար *ազգ*: Այն ներառում էր նահապետի հաճախ վեց-յոթ, հազվադեպ՝ ութ սերունդը. ընդ որում, ազգը կոչվում էր նահապետի անունով[3]: Միևնույն ժամանակ, *ազգ* նշանակում է «ցեղ, ժողովուրդ». նույն նշանակությունն ունեն նահապետական ընտանիքի համար կիրառվող մյուս տերմինները (*ցեղ, տուն* և այլն): Հնդեվրոպական ընտանեկան ազգակցության տերմինները լավագույնս պահպանվել են հայերենում, որտեղ կորել է դրանցից միայն մեկը, մինչդեռ մյուս լեզուները կորցրել են ավելի շատ տերմիններ: Ըստ այդմ, հայերը պետք է որ լավագույնս պահպանած լինեին նաև հնագույն

ների տիեզերածնության և մարդածնության առասպելների կենտրոն, Հայ ժողովրդական մշակույթ XII. հանրապետական գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2004:

[1] *Ա. Պետրոսյան*, Արամի առասպելը..., էջ 12 հտն. *À. Ïåòðîñÿí*, Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 47-49, 78-79:

[2] *Ա.Պետրոսյան*, Ուրարտա-հնդեվրոպական և հայկական առնչությունների շուրջ (այս ժողովածուում):

[3] *Ý.Ò.Êàðàïåòÿí,* Ðîäñòâåííàÿ ãðóïïà "àçã" ó àðìÿí. Åðåâàí, 1966, ñ.25. Հայկի աղխի, որպես նահապետական ընտանիքի վերաբերյալ տե՛ս և նույնի՝ Àðìÿíñêàÿ ñåìåéíàÿ îáùèíà, Åðåâàí, 1958, ñ. 43-44:

նահապետական ընտանիքի կառույցը[1]: Այս համատեքստում Հայկի աղխը նահապետական ընտանիք-ազգի առաջին, առասպելաբանական նախատիպն է: Հայկի անունը պիտի դառնար անվանումը նրա ազգ-ընտանիքի, որը նախնական բջիջն էր հետագա նույնանուն ազգ-ժողովրդի:

Հնդեվրոպական ցեղը բաղկացած է եղել սովորաբար երեք կլանից: Խորհրդանշական է Հայկի աղխի այրերի թիվը՝ երեք հարյուր, որը կարող է մեկնաբանվել ըստ հնդեվրոպական զուգահեռների, «եռամաս գաղափարախոսության» համատեքստում (հմմտ. հատկապես Հռոմի բնակչության նախնական երեք հարյուրյակները[2]):

Արամն ընդարձակում է Հայաստանի սահմանները և այդպիսով վերստեղծում Հայաստանը հինգ բյուր՝ հիսուն հազար երիտասարդների («նորատիք») գլուխ անցած: Վաղնջական հնդեվրոպական հասարակություններին բնորոշ էին ամուրի և անհող պատանիների եղբայրությունները, որոնք դաստիարակ-հրամանատարների ղեկավարության տակ որսորդությամբ ու ավազակությամբ, գիշատիչ գազանների՝ հատկապես գայլի վարքը նմանակելով ապրում էին ցեղի տարածքի եզրերին, սահմանային շրջաններում[3]: Նոր հողերի յուրացումը սովորաբար կապվում է այս պատանեկան խմբերի հետ. ըստ բազում ավանդությունների՝ նրանք իրենց աստվածների առաջնորդությամբ հեռանում էին իրենց տարածքներից ու նոր հողեր գրավում[4]: Արամի «նորատի» ռազմիկները ակնհայտորեն համադրելի են պատանեկան հրոսակախմբերին, իսկ նրանց թիվը՝ հիսուն հազար, կարող է մեկնաբանվել որպես այդ խմբերի անձնակազմի թվաքանակի (սովորաբար հիսուն)[5] պատմականացած հիշողություն:

Լեզվաբանություն: Ազգածին ավանդությունը բացառիկ հնարավորություն է ընձեռում մեկնաբանելու հայոց ցեղանունները: Ցեղանունները, ինչպես հատուկ անուններն ընդհանրապես,

[1] *G.Bonfante,* The Armenian Family Terminology. Միջազգային հայերենագիտական գիտաժողով. Զեկուցումներ, Երևան, 1984, էջ 29:
[2] *G.Dumézil,* L'ideologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958, p. 12-15.
[3] *J.P.Mallory, D Q.Adams*. Encyclopedia of Indo-European Culture, London, Chicago, 1997, p. 6-7, 531, 632-633:
[4] *K.Kershaw*, The One-eyed God: Odin and (Indo-) Germanic Männerbünde. Journal of Indo-European Studies Monograph Number 36. Washington D.C. 2001, p. 133 ff., 172 f.
[5] *K.Kershaw,* նշվ. աշխ., էջ 116, 126 ff.

դժվար են ստուգաբանվում՝ անհրաժեշտ են կողմնակի տվյալներ, որոնք կարող են բացահայտել նրանց նախնական իմաստները: Անվանադիր նախնիների բնութագրերը կարող են օգնել պարզելու նրանց անունների ստուգաբանությունը, որով և մենք մոտենում ենք ցեղանվան ստուգաբանությանը:

Արդեն XIX դ. *հայ* ցեղանունը հանգեցվել է հնդեվրոպական *poti- «տեր, տանտեր, ամուսին» արմատին (Ֆ.Շպիգել, Ռ.Կիպերտ): Ժամանակակից քննությունը ցույց է տալիս այս մեկնաբանության հավաստիությունը: Այսպես, որոշ բարբառներում *հայ* բառը հանդես է գալիս որպես մեծահասակ կանանց կողմից ամուսնուն տրվող անվանում՝ «ամուսին», «տանտեր, ընտանիքի գլուխ» իմաստով (հմմտ. հատկապես *մեր հայը* արտահայտությունը)[1]: Այդ բառը, ակնհայտորեն, լավագույնս կարող է ստուգաբանվել հնդեվրոպական *poti-ից:

Հայկը մի հսկայական, երեք հարյուր տղամարդ ընդգրկող նահապետական գերդաստանի նահապետն է: Ըստ այդմ, Հայկի անունը նույնպես կարող է հանգել *poti-ին, դիցանուններին բնորոշ նվազական-քնքշական *-իկ* ածանցով, (*Հայ-իկ* > Հայկ, հմմտ. Աստղիկ դիցանունը և Հայկի որդու՝ նույնատիպ ածանցով կազմված Արամանեակ անունը): Հատկանշական է, որ Հայկի *նահապետ* կոչման երկրորդ մասը ներկայացնում է նույն *pot- արմատի իրանական արտացոլումը, իսկ նրա հակառակորդ Բելի անունը, ինչպես ասվեց, նույնպես նշանակում է «տեր»[2]:

Որոշ առումներով Հայկի լավագույն հնդեվրոպական զուգահեռն է հին հնդկական ռազմիկ և որսորդ աստված նետաձիգ Ռուդ-

---

[1] *Հայ* բառի այս իմաստը գրանցված է Շամախու, Ղարաբաղի, Խոյի, Մարաղայի, Սասունի, Կարինի բարբառներում, տե՛ս Հայոց լեզվի բարբառային բառարան. հ. Գ, Երևան 2004, էջ 238:

[2] Մյուս կողմից, ինչպես ասվեց, Հայկ է կոչվել Մարս մոլորակը, որն իր հրակարմիր գույնի պատճառով ամենուրեք կապվել է կրակի հետ (հմմտ. հուն. Πυρόεις, հայ. *Հրատ*): Այս մոլորակի միջագետքյան աստված Ներգալը մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսին էբլայում նույնացվել էր արևմտասեմական Ռաշապ «կրակ» աստծուն (RLA 9. 3/ 4, S. 215): Ըստ մի լեգենդի, հայոց թագավորը, որը հանդես է գալիս Հայկի փոխարեն, սպանել է Բելին, հանել Նեմրութ սարի գագաթը և այնտեղ թոնիր շինելով մեջը կախել վառել է *(Ա.Ղանալանյան*, Ավանդապատում. Երևան, 1969, էջ 72-73): Հայկն, այսպիսով, հանդես է բերում նաև կրակի, կրակարանի (օջախի) աստծու հատկանիշներ: Նրա անունն էլ կարող է հանգեցվել հնդեվրոպական *Hā(s)- «այրել» արմատին, հմմտ. խեթական օջախի աստծու Hāšša անունը (կրակարան-օջախն ամենուր խորհրդանշել է տոհմի անդամների միասնականությունը և կապվել նախնիների պաշտամունքի հետ, տե՛ս, օրինակ, *J.P.Mallory, D.Q.Adams,* Encyclopedia of Indo-European Culture. London, Chicago 1997, p. 263): Այսպիսով, հնարավոր է, որ Հայկի անվան մեջ իրար են միահյուսվել երկու նախատիպ՝ ծագած հնդեվրոպական *poti- և *Hā(s)- արմատներից:

րան, իր զորքի՝ ռուդրաների հայրն ու առաջնորդը (հմմտ. Հայկ և հայ անվանումների հարաբերությունը)[1]: Հնդկաստանում Օրիոն համաստեղությունն անձնավորվում է որպես արարիչ աստված Պրաջապատի, եղջերուի տեսքով, որին նետահարում է Ռուդրան «եռամաս նետով»[2] (iṣus trikāṇḍa՝ Օրիոնի գոտու երեք աստղերն են, որոնք հայոց մեջ կոչվում են *Շամփուրք*): Հատկանշական է, որ Ռուդրայի բնութագրական մակդիրների (ganapati, vrātapati, bhūtapati, paśupati, gṛhapati, sthapati, sabhapati), ինչպես և Ռուդրայի հակառակորդի Prajāpati անվան երկրորդ մասերը հանգում են հնդեվրոպական *poti-ին:

Հայկի և ամպրոպի աստծու կերպարների համադրության համատեքստում կարող է դիտվել Հայկի հոր՝ աստվածաշնչյան Թորգոմի հետ նույնացումը: Ըստ Ադոնցի, Թորգոմը հնարավոր է մեկնաբանել անատոլիական ամպրոպի աստծու՝ Tarhu- / Tarku- անունից[3]: Այդ դեպքում, Հայկի *Թորգոմեան* կոչումը համադրելի է Զևսի հունա-լյուդիական Ταρ(ι)γυηνός (< Tarhun-) մակդիրին, որը կարող էր վերաիմաստավորվել ըստ աստվածաշնչյան Թորգոմի և Կապադովկիայի «Տուն Թորգոմայ» կոչման[4] (հնում Թեգարամա, ապա՝ Թիլ Գարիմմու): Բայց հարկ է նշել, որ հայերի, ուրեմն՝ և Հայկի ծննդաբանությունը ուշ դարերի երևույթ է[5]:

Հնդեվրոպական համատեքստում Արամի առավել ակնհայտ անվանաբանական զուգահեռներն են հնդկական Ռամա (Rāma) անունով հերոսները (հնդեվրոպական *rē-mo-/*rō-mo- «սև, թուխ». հայերենում բառը չի կարող սկսվել r-ով և նախաձայն a-ն հավելում է): Արամ անունը պիտի լիներ ամպրոպի հնագույն աստծու մի

---

[1] *Ա.Պետրոսյան,* Հայոց ազգածագման հարցեր…, էջ 193:

[2] Օրիոն-Պրաջապատի համաստեղության վերաբերյալ տե՛ս *R.H.Allen*, Star Myths: Their Lore and Meaning, New York, 1963, p. 309-310. *J.Fontenrose*, Orion: the Myth of the Hunter and the Huntress. Berkeley, Los Angeles, London, 1981, p. 239-240. *Ý.Í.Òåìêèí, Â.Ã.Ýðìàí,* Ìèôû äðåâíåé Èíäèè, Ì., 1985, ñ. 16-18, 276-277: Ռուդրայի վերաբերյալ՝ *K.Kershaw,* նշվ. աշխ., էջ 210 ff., 242-244, 252:

[3] *N.Adontz*, Tarkou chez les anciens arméniens. Revue des études arméniennes 1 (1927), p. 191. հմմտ. *Ս.Հարությունյան*, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Երևան, 2001, էջ 21-22 :

[4] *À.Å. Ïåòðîñÿí*, Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 62.

[5] Այս ծննդաբանությունն ի հայտ է գալիս Հիպպոլիտոսի (III դար), ապա Եվսեբիոս Կեսարացու (III-IV դարեր), իսկ հետո՝ հայ հեղինակների՝ Ագաթանգեղոսի, Փավստոսի, Խորենացու, Սեբեոսի Անանունի մոտ. տե՛ս *N.Adontz*, նշվ. աշխ., էջ 190-191, *Ն.Ադոնց*, Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, 15 313: Հովսեպոս Փլավիոսի մոտ (I դար)՝ Ant. Jud. I.5.1 Թոգրամոս/Թյուգրամոսը փռյուգացիների նախահայրն է:

կոչումը («սև, թուխ» գույնը բնորոշ է ամպրոպային կերպարներին): Մյուս կողմից, այդ հատկանիշը բնորոշ էր հնդեվրոպական պատանի ռազմիկների խմբերին, որոնց դիցաբանական առաջնորդն ու մարմնավորումն է Արամը[1]: Ինչպես ցույց է տալիս ուրարտական առաջին արքայի Արամու անունը, Արամ դիցանունը կարող էր նաև անձնանվանական կիրառություն ունենալ (նշենք, որ Հայաստանին հարևան հին երկրներում դիցանուններն օգտագործվել են որպես անձնանուններ, օրինակ՝ ասուր. Աշուր, խեթ. Տելեպինուս, լուվ. Ռունտիյաս, խուռ. Կումարպի):

Անանունի տեքստից, ինչպես ասվեց, կարելի է կարծել, որ հայերի *արմեն* ցեղանվան էպոնիմ է համարվել Արամանեակը: Նա առաջինն է, որ հաստատվում է Այրարատում՝ հայոց աշխարհի կենտրոնում, որն, ըստ ավանդության, կոչվում է Արա Գեղեցիկի անունով՝ «դաշտն Արայի»: Այրարատի այս երկու էպոնիմները հարաբերվում են իրար այնպես, ինչպես իրենց հայրերը՝ Հայկը և Արամը (Հայաստանի էպոնիմները), և կարելի է ասել, որ Արան էլ Արամանեակի «երկրորդ տիպարն» է: Այրարատի և նրա էպոնիմների այս անունները հիշեցնում են հնդեվրոպական ավանդություններում երկրների սրբազան կենտրոնների և նրանց դիցաբանական էպոնիմների անունները (հնդեվրոպական *aryo-, *aryomen-): Այսպես, հնդկական ավանդույթում համապատասխան աստվածը կոչվում է Aryaman, հնդարիացիների նախնական հայրենիքը՝ Āryāvarta, իրանական համապատասխան աստվածը՝ Airyaman, Իրանի էպոնիմը «Շահնամեում»՝ Irej (ավելի վաղ՝ Airik), (արևմտա)գերմանական տարածքների կենտրոնում էր բնակվում Hermin(i)on ցեղը, կապված Irmin դիցանվան հետ, Իռլանդիան կոչվել է Ériu, Erin, որի էպոնիմներն են Eremon-ը և Eriu-ն: Ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ Այրարատը կապված է *aryo-ի (որի կանոնավոր հայերեն արտացոլումը պիտի լիներ *այր*-ը), իսկ Արամանեակ/Արմենակը *aryomen-ի մի տարբերակի հետ, որը ձևափոխվել է Արամ անվան ազդեցությամբ[2]:

Երեմիա Մեղրեցու միջնադարյան բառարանում հիշվում է հայերի ևս մեկ անվանում՝ *գեղնի, գեղնիկ*, կամ *գղնի*[3]: Եթե *հայ*

---

[1] *Ա.Պետրոսյան*, Հայոց ազգածագման հարցեր..., էջ 194-198: Հնդեվրոպական (հնդկական, գերմանական, կելտական և այլ) պատանեկան ջոկատների կամ նրանցից ծագած միավորումների «թուխ» ռազմիկների վերաբերյալ տե՛ս *K. Kershaw,* նշվ. աշխ., էջ 26, 27, 30, 42, 89, 185, 202, 211, 267, *P. Vidal-Naquet*, The Black Hunter. Baltimore 1986, p. 106 ff.

[2] *À. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 90-94.

[3] *Ա.Ամալյան,* Բառգիրք հայոց, Երևան, 1975, էջ 64, 67:

ցեղանունը կապված է համարվել Յայկի, *արմենը*՝ Արամի կամ Արամանեակ/Ար(ա)մենակի հետ, ապա տրամաբանական է ենթադրել, որ երրորդ հայկական ցեղանունը՝ *գեղնին* էլ կապվեր ազգածին ավանդության համահունչ անունների, այսինքն՝ Գեղամի և/կամ նրա ծոռ Արա Գեղեցիկի հետ: *Գեղեցիկ* բառը ծագում է *wel- «տեսնել» արմատից (իբրև «տեսքոտ»), համահունչ ամպրոպի աստծու հակառակորդի անվանը: Ըստ այդմ, *գեղնի(կ)* ցեղանունը պիտի ստուգաբանվի *welniyo-նախաձևից (*-niyo- բարդ ածանցով), իսկ վերջին *կ*-ն ցեղանուններում հանդիպող *-իկ* ածանցի հետքն է (հմմտ. միջնադարյան բրբռ. *խայիկ* «հայ», ապա՝ *հնդիկ, պարսիկ* և այլն)[1]:

Այսպիսով, հայոց ազգածին ավանդության հնդեվրոպական («եռաֆունկցիոնալ») համակարգի առանցքային կերպարների անունները նույնպես հնդեվրոպական են: Միևնույն հնդեվրոպական համակարգն են ներկայացնում նաև այդ անունների հետ կապվող ցեղանունները, որոնց հարաբերությունն արտացոլված է համապատասխան էպոնիմների հարաբերություններում (ընդ որում, *հայ* < *poti- և *գեղնի* < *welniyo- ստուգաբանությունները, ինչպես ցույց են տալիս *p- > h և *w- > գ անցումները, հայկական են): Ըստ այդմ, հայոց ցեղանունների ծագումը բնիկ հայկական է:

Պատմություն: Առասպելը դուրս է իրական տարածությունից ու ժամանակից: Դա վերաբերում է հատկապես տիեզերածնության առասպելներին, որոնցով է հենց բացատրվում տարածության և ժամանակի առաջացումը: Բայց վիպականանալով և պատմականանալով որպես ազգածին ավանդություն, առասպելը ձեռք է բերում տարածաժամանակային բնութագրեր:

Յայկյանների ավանդության մեջ անհրաժեշտ է տարբերակել մի քանի առասպելաբանական շերտ՝ ա. հին հնդեվրոպական առասպելաբանական միջուկը, բ. հինարևելյան ազդեցությունը, գ. հունական ազդեցությունը, դ. աստվածաշնչյան ազդեցությունը, որից հետո միայն կարելի է առանձնացնել պատմական հիմքը: Յնդեվրոպական և հինարևելյան են, ինչպես ասվեց, նահապետների և նրանց հակառակորդների կերպարները: Յունական ազդեցու-

[1] Այս ցեղանվան վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ, *À.Ïåòðîñÿí*, Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 86-90. *wel- նախաձև ենթադրող բազմաթիվ հնդեվրոպական ցեղանունների վերաբերյալ (կելտական volcae, իլլիրիական velsounas, իտալյան volski և այլն), տե՛ս *Â.Â.Èâàíîâ, Â.Í.Òîïîðîâ,* Ê âîïðîñó î ïðîèñõîæäåíèè ýòíîíèìà "âàëàõè". Ýòíè÷åñêàÿ èñòîðèÿ âîñòî÷íûõ ðîìàíöåâ. Ì., 1979:

թյունը երևում է որոշ նույնացումներից ու անվանումներից (Քսիսութրես, Յապետոս/թե/, Կրոնոս, Կադմոս, տիտաններ) և հին հեղինակների հղումներից, ընդհուպ մինչև Արայի ու Շամիրամի ավանդությունը, որի մի շարք հատվածներ համապատասխանեցվել են Կտեսիասի տեղեկություններին (պահպանված Դիոդորոսի և Եվսեբիոսի մոտ): Աստվածաշնչից պիտի գար ավանդության հատկապես սկիզբը՝ հմմտ. Հայկի աստվածաշնչյան ծննդաբանությունը, բաբելոնյան ծագումը և նրա տեղաշարժը աշտարակաշինությունից հետո: Նրա առաջին հանգրվանը, Աստվածաշնչյան համատեքստում, Նոյի փրկության լեռն է, որով հայոց նախնի Հայկն իր երեք որդիներով համադրելի է դառնում նաև մարդկության նախնի Նոյին և նրա երեք որդիներին[1]:

Որպես պատմական կարող են դիտվել առաջին հերթին այն տեղեկությունները, որոնք չեն բացատրվում առասպելաբանական համատեքստում: Դրանցից այստեղ կարևոր է նշել հայոց առաջին նահապետների Հայաստանում հաստատվելու և նախնական տեղաշարժերի աշխարհագրությունը, որը շատ քիչ չափով կարող էր կախված լինել առասպելաբանական կամ կրոնական գործոններից: Դա վերաբերում է Հայկի հիմնավորմանը Հարքում, ապա և նրա անդրանիկ որդի Արամանյակի, հայերի հաջորդ էպոնիմի տեղափոխությանը Այրարատ՝ Արարատյան դաշտ: Այստեղ է Հայկից հետո կենտրոնանում հայոց տիեզերքի արարումը, ապա և պատմությունը: Հայկի ոստանը Հարքում կարելի է կոչել «նախնական Հայաստան»: Իսկական Հայաստանը սկսվում է Արամանյակից և Այրարատից, որտեղ է կենտրոնանում հայոց տիեզերածնության հիմնական մասը: Մյուս կարևոր էտապն է Արամի կողմից Հայաստանի սահմանների լայնացումը «բոլոր կողմերից» (իրականում, ըստ եղած նյութի՝ արևելքից, հարավից և արևմուտքից), ընդ որում, Արամի բնիկ ոստանը նույնպես Այրարատն էր:

Ազգածին ավանդության մեջ որպես հակառակորդ կողմ հանդես են գալիս Հայաստանի հարավի՝ Միջագետքի տիրակալները: Առասպելն, ինչպես ասվեց, իր էությամբ արտաժամանակյա է, որտեղ իրար կարող են խառնվել տարբեր դարաշրջանների եղելություններ: Ըստ այդմ, Հայկի և Բելի, ապա՝ Արամի և Նինոսի, Արայի և Շամիրամի հակադրությունը կարող է համադրվել Հայկական լեռնաշխարհի և Միջագետքի նախապատմական և վաղ

[1] *Ա. Պետրոսյան,* Հայոց ազգածագման հարցեր…, էջ 208-211, նույնի՝ Կորդվաց լեռը… :

պատմական իրադարձությունների հետ: Այդպիսիք են Հայկական լեռնաշխարհի հարավից միջագետքյան Ուրուկյան մշակույթի դուրսմղումը Կուր-արաքսյան մշակույթի կրողների կողմից մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջին, իրեն աստվածացրած աքադական արքա Նարամսինի նվաճումները Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում (հմմտ. Բել), Ասորեստանի և Հայկական լեռնաշխարհի բնակիչների պատերազմները մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի վերջին դարերում և ուրարտական դարաշրջանում:

Առավել առասպելական է ավանդության սկիզբը, իսկ վերջին դրվագներն արդեն մոտենում են իրական պատմությանը: Ասորեստանի արքա Թիգլաթպալասար I-ը (1116-1090թթ. մ.թ.ա.) պատմում է իր հաղթանակի մասին մուշքերի, ուրումացիների և ապիշլացիների ցեղերի դեմ, որոնք գրավել էին Հայկական լեռնաշխարհի հարավարևմտյան որոշ շրջաններ: Արամ և Մշակ անունները համադրելի են ուրումացիների և մուշքերի ցեղանունների հետ՝ այդ կերպարները կարող են համարվել համապատասխան ցեղերի էպոնիմներ[1]:

Ավանդությունն Արամին և Մշակին տեղայնացնում է Կապադովկիայում, իսկ այլ տվյալներ՝ Սասուն-Մուշում: Քննությունը ցույց է տալիս, որ ազգածին ավանդության Արամ-Մշակ զույգը համապատասխանում է «Սասնա ծռեր» էպոսի հնագույն տարբերակի Սանասար-Մուշ զույգին՝ Սասունի և Մուշի էպոնիմներին, որտեղ Սանասարն Արամի կերպարի ժառանգն է, իսկ Մուշը և Մշակը (*Մուշ-ակ*) միևնույն անվան տարբերակներն են[2]:

Այստեղ ևս, ինչպես և այլուրեք, առասպել-իրականություն հարաբերությունը միարժեք չէ: Արամ անունն անբաժանելի է Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և մերձակայքում մ.թ.ա. երրորդ-առաջին հազարամյակներում հիշվող համահունչ անվանումներից (Arame, Aramu, Arami, Arima, Aruma, Arman, Armanum, Armi, Arimu-Arimu, Armalu, Aramu, Aramale, Arme, Armuna)[3]: Մյուս կողմից, այն

---

[1] Այս մասին տե՛ս *Ա.Պետրոսյան*, Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ, նույնի՝ հայոց ազգածագման հարցի շուրջ (այս ժողովածուում): Արամի կողմից Կապադովկիան նվաճելը երբեմն համարվել է հայերի՝ Կապադովկիայում նախնական հանգրվան ունենալու առասպելականացած-աղավաղված արձագանք, հմմտ. Կապադովկիայի հունարեն «առաջին Արմենիա» կոչումը: Բայց վերջինս հռոմեական պրովինցիայի անվանում է, ստեղծված մ.թ. IV դ., և այդ մոտեցումը չունի ոչ մի իրական հիմք և գալիս է միայն հայերի արևմտյան ծագման ավանդական վարկածից:

[2] *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ, ñ. 151.

[3] *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ, ñ. 175.

նույնական է Ուրարտուի առաջին հայտնի արքա Արամուի անվանը (վերջին ձայնավորի կանոնավոր կորստով): Առասպելի տրամաբանությամբ՝ Արամ նահապետն անխուսափելիորեն իրենում պետք է ներառեր նույնանուն պատմական արքայի հիշողությունը:

Շամիրամը, մի կողմից, Ասորեստանի պատմական թագուհի Sammuramat-ն է (հուն. Սեմիրամիս, իշխել է մ.թ.ա. 810-806թթ.), որը հանդես է գալիս բազում ժողովուրդների բանահյուսության մեջ: Նրա անունն արդեն հույժ առասպելաբանական է (սիրիական դիցուհի Անաթի մի կոչումն է՝ šamīm ramīm «բարձր երկինք»)[1], իսկ նրա կերպարն, ինչպես ասվեց, Նինվեի Իշտարի վիպական տարբերակն է: Ըստ այդմ, այս կերպարները ձևավորվել են առասպելական և պատմական նախատիպերի միահյուսումից: Սա հնարավորություն են տալիս ժամանակագրել ազգածին ավանդության վերջին փուլը Ուրարտուի ձևավորման դարաշրջանով (մ.թ.ա. 860-800թթ.):

Այլ ժողովուրդների ավանդությունները հայերի ծագման մասին: Սրանցից առավել հայտնի է Ստրաբոնի բերած ավանդությունը, որը վերագրվում է Ալեքսանդր Մակեդոնացու երկու զորավարների՝ Կիրսիլոս Փարսալացուն և Մեդիոս Լարիսացուն (Ստրաբոն, XI.4.8, XI.14.12. տես և Տրոգոս Պոմպեոսի աշխատության Յուստինոսի համառոտագրությունը՝ XLII.2.3): Ըստ դրա, հայերի նախնին էր Արմենոսը, արգոնավորդների արշավի մասնակիցներից: Նա ծագումով Յունաստանի հյուսիսից էր, Թեսալիայի Արմենիոն քաղաքից: Նրա ուղեկիցները հաստատվում են «Ակիլիսենեում (Եկեղյաց գավառը և շրջակայքը - Ա.Պ.), և Սիսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիաբենե»: Այս ավանդությունը, թեև հակասում է Յայկի և առաջին Յայկյանների՝ Յայաստանում հաստատման և տեղաշարժման վերաբերյալ հայկական աղբյուրների տվյալներին, չափազանց հետաքրքրական է: Ակիլիսենեն հնում ներառվել է Յայասա թագավորության կազմում, որը, շատ ուսումնասիրողների կարծիքով, հենց «նախնական Յայաստանն» է[2]:

Այստեղ, այսպիսով, հայերի նախնին կապվում է հույների՝ առաջին անգամ Յայաստանի մերձակա շրջաններում հայտնվելու առասպելական հիշողության հետ: Ինչպես և առաջին Յայկյաննե-

---

[1] *M.Weinfeld,* Semiramis: Her Name and Her Origin. Ah, Assyria..., Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to H.Tadmor. Scripta Hierosolymitana, vol. XXXIII, Jerusalem, 1991, p. 99-103.

[2] Այս մասին մանրամասն տե՛ս *Ա.Պետրոսյան*, Յայոց ազգածագման հարցի շուրջ (այս ժողովածուում):

րի ավանդությունները, այն նույնպես արժանացել է գերքննադատական վերաբերմունքի և երբեմն համարվել ամբողջովին արհեստածին մի հնարանք, հունակենտրոն տրամադրությունների արտացոլում, որի հետ դժվար է համաձայնել[1]:

Արմենոսը չի հիշվում արգոնավորդների հանրահայտ ցանկերում, որը կարող է ակնարկել նրա՝ երկրորդային կերպով արգոնավորդների առասպելի մեջ ներառվելը: Նկատենք նաև, որ Արմենոսը հայերի օտարալեզու *արմեն* կոչման և ոչ բուն հայկական *հայ* ցեղանվան էպոնիմն է: Բայց և այնպես, վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արմենոսի լեգենդը, իր ամբողջության մեջ, չի կարող հունական հեղինակների հնարանքը լինել: Հայոց առաջին նախնիները տեղայնացվում են Եկեղիքում, այսինքն՝ հին Հայասայի տարածքում, որն, ըստ բազում ուսումնասիրողների, հայոց հնագույն կենտրոնն էր: Ապա, արգոնավորդների առասպելում ի հայտ են գալիս հենց *հայ* ցեղանվան հետ համադրելի անուններ: Նրանց եկած երկիրը հին աղբյուրներում կոչվում է Այա (Αἶα), որը հետագայում է միայն նույնացվել Կոլխիդայի հետ (Այան ուշ աղբյուրներում քաղաքի անուն է): Ավելին, հնարավոր է, որ արգոնավորդների առասպելում պահպանվել են այդ երկրամասի՝ ուրարտական արքաների կողմից նվաճման դարաշրջանի որոշ հիշողություններ[2]: Ուշագրավ է, որ, ըստ մի կարծիքի, առասպելն արտացոլում է ոչ միայն հին հույների տեղաշարժերը Հելլադայից Կոլխիդա, այլ հիշողություն է նրանց ենթադրյալ նախնական հայրենիքից (Հայկական լեռնաշխարհ և շրջակա տարածքները) հույների գաղթերի մասին[3]:

Հայտնի է և հունարեն գրող հրեա հեղինակ Հովսեպոս Փլավիոսի (մ.թ. I դ.) հաղորդած հայերի ծննդաբանությունը: Ըստ այդ աղբյուրի, հայերը ծագում են արամեացիների էպոնիմ Արամոսի որդի Ուլոսից (*Հրեական հնախոսություն* I.6.4): Աստվածաշնչում արամեացիների էպոնիմը կոչվում է Արամ, այսինքն՝ հայերի երկրորդ էպոնիմի հետ նույնական անունով: Հունական ձևով ներկայացված Ուլոսն, ըստ այդմ, պիտի համապատասխանի աստվա-

[1] *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé,* Âàíñêîå öàðñòâî. Ì., 1959, ñ. 123, *Ã.À.Êàïàíöÿí,* Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû, ñ. 168-169. Այդ մոտեցման քննադատությունը տե՛ս *È. Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 206, ïðèì. 40.

[2] Արմենոսի ավանդության և արգոնավորդների առասպելի քննությունը հնդեվրոպական առասպելաբանության և հայոց նախապատմության համատեքստերում տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը..., էջ 62-102, *À.Å.Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 48, 119:

[3] *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå, Â.Â.Èâàíîâ*, Èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûê è èíäîåâðîïåéöû. Òáèëèñè 1984, ñ. 908.

ծաշնչյան (արամեացի) Արամի որդի Յուլին[1]: Յայոց Արամ նահապետի որդի Արայի Գեղեցիկ մակդիրը, որն առանձին անվանաբանական արժեք ունի, ինչպես ասվեց, ծագում է հնդեվրոպական *wel- նախաձևից: Յավանական է, որ Ուլոսի՝ հայերի նախնի համարվելը ոչ թե մի հին հեղինակի կամայական հնարանք է, այլ երկու ազգերի նույնանուն էպոնիմների և նրանց որդիների (Յուլ/ Ուլոս և Արա Գեղեցիկ < *wel-) նույնացման արդյունք: Այսպիսով, հայերը իրեական ավանդույթում մտցվել են ազգերի աստվածաշնչյան ծննդաբանությունների շարքը[2]:

Առաջին հայկյանների ավանդության հետ սերտորեն կապված է Լեոնտի Մրովելու (XI դար) հաղորդած վրացական ազգածին ավանդությունը: Այստեղ Թարգամոսի որդի Յաոսը (= Թորգոմի որդի Յայկ), Նեբրովթին սպանողը, վրացիների և կովկասյան մի շարք ժողովուրդների անվանադիր նախահայրերի ավագ եղբայրը և տիրակալն է[3]: Այդ ժողովուրդները պատկանում են տարբեր լեզվախմբերի, այսինքն՝ այս ավանդությունը նշանակալի չափով գրական գործ է, ստեղծված հայկական ավանդության ազդեցությամբ: Բայց և այնպես, այն արժեքավոր նյութ է պարունակում վրացիների ազգածագման և նախապատմության վերաբերյալ[4]:

«Նախահայկյան բնակչության» ավանդությունը: Ըստ Խորենացու գրքի, Յայաստանը բնակեցվել է երկու փուլով: Ջրհեղեղից հետո Քսիսութրեսի որդի Սեմը գնում է հյուսիս-արևմուտք և երկու ամիս հանգրվանում մի լեռան շրջանում, որը Սիմ է կոչում իր անունով (Սասունի լեռներն են): Նրա կրտսեր որդիներից Տարբանը, իր երեսուն որդիներով, տասնհինգ դուստրերով ու նրանց ամուսիններով, բնակեցնում է մերձակա հովիտը, որը նրա անունով կոչվում է *Տարաւն* (հետագայում՝ Տարոն): Այս ավանդությունն իբր պատմել են Յունաստանում, ըստ մի կորած գրքի, բայց այն

---

[1] Յովսեպոսի գրքի որոշ հրատարակություններում նախընտրությունը տրվում է Ուլոսի Ուրոս ընթերցմանը (տե՛ս Օտար աղբյուրները Յայաստանի և հայերի մասին 9, Երևան, 1976, էջ 56, 102, ծան. 129), բայց Աստվածաշնչի Յուլ անունը ցույց է տալիս, որ ճիշտ ձևն է Ուլոսը, որը և առավել ընդունվածն է գրքի հրատարակություններում:

[2] Այս մասին տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 86, նույնի՝ Արամի առասպելը…, էջ 160:

[3] Յայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա. Երևան, 1981, 110-114, *Ëåîíòèé Ìðîâåëè*, Æèçíü êàðòëèéñêèõ öàðåé. Ì., 1979, ñ. 21 ñëë.

[4] Î÷åðêè èñòîðèè Ãðóçèè. Ò. I. Òáèëèñè 1989, ñ. 251-260 (հեղինակ՝ Գ.Մելիքիշվիլի). տե՛ս և *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը…, էջ 70-72:

հաստատվում է գեղջուկների և «արամազնեայ» (հայ) ծերունինե-րի հին անգիր երգերով: Խոսելով Հայկի և նրա սերունդների Հա-յաստանում տարածման մասին՝ Խորենացին մի քանի անգամ նշում է, որ Հայկից առաջ Կադմոսի երկրում, Հարքում, Արարա-տյան դաշտում և Տարոնում սակավաթիվ մարդիկ են ապրել, որոնք ենթարկվել են Հայկին և Հայկյաններին՝ հայերին:

Դժվար է ասել, թե ինչպիսին է եղել Տարբանի ավանդության հայ ծերունիների երգած տարբերակը: Այդտեղ ևս ակնհայտ են հին միջագետքյան, հունական և աստվածաշնչյան ազդեցությունները (Քսիսութրեսը Նոյի շումերական անվան՝ Զիուսուդրայի հունական տարբերակն է, Սեմը՝ Նոյի որդին): Պարզ է և բերվող ստուգաբա-նությունների երկրորդային, հարմարեցված, բնույթը՝ օրինակ, Տարբան > Տարաւն զարգացումը լեզվաբանորեն անհնար է: Հա-յաստանի հին բնակիչների ավանդությունը հնարավոր կլիներ բա-ցատրել աստվածաշնչյան ազդեցությամբ, բայց հեղինակը բազ-միցս նշում է, որ այն հաստատվում է անգիր զրույցներով:

Աշխարհի բազում ժողովուրդների ազգածին ավանդություն-ներում պատմվում է իրենցից առաջ իրենց երկրում ապրած հին բնակչության մասին, որին հաճախ գերբնական, արտասովոր գծեր են վերագրվել (հսկաներ, թզուկներ, աստվածություններ, դյուցա-զուններ): Ակնհայտ է, որ այդ ավանդություններում, ինչպես միշտ, առասպելականն ու պատմականը հանդես են գալիս կողք-կողքի, իրար միահյուսված, իրարից դժվար տարբերակելի վիճակում: Այդ-պիսի ավանդություններ ունեն և հայերի հարևան կովկասյան ժողովուրդները, որոնց հնագույն տեղական արմատները դժվար է վիճարկել[1] (եթե հայերենին ազգակից հնդեվրոպական լեզուները տարածված են Հնդկաստանից մինչև Իսպանիա, ապա հյուսիս-կովկասյան և քարթվելական լեզուները խոսվում են միայն Կովկա-

[1] Այսպես, ըստ Լեոնտի Մրովելու, Վրաստանում վրացիներից առաջ ապրել են բունթուրքերը, որոնց անունը մեկնաբանվում է հենց որպես «բուն թուրքեր» (*Ëåîíòèé Ìðîâåëè,* Óê. Ðàá., ñ. 28, 58-60, ïðèì. 79, 85à). շատ կովկասյան ժողովուրդների էպոսների համաձայն իրենցից առաջ իրենց երկրներում բնակվել են նարթերը (առասպելական մի ցեղ). աբխազական լեգենդներում երկրում առաջ ապրել են թզուկ ածանները, իսկ իրենց նախնիները եկել են Եգիպտոսից. չեչենական և ինգուշական լեգենդներում նրանց նախնիները եկել են տարբեր վայրերից՝ Արաբիայից, Պարսկաստանից և այլն: Այս և մի շարք այլ տվյալների համեմատական քննությունը տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Ավանդությունը՝ նախահայկյան բնակչության մասին. Նավասարդ, 1991, 10, էջ 13-15:

սում և մերձակայքում): Այսպիսով, այս տեղեկություններին միարժեք պատմական բնույթ վերագրելը մեթոդաբանորեն խոցելի է[1]:

Մյուս կողմից, անընդունելի կլիներ սրանցում որոշակի պատմական հիշողությունների բացառումը: Բայց հետաքրքիր է, որ այդ «նախահայկյան» բնակիչները չեն կարող նույնացվել խուռաուրարտական ցեղերի հետ, ինչպես կարծել են ուսումնասիրողները: Հայկի երեք որդիներից Խոռը կարող է դիտվել որպես խուռիների (իսկ Մանավազը՝ թերևս, ուրարտացիների) էպոնիմ[2]: Այսպիսով, հայոց ազգածագման ավանդության մեջ պահպանվել են հետքեր նաև խուռաուրարտական ցեղերի վերաբերյալ, որոնք ներառվել են Հայկյանների տոհմի մեջ: Պետք է ավելացնել, որ Արամանյակի՝ իր հոր երկիրը թողնելը իր կրտսեր եղբայրներին և տեղաշարժը Արարատյան դաշտ չի համապատասխանում առասպելի տրամաբանությանը՝ նահապետի ավագ որդին պիտի ժառանգեր հոր ոստանը, ինչպես տեղի է ունենում Արամանյակի հաջորդների ժամանակ: Պատմական համատեքստում այն կարող է արտացոլել խուռաուրարտական ցեղերի ճնշման տակ հայերի՝ դեպի հյուսիս տեղաշարժը:

---

[1] Այս ավանդության քննությունը որպես առասպելական հիշողություն Հայաստանի հին տեղաբնիկների՝ ուրարտացիների վերաբերյալ, տե՛ս *Գ.Տեր-Մկրտչյան,* Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, 1979, էջ 412-413. *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 1988, էջ 108-109, 121-123:

[2] *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ:

ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ
Քննական տեսություն
Յոզեֆ Մարկվարտի 140-ամյակին (1864-1930)

Խնդիրը և աղբյուրները: Ազգ, եվրոպական լեզուներով՝ nation, Nation, íàöèÿ ազգաբանական կատեգորիայի սահմանումը, ազգերի ձևավորման և ժառանգորդության հարցերը գիտության արդիական և միարժեքորեն ընդունված լուծումներ չունեցող խնդիրներից են[1]: Ազգածագման առավել դժվարլուծելի և կարևոր մի ասպեկտն է ժողովրդի լեզվական նախնիների բացահայտման հարցը՝ հնում մարդիկ տարբերակում էին իրենց ըստ լեզուների[2]: Այս աշխատության մեջ քննվում է հայերենի հնագույն տարբերակներով խոսող մարդկանց՝ վաղնջահայերի[3] հնարավորինս վաղ

---

[1] Այս հարցերի վերաբերյալ կա երկու մոտեցում՝ «պրիմորդիալիստական» և «կոնստրուկտիվիստական»: Առաջինն ընդունում է ազգերի վաղնջական արմատների էական դերը, երկրորդը՝ դիտում ազգերին որպես նոր դարաշրջանին բնորոշ երևույթներ և վճռական նշանակություն տալիս ուշ ազգաստեղծ գործընթացներին: Ի միջի այլոց, առաջին մոտեցման կողմնակիցները հայերին համարում են աշխարհի հնում ձևավորված մի քանի ազգերից մեկը: Այս հարցերի շուրջ տե՛ս, օրինակ, *A.D.Smith,* The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism, Hanover, 2000 և նույն հեղինակի այլ աշխատություններում, հայկական իրականության վերաբերյալ՝ *L.Abrahamian,* Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa, 2005.

[2] Հայոց ազգածագման և նախապատմության վերաբերյալ իր աշխատություններում Ի.Դյակոնովն առանձնացնում է ժողովուրդների ժառանգորդության երեք հայեցակետ՝ կենսաբանական, մշակութային և լեզվական: Հին ժամանակներին բնորոշ չի եղել ցեղասպանությունը, և տարբեր ցեղերի ներգաղթն ու տեղաշարժերը Հայկական լեռնաշխարհում նշանակալի թռիչքաձև փոփոխություններ չեն առաջացրել տեղի բնակչության մարդաբանական միջին բնութագրերում, որն, այսպիսով, հիմնականում շարունակում է տեղի հին տիպը: Բացահայտ է նաև Հայկական լեռնաշխարհի պատմության տարբեր դարաշրջանների մշակութային ժառանգորդությունն իրարից, այսինքն՝ հայերը Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն բնիկների կենսաբանական և մշակութային ժառանգներն են, տե՛ս *È. Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ àðìÿíñêîãî íàðîäà. Åðåâàí, 1968, ñ. 7-9, նույնի՝ Òèïû ýòíè÷åñêèõ ïåðåäâèæåíèé â ðàííåé äðåâíîñòè. Äðåâíèé Âîñòîê, №4, Åðåâàí, 1983, ñ. 12 ñëë., նույնի՝ Ê ïðàèñòîðèè àðìÿíñêîãî ÿçûêà. Èñòîðèêî-ôèëîëîãè÷åñêèé æóðíàë (այսուհետև՝ ÈÔÆ), 1983, №4, ñ. 149: Այսպիսով, վիճելի է մնում միայն հայերի լեզվական նախնիների նույնացման հարցը:

[3] «Վաղնջահայ» տերմինը որպես proto-Armenian, ïðîòîàðìÿíñêèé անվանումների համարժեք առաջարկվել է Գ.Ջահուկյանի կողմից, որը հայերենի պատմության շրջանաբաժանման փուլերի վերաբերյալ իր անդրադարձում առաջարկել է մինչև մ.թ.ա. XIIդ. հայերենը կոչել վաղնջահայերեն, իսկ XIIդ. հետո՝ հնագույն հայերեն, տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 25-26:

նույնացման ու տեղայնացման խնդիրը, նվազագույն անդրադարձով, թե ինչպես և որտեղ է ձևավորվել ու հետագայում զարգացել այդ հանրույթը:

Սա, ակնհայտորեն, լեզվական խնդիր է և կարող է լուծվել լեզվաբանական քննության միջոցով: Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից շրջաններում վաղնջահայերենի և հնագույն հայերենի նույնացման և տեղայնացման համար մենք ունենք միայն հին գրավոր լեզուներով ավանդված աղբյուրների անվանաբանությունը՝ ցեղանուններ, տեղանուններ, անձնանուններ և դիցանուններ: Ըստ այդմ, պետք է քննել հին միջագետքյան, խեթական, հիերոգլիֆային լուվիական և ուրարտական աղբյուրներից հայտնի անվանաբանությունը և, եթե հնարավոր է, գտնել ու տեղայնացնել վաղնջահայերենով ստուգաբանվող անուններ: Անունների մեկնաբանությունը շատ դժվար խնդիր է, և միարժեք լուծումները ոչ միշտ են հնարավոր: Անհրաժեշտ են նաև բանասիրական ու պատմական՝ աղբյուրագիտական, հնագիտական, ազգաբանական վերլուծություններ և հիմնավորումներ:

Հին ազգերի ձևավորման ու վաղնջական շրջանի պատմության վերաբերյալ կան երկու տիպի տեղեկություններ՝ պատմական և ավանդական, պահպանված օտար և սեփական աղբյուրներում: Հայոց նախապատմությունն ուսումնասիրողն այս առումով գտնվում է համեմատաբար նպաստավոր վիճակում՝ սկսած հնագույն միջագետքյան գրավոր աղբյուրներից մինչև առաջին հույն հեղինակները պատմական տեղեկություններ կան Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից շրջանների մասին: Ավանդականներից հայտնի են մի շարք՝ հայկական, հունական, հրեական, վրացական, արաբական տվյալներ հայերի ծագման և վաղնջական պատմության վերաբերյալ:

Հայերի ծագման ավանդությունները: Այս աղբյուրները մանրամասն քննվում են առանձին աշխատության մեջ[1], և ստորև համառոտ կներկայացվեն միայն որոշ կարևոր դրվագներ և վերլուծության արդյունքներ: Հայոց ազգածագման ավանդությունը գալիս է ժողովրդական ակունքներից, թեև մեզ է հասել Խորենացու և Սեբեոսի առաջին գրքի անանուն հեղինակի գործերից: Ըստ այդ աղբյուրների, հայերի առաջին նախնին Թորգոմի որդի Հայկն էր,

---

[1] *Ա. Պետրոսյան,* Ազգածին ավանդությունների աղբյուրագիտական նշանակության շուրջ (այս ժողովածուում):

Նոյի որդի Հաբեթի սերնդից: Նա բաբելոնյան աշտարակաշինությունից հետո հրաժարվում է ենթարկվել Բաբելոնի բռնակալ Բելին (նույնացված աստվածաշնչյան Նեբրովթին) և իր հսկայական՝ երեք հարյուր տղամարդ ընդգրկող նահապետական գերդաստանով գալիս բնակվում է Հայաստանում՝ Վանա լճի հյուսիսարևմտյան Հարք գավառում: Բելն իր զորքով հարձակվում է Հայկի վրա, բայց սպանվում է ճակատամարտում: Հայկի որդիներից ավագը՝ Արամանեակը, վերաբնակվում է Այրարատում՝ Արարատյան դաշտում, որը մնում է Հայկյանների հաջորդ սերունդների ոստանը: Արամանեակի որդի Արամայիսը կառուցում է Արմավիր մայրաքաղաքը, նրա որդի Ամասիայի անունով է կոչվում Մասիսը: Ամասիայի որդի Գեղամը դառնում է Գեղամա լեռների ու լճի էպոնիմը: Գեղամին հաջորդում է Հարման, սրան՝ Արամը, ազգածին ավանդության ամենառազմական կերպարը, որը բազմաթիվ պատերազմներում լայնացնում է Հայաստանի սահմանները բոլոր կողմերից: Արամի որդի Արա Գեղեցիկը զոհվում է Ասորեստանի թագուհի Շամիրամի դեմ պատերազմում, և հայերն ընկնում են Ասորեստանի տիրապետության տակ: Սրանով վերջանում է հայոց պատմության «սրբազան»՝ դիցաբանական նահապետների դարաշրջանը և սկսվում «պատմությունը»:

Հայոց երկիրը կոչվում է Հայք Հայկի անունով: Ըստ Խորենացու, օտարները Հայաստանը սկսում են կոչել Արմենիա և նման ձևերով Արամի անունով, իսկ Անանունի մոտ շեշտվում է Հայկի որդի Արամանեակ/ Արմենակի ազգածին դերը, որից կարելի է ենթադրել, որ նա է համարվել *արմեն* ցեղանվան էպոնիմը: Արա Գեղեցիկի անունով է կոչվում կենտրոնական Այրարատ նահանգն ու նրա սիրտը՝ Արարատյան դաշտը («Դաշտն Արայի»):

Հայերի ծագման վերաբերյալ այլ ժողովուրդների ավանդություններից առավել հետաքրքիրն է հունականը, վերագրված Ալեքսանդր Մակեդոնացու երկու զորավարների՝ Կիրսիլոս Փարսալացուն և Մեդիոս Լարիսացուն (Ստրաբոն, XI.4.8, XI.14.12. տե՛ս և Տրոգոս Պոմպեոսի աշխատության Հուստինոսի համառոտագրությունը՝ XLII.2.3), ըստ որի հայերի նախնին էր Արմենոսը, արգոնավորդների արշավի մասնակիցներից: Նա ծագումով Հունաստանի հյուսիսից էր, Թեսալիայի Արմենիոն քաղաքից: Նրա ուղեկիցները հաստատվում են «Ակիլիսենեում (Եկեղյաց գավառը և շրջակայքը – *Ա.Պ.*) և Սիսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիաբենե»:

Ըստ Հովսեպոս Փլավիոսի (մ.թ. I դ.), հայերը ծագում են արամեացիների էպոնիմ Արամոսի որդի Ուլոսից (*Հրեական հնախոսություն* I.6.4): Հունական ձևով ներկայացված Ուլոսն, ըստ այդմ,

պիտի համապատասխանի աստվածաշնչյան (արամեացի) Արամի որդի Հուլին[1]:

Առաջին հայկյանների ավանդության հետ սերտորեն կապված է Լեոնտի Մրովելու (XI դար) հաղորդած վրացական ազգածին ավանդությունը: Այստեղ Թարգամոսի որդի Հաոսը (= Թորգոմի որդի Հայկ), Նեբրոթին (= Նեբրովթ) սպանողը, վրացիների և կովկասյան մի շարք ժողովուրդների անվանադիր նախահայրերի ավագ եղբայրը և տիրակալն է: Իսկ ըստ արաբ հեղինակներ Յակուտի և Դիմաշկիի (XI-XII դդ.) Հայաստանի հիմնադիրը Արմինին էր, Նոյի որդի Հաբեթի սերնդից[2]:

Ազգածին ավանդության պատմական կորիզը: Հայոց ավանդության քննությունը ցույց է տալիս, որ այն տիեզերքի և ժամանակի ծագումը ներկայացնող արարչագործության առասպելի մի ուշ տարբերակ է (առաջին Հայկյանների անուններով են կոչվել երկրներ, լեռներ, գետեր, ամիսներն ու ժամերը, իսկ անվանումն առասպելաբանության մեջ համազոր է արարմանը): Հայկի և նրա հաջորդ ազգածին նահապետների կերպարները ծագում են հին աստվածություններից: Առասպելական են և նրանց հակառակորդների կերպարներն ու անունները՝ այսպես, Հայկի հակառակորդ Բելը (սեմական b'l տեր»)՝ Բաբելոնի տիրակալը, պիտի նույնացվի բաբելական մեծ աստված Բել-Մարդուկի հետ: Ավանդության առանցքային կերպարները՝ Հայկը, Արամը և Արա Գեղեցիկը, կազմում են հնդեվրոպական «եռաֆունկցիոնալ» մի համակարգ, ներկայացնելով հնդեվրոպական առասպելաբանության համապատասխանաբար առաջին (տիրակալության), երկրորդ (ռազմական) և երրորդ (պտղաբերության) ֆունկցիաները: Նույնական մի համակարգ են կազմում նաև հայ նահապետների հակառակորդների կերպարները (Բել, Բարշամին, Շամիրամ): Այսպիսով, սա տիպիկ հնդեվրոպական առասպել է[3]:

---

[1] Այս ծննդաբանության և հայկական տվյալների համադրության մի վարկած տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 160, *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ. Åðåâàí, 2002, ñ. 86, 176.

[2] Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա. Երևան, 1981, 110-114, *Ëåîí òèé Ìðîâåëè,* Æèçíü êàðòëèéñêèõ öàðåé. Ì., 1979, ñ. 21 ñëë., *Ա.Տեր-Ղևոնդյան,* Հայերի ծագման զրույցի արաբական տարբերակը. - «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, № 1:

[3] Սա ցույց է տալիս, որ Հայկյանների ավանդությունը չի կարող ուշ հեղինակների հնարանքը լինել, ինչպես կարծել են որոշ ուսումնասիրողներ: Արամի ավանդությունը հունական առասպելների համեմատությամբ քննել է արդեն Յ.Մարկվար-

Առասպելը դուրս է իրական տարածությունից ու ժամանակից: Բայց պատմականանալով՝ առասպելը ձեռք է բերում տարածաժամանակային բնութագրեր: Այսպես, որոշակի պատմական իրողությունների արձագանք պիտի լինեն հայոց առաջին նահապետների Հայաստանում հաստատվելու և նախնական տեղաշարժերի աշխարհագրությունը՝ Հայկի հիմնավորումը Հարքում և Արամանեակի տեղափոխությանը Այրարատ՝ Արարատյան դաշտ: Հայկի ոստանը Հարքում «նախնական Հայաստանն» է, իսկ իսկական, պատմական Հայաստանը սկսվում է Արամանեակից և Այրարատից, որտեղ և կենտրոնանում է հայոց տիեզերածնության հետհայկյան փուլը (առասպելի հիմնական մասը): Մյուս կարևոր էտապն է Արամի կողմից Հայաստանի սահմանների լայնացումը «բոլոր կողմերից», ընդ որում, Արամի բնիկ ոստանը նույնպես Այրարատն էր:

Հունական աղբյուրները հայերի ծագման մասին: Ըստ մ.թ.ա. Vդ. պատմիչ Հերոդոտոսի (VII.73), արմենները «փռյուգիական վերաբնակիչներ» (Φρυγῶν ἄποικοι) էին և զինվում էին փռյուգների նման, իսկ Եվդոքսոս Կնիդացու (մ.թ.ա. IVդ.) մի հատվածի համաձայն՝ արմենների լեզուն նման է փռյուգերենին (ըստ Ստեփանոս Բյուզանդացու «էթնիկայի»): Եվստաթիոսը (մ.թ. XIIդ.) կրկնում է այս տեղեկությունները, հիշելով, որ ըստ մի տարբերակի, Արմենոսը ռոդոսցի էր[1]: Փռյուգացիները, ըստ որոշ հունական աղբյուրների, բալկանյան մի ժողովուրդ էին (ծագումով Մակեդոնիայից), որոնք գաղթել էին Փոքր Ասիա և հիմնել իրենց թագավո-

---

տը, որի մի շարք դրույթներ մնում են ուժի մեջ (տե՛ս ստորև): Հայոց ազգածագման ավանդության վերաբերյալ համեմատական առասպելաբանության համատեքստում տե՛ս *S. Ahyan,* Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. Revue de l'histoire des religion CIC-3. *G.Dumézil,* Le roman des jumeaux, P., 1992, p. 133 sqq., *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը…, *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, նույնի՝ Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ.- ՊԲՀ, 2003, №2, *Ս.Հարությունյան,* Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 225-233, 365-385:

[1] Այս տեղեկությունները բերվում և քննվում են բազմաթիվ աշխատություններում, տե՛ս, օրինակ, *Ն.Ադոնց,* Հայաստանի պատմություն, էջ 306-307, 316-318, *Հ.Մանանդյան,* Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, h. Ա, Երևան, 1944, էջ 12-15, *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé,* Âàíñêîå öàðñòâî, Åðåâàí, 1959, ñ. 122-123, *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ…, ñ. 204-206, *J.Greppin,* Early Greek Historical Fragments Pertinent to Armenian Matters. Journal of the Society for Armenian Studies, №1, 1984, *Վ.Մատթեոսյան,* Հայոց ծագումի հարցեր. «Հանդես ամսօրյա» (այսուհետև՝ ՀԱ), 1991, *Լ.Բարսեղյան,* Հայ ժողովրդի ծագման և կազմավորման հարցերը պատմագիտության մեջ, Երևան, 1996, էջ 4-9:

րությունը հայտնի մ.թ.ա. VIII-VIIդդ. (խեթական կայսրության անկումից դարեր անց)[1]: Սա համահունչ է, բայց ոչ նույնական Արմենոսի ավանդությանը, ըստ որի՝ հայերի նախնին Հայաստան է գալիս Թեսալիայից:

Ակնհայտ է, որ հին հույն հեղինակները չէին կարող որոշել ժողովուրդների և լեզուների ազգակցության հարցերը, իսկ հունական ավանդություններում բալկանյան ծագում է վերագրվում նաև այլ, ակնհայտ ոչ բալկանյան ժողովուրդների, օրինակ, մարերին (հայերենի՝ անկախ հնդեվրոպական լեզու լինելու փաստը բացահայտվել է միայն 1875-ին. մինչ այդ լեզվաբան-հնդեվրոպաբանների կողմից այն դասակարգվել է իրանական լեզուների շարքում): Ինչևէ, հնդեվրոպական լեզուների մեջ հայերենն, իրոք, որոշ բնութագրերով մոտ է հունարենին, ապա և հնաբալկանյան լեզուներին, այդ թվում՝ փռյուգերենին ու թրակերենին, բայց այս վերջինների վերաբերյալ տեղեկությունները սուղ են (կասկածի է ենթարկվում ոչ միայն հայ-փռյուգական, այլև նույնիսկ թրակա-փռյուգական մերձավոր ազգակցությունը): Հունարենի հետ հայերենի մերձավորությունն էլ շատ մեծ չէ, ասենք, հնդիրանական լեզուների հետ ունեցած մերձավորությունից (հետհնդեվրոպական դարաշրջանում հաճախ ենթադրվում է հունա-հայ-հնդիրանական միասնության մի փուլ): Ըստ այդմ, հայերենի և հնաբալկանյան լեզուների մերձավորությունը չի կարող բացատրվել միայն ամենապարզունակ ճանապարհով՝ վաղնջահայերին բալկանյան գաղթականներ համարելով[2]:

Վաղնջահայերի բալկանյան ծագման ժամանակակից կողմնակիցներն իրենց դրույթը ներկայացնում են գիտական պատկերացումների հետ որոշակիորեն համապատասխանեցված ձևով: Այսպես, ըստ Ի.Դյակոնովի, հայերենը ոչ թե փռյուգական մի բարբառ է, այլ թրակա-փռյուգական խմբի առանձին մի լեզու: Հերոդոտոսի՝ հայերի գաղթականներ լինելու դրույթը, եթե դիտվի բառացի՝ սխալ է, բայց կարող է ընդունվել, եթե դիտվի որպես վկայու-

---

[1] Փռյուգացիների վերաբերյալ հին հունական աղբյուրների մանրամասն տեսությունը տե՛ս *Ò.À. Ì îèñåååâà,* Ê èí òåðïðåòàöèè èñòîðèêî-ãåîãðàôè÷åñêèõ ïðåäñòàâëåíèé î Ôðèãèè â ãîìåðîâñêîì ýïîñå. Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè (այսուհետև՝ ÂÄÈ), 1985, №3:

[2] Հայերենի և հնաբալկանյան լեզուների առնչությունների և հնդեվրոպական մյուս լեզուների մեջ գրաված տեղի վերաբերյալ տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները, Երևան, 1970, նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 86-204, 296-311:

թյուն առ այն, որ հայերը եկել են Հայկական լեռնաշխարհի հարևան արևմտյան տարածքներից, որն առաջ բնակեցված է եղել խեթերով, իսկ հետո՝ փռյուգացիներով[1]:

Ուրարտուի խնդիրը: Հայոց ազգածագման և նախապատմության հարցերն ուղղակիորեն առնչվում են Ուրարտուի՝ Հայկական լեռնաշխարհն առաջինը մեկ թագի ներքո միավորած հինարևելյան թագավորության գոյությանը (մ.թ.ա. IX-VIIդդ.): Ուրարտական արձանագրությունների լեզուն հայերենը չէ: Դա է այն հիմնական պատճառը, որ XIX-XXդդ. գիտության մեջ ձևավորվեց հայերի՝ Հայկական լեռնաշխարհ ուշ ներգաղթի դրույթը:

Ըստ ներկայումս լայնորեն տարածված կարծիքի, Հայկական լեռնաշխարհը վաղ բրոնզի դարաշրջանից՝ մ.թ.ա. չորրորդ-երրորդ հազարամյակներում, եղել է խուռաուրարտական ցեղերի բնօրրանը (թեև հնարավոր է, որ արդեն այդ ժամանակներից լեռնաշխարհում առկա էր նաև հնդեվրոպական տարրը)[2]: Խուռիական ցեղերը, սկսած երրորդ հազարամյակի կեսերից, թափանցում են Հյուսիսային Միջագետք և Սիրիա ու իրենց պետությունները ստեղծում այնտեղ[3]: Այդ ընթացքում Հայկական լեռնաշխարհում կտրուկ կերպով փոխվում է հնագիտական մշակույթը՝ խուռիները լեռնաշ-

---

[1] *È. Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., 204-209, նույնի՝ Ê ïðàèñòîðèè..., ñ. 155, ïðèìå÷. 29, 173-174, մոտավորապես նույն կարծիքին էր և Աճառյանը, տե՛ս նրա Հայոց լեզվի պատմություն, մաս I, Երևան, 1940, էջ 133:

[2] Կովկասից մինչև Հայկական լեռնաշխարհն ընդգրկող վաղ բրոնզեդարյան Կուր-արաքսյան հնագիտական մշակույթի կրողների խուռաուրարտական ծագման վարկածն առաջարկել է Չ.Բըրնին, տե՛ս *Ch.Burney,* Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age. Anatolian Studies VIII (1958), p. 166, որը լայնորեն ընդունվել է այլ ուսումնասիրողների կողմից: Չի բացառվում այդ մշակույթում նաև այլ էթնիկական խմբերի, հատկապես հնդեվրոպացիների վաղ ներկայությունը: Այս հարցերի շուրջը տե՛ս *È. Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 20-23, *Ch.Burney* and *D.M. Lung,* The Peoples of the Hills. Ancient Ararat and Caucasus, New York, Washington, 1971, p. 47-51, *Ch.Burney,* Hurrians and Proto-Indo-Europeans: the Ethnic Context of the Early-Trans-Caucasian Culture. Anatolia and the Ancient Near East, Ankara 1989, նույնի՝ The Indo-European Impact on the Hurrian World. When Worlds Collide, *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå, Â.Â.Èâàíîâ,* Èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûê è èíäîåâðîïåéöû, Òáèëèñè, 1984, ñ. 893-894: Կարծիք կա, որ այդ մշակույթի որոշ դրսևորումներ ձևավորվել են երկու՝ տեղական և արևելա-կենտրոնական Անատոլիայից ծագող բաղադրիչների համադրությամբ *(T.Kiguradze, A.Sagona,* On the Origins of the Kura-Araxes Cultural Complex. Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond, Cotsen, 2003, p. 93), որը տեսականորեն հնարավոր է համադրել այդ մշակույթի էթնիկական բաղադրիչների հետ:

[3] *M.Salvini,* The Earliest Evidence of the Hurrians Before the Formation of Mitanni. Urkesh and the Hurrians (Urkesh/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu, 1998.

խարհից, թերևս, դուրս են մղվել նոր էթնիկական տարրի՝ միջին-բրոնզեդարյան մշակույթները ստեղծած ցեղերի ներգաղթի հետևանքով (հնարավոր է համարվում վերջիններիս հնդեվրոպական ծագումը): Իսկ մ.թ.ա. առաջին հազարամյակի սկզբին խուռերենին ազգակից լեզվով արձանագրություններ թողած մի հանրույթ միավորում է իր իշխանության տակ համարյա ողջ Հայկական լեռնաշխարհը մի պետության մեջ, որն ասորեստանցիներն անվանում էին Ուրարտու: Այդ հանրույթը, ելնելով ասորեստանյան անվանումից, գիտության մեջ ընդունված է կոչել «ուրարտացի», իսկ լեզուն, որով կազմվել են Ուրարտուի արձանագրությունները՝ «ուրարտերեն» (ուրարտական տեքստերում երկիրը կոչվում է Biainili, իսկ «ուրարտացիների» ինքնանվան վերաբերյալ կարելի է միայն դատողություններ անել)[1]:

Ուրարտու երկրանունը հանդես է գալիս IX-VIIդդ. ասորեստանյան աղբյուրներում (Urarṭu): Սրա նախնական ձևերն են համարվում Uruaṭri/u-ն (մ.թ.ա. XIII դար) և Uraṭri-ն (մ.թ.ա. X դար), տեղայնացված Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում՝ Կորդվաց Արարատ լեռան (ներկայումս՝ Ջուդի) շրջանում և հարակից տարածքներում[2]: Ուրարտուի իշխող դինաստիան էլ, կարծում են, ծագում էր Արդինիից (Մուծածիր): Այս երկու երկրներն էլ գտնվում են Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, բուն Ուրարտուի տարածքներից դուրս: Այդտեղ էին գտնվում նաև ուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակի առաջին երկու աստվածների՝ Խալդիի և Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնները, համապատասխանաբար՝ Արդինիում և Կումենուում (Ջուդի լեռան շրջանում): Երրորդ մեծ աստված Շիվինիի կենտրոնն էր Վան-Տուշպան: Դեշտ է ենթադրել, որ Շիվինին մեծ աստվածն էր Վան-Տուշպայի շրջանի հին բնիկների, որոնց տիրել էին հարավային՝ Արդինիից և Կումենուից եկած նվաճողները:

Վերջին համակողմանի ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ուրարտական պետությունը և պետության ատրիբուտները ստեղծողները, հավանաբար, եղել են չափազանց փոքրա-

---

[1] Ըստ Ի.Դյակոնովի, ուրարտացիների ցեղանունն էր surə, տե՛ս *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Æåðòâîïðèíîøåíèÿ â Òåéøåááàèíè (ÓÊÍ 448). Êàâêàçñêî-áëèæíåâîñòî÷íûé ñáîðíèê, Òáèëèñè, 1988, ñ. 59-60, *I.M.Diakonoff,* First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia. Annal of Armenian Linguistics, V.13 (1992), p. 53, տե՛ս և *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 193:

[2] *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé,* Âàíñêîå öàðñòâî, ñ. 43-46, *Í.Â.Àðóòþíÿí,* Áèàéíèëè /Óðàðòó/, Åðåâàí, 1970, ñ. 17.

թիվ՝ ուրարտերեն խոսող մի հանրույթ կազմել է կայսրության կորիզը, իսկ հիմնական բնակչությունը բաղկացած է եղել այլ տարրերից[1]:

Ուրարտական արձանագրություններում հիշվում են բազում ցեղեր ու ցեղախմբեր, որոնք ցույց են տալիս, որ երկիրը բազմալեզու էր: Բոլոր իրազեկ ուսումնասիրողների կարծիքով, Ուրարտուում խոսվող լեզուներից մեկը եղել է հնագույն հայերենը, քանի որ ուրարտական արձանագրություններում կան ակնհայտ հայերեն տեսք ունեցող անվանումներ, իսկ ուրարտերեն լեզվում՝ հայկական փոխառություններ[2]:

Հնդեվրոպական նախահայրենիքի խնդիրը: Հայերենը հնդեվրոպական լեզու է, ազգակից Հնդկաստանից մինչև Արևմտյան Եվրոպա տարածված բազմաթիվ լեզուների (հնդիրանական, թոխարական, հունարեն, իտալյան, կելտական, գերմանական, սլավոնական, բալթյան և այլն): Այդ լեզուների նախնին՝ հնդեվրոպական մայր լեզուն կամ «նախալեզուն», պիտի խոսվելիս լիներ նախապատմական ժամանակներում, ինչ-որ սահմանափակ մի տարածքում՝ «նախահայրենիքում»: Այդ տարածքը տեղայնացնելու լուծումները փնտրվել են առասպելաբանական, լեզվաբանական, մարդաբանական, գենետիկական և հնագիտական տվյալների հիման վրա: Գիտության զարգացման նախնական էտապում այն տեղայնացվել է Արարատ լեռան լանջերին (ըստ Աստվածաշնչի), իսկ հետագայում, այլևայլ հիմնավորումներով, հնդեվրոպական լեզուների տարածման համարյա բոլոր տարածքներում, Հնդկաս-

---

[1] *P.Zimansky,* Urartian Material Culture as State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire. Bulletin of American School of Research 299-300 (1995). տե՛ս և նույնի՝ Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu, *P.Zimansky, E.C.Stone,* Recent Excavations at Urartian Fortress of Ayanis. Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond. Los Angeles, 2003. Տե՛ս և *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ (սույն ժողովածուում):

[2] Տե՛ս հատկապես *Գ.Ջահուկյան,* Ուրարտերենը և հայերենը. Ուրարտու-Հայաստան, Երևան, 1988, էջ 148-161 և նույն հեղինակի այլ աշխատություններն այդ թեմայով: Հայերին Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում համեմատաբար ուշ դարաշրջանով թվագրող Ի.Դյակոնովը ևս գտնում էր, որ ուրարտերենում փոխառություններ կան հայերենից, որոնցից հիշատակելի է *և* շաղկապի փոխառությունը, այսինքն՝ հայերենը շփման մեջ է գտնվել ուրարտերենի հետ Ուրարտուի կազմավորումից ավելի վաղ, տե՛ս *I.M.Diakonoff,* First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia, p. 52-53: Վերջին հոդվածում ասվում է, որ հայերը կազմել են Ուրարտուի ռազմական դասը, որը գալիս է հեղինակի՝ հայերին ռազմաշունչ գաղթականություն համարելու վարկածից:

տանից ու Միջին Ասիայից մինչև Արևմտյան Եվրոպա, ներառյալ Փոքր Ասիան[1]:

Տարբեր դարաշրջաններում առավել մոդայիկ և ընդունված են եղել «նախահայրենիքի» տարբեր տեղայնացումներ, բայց Հայկական լեռնաշխարհը և մերձակա տարածքները դրանց թվում չեն եղել: 1970-ականների սկզբներին խորհրդային լեզվաբաններ Թ.Գամկրելիձեն ու Վ.Իվանովը նոր մակարդակով առաջ են քաշում հնդեվրոպացիների՝ Հայկական լեռնաշխարհին հարակից տարածքներից, իսկ անգլիացի հնագետ Ք.Ռենֆրյուն՝ հարավ-կենտրոնական Փոքր Ասիայից ծագելու վարկածները, որոնք հետագայում ներկայացվում են մենագրություններով[2]: Ըստ Ջ.Մելորիի ընդհանրացնող աշխատությունների, ներկայումս առավել ընդունված են նախահայրենիքի տեղայնացման չորս տեսակետներ՝ 1) բալթյան-պոնտական, 2) անատոլիական, 3) կենտրոնաեվրոպական-բալկանյան, 4) պոնտ-կասպյան (Կովկասից հյուսիս)[3]: Այսպիսով, բուն Հայկական լեռնաշխարհը ներկայումս ևս առավել ընդունված տեղայնացումների մեջ չի մտնում, սակայն թվարկվածներից երկրորդն ու չորրորդը կարող են բնութագրվել որպես «հայաստանամերձ»[4]: Անհրաժեշտ է նշել, որ այս բոլոր տեղայնացումները հույժ վարկածային են. ակնհայտ է, որ ժամանակակից գիտությունը դեռևս հնարավորություն չունի միարժեքորեն տեղայնացնելու հնդեվրոպական նախահայրենիքը: Դա գիտնականների հաջորդ սերունդների խնդիրն է:

Հայոց ազգածագման խնդրում երբեմն էական դեր է վերագրվել նախահայրենիքին: Բայց ազգածագման հարցն ընդունելիորեն չտեղայնացվող հնդեվրոպական նախահայրենիքի հետ կապելը պարզունակեցնում է խնդիրը: Ավելին, որևէ վարկածի կառուցումը

[1] Այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս *J.P.Mallory,* In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth, London, 1989, *J.P.Mallory, D.Q.Adams,* Encyclopedia of Indo-European culture, London, Chicago, 1997, p. 290-299, *Äæ.Ï. Ìýëëîðè,* Èíäîåâðîïåéñêèå ïðàðîäèíû. ÂÄÈ, 1997, №1: Հայաստանյան տեղայնացման տեսակետն առաջին անգամ առաջարկվել է 1767-ին, հնդեվրոպաբանության նախակարապետ Ջ.Փարսոնսի կողմից, որը Եվրոպայի և Ասիայի ազգակից լեզուները կապում էր Նոյի որդի Հաբեթի ժառանգների հետ:

[2] *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå, Â.Â.Èâàíîâ,* Óêàç. Ðàá., *C.Renfrew,* Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins, London, 1987.

[3] *J.P.Mallory, D.Q.Adams,* Op. cit., p. 297-299.

[4] Այս, ապա և հայաստանամերձ այլ տեղայնացումների վերաբերյալ տե՛ս Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family (ed. R.Drews), Journal of Indo-European Studies Monograph №38, Washington D.C., 2001 և այդ գրքի մեր գրախոսությունը՝ Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 2003, №2, էջ 203-211:

հնդեվրոպական նախահայրենիքի կոնկրետ տեղայնացման հիման վրա կարող է արժեզրկել այն: Նախահայրենիքի դարաշրջանը սովորաբար թվագրում են մ.թ.ա. չորրորդ հազարամյակից ավելի վաղ ժամանակներով: Նրա ցանկացած ոչ հայաստանամերձ տեղայնացումը չի բացառում հայերի լեզվական նախնիների` Հայկական լեռնաշխարհում գտնվելը մ.թ.ա. չորրորդ, երրորդ և երկրորդ հազարամյակներում:

Հայոց ցեղանունները: Վաղնջահայերի նույնացման և, ընդհանրապես, հայոց ազգածագման վերաբերյալ ներկայումս շրջանառվում է մի քանի գիտական վարկած: Դրանք պատմական և լեզվական մեկնաբանությունների, ենթադրությունների և վերակազմությունների համալիրներ են, որոնք կարող են միավորվել ըստ հայոց ցեղանունների` Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում հին աղբյուրներից հայտնի ցեղատեղանունների հետ նույնացման տեսակետների (տե՛ս ստորև):

Մյուս կողմից, էական է ոչ միայն ցեղանվան պատմականորեն ավանդված նախատիպը, այլև ստուգաբանությունը, այսինքն` թե ո՞ր լեզվից է ծագում և ի՞նչ է նշանակում այն: Եթե ցեղանունը լինի հայկական ծագման, ապա նրա առաջին իսկ հիշատակությունը կմատնանշի (վաղնջա)հայերենով խոսող հանրույթի գոյությունը տվյալ տարածքում և դարաշրջանում, իսկ եթե ոչ հայկական, փոխառված` ապա խնդիրը դժվարանում է: Ցեղանունը կարող էր փոխառված լինել և՛ մինչ այդ հիշատակությունը, և՛ դրանից հետո, այսինքն` միայն այդ տվյալով հնարավոր չի լինի նույնացնել հայախոս հանրույթը:

Ցեղանունները, ինչպես հատուկ անունները առհասարակ, դժվար են ստուգաբանվում` անհրաժեշտ են կողմնակի տվյալներ, որոնք կարող են բացահայտել նրանց նախնական իմաստները: Ազգածին ավանդությունն է, որ բացառիկ հնարավորություն է ընձեռում մեկնաբանելու դրանք: Այլ տվյալների բացակայության պայմաններում միայն առասպելական անվանադիր նախնիների բնութագրերն են, որ կարող են օգնել պարզելու նրանց անունների ստուգաբանությունը, որով և մենք մոտենում ենք ցեղանունների ստուգաբանությանը (առանց այդպիսի հիմնավորման ցեղանունների ստուգաբանությունը կարող է լինել միայն մտահայեցողական):

Մեր խնդրի համար էական է Հայկի և նրա հետ կապվող *հայ* ցեղանվան ստուգաբանությունը: Արդեն XIXդ. այն հանգեցվել է հնդեվրոպական *poti- «տեր, տանտեր, ամուսին» արմատին

(Ֆ.Շպիգել, Ռ.Կիպերտ): Այս մոտեցումը երկար ժամանակ լայնորեն տարածված է եղել մասնագետների շրջանում, ապա մերժվել[1], բայց մեր վերլուծությունը ցույց է տալիս դրա հավաստիությունը: Այսպես, որոշ բարբառներում *հայ* բառը հանդես է գալիս որպես մեծահասակ կանանց կողմից ամուսնուն տրվող անվանում՝ «ամուսին», «տանտեր, ընտանիքի գլուխ» իմաստով (հմմտ. տարբեր բարբառներում «ամուսին» իմաստով օգտագործվող *գլխավոր, գլխատեր, մեր հայը* ձևերը)[2]: Այդ բառը չի կարող ստուգաբանվել այլ կերպ, քան հնդեվրոպական *poti-ից:

Հայկը մի հսկայական, երեք հարյուր տղամարդ ընդգրկող նահապետական գերդաստանի նահապետն է: Ըստ այդմ, Հայկի անունը նույնպես կարող է հանգել *poti-ին, դիցանուններին բնորոշ նվազական-քնքշական *-իկ* ածանցով, (Հայ-իկ > Հայկ, հմմտ. Աստղիկ դիցանունը և Հայկի որդու նույնատիպ ածանցով կազմված Արամանեակ անունը): Հատկանշական է, որ Հայկի նահապետ կոչման երկրորդ մասը ներկայացնում է նույն արմատի իրանական տարբերակը, և նրա հակառակորդ Բելի անունը նույնպես նշանակում է «տեր» (սեմական b'l, կիրառվել է նաև որպես անկախ դիցանուն):

Այս հոդվածի շրջանակներում հնարավոր չէ անդրադառնալ հայոց նաև մյուս ցեղանունների ստուգաբանությանը: Այստեղ նպատակահարմար է միայն նշել, որ ազգածին ավանդության մյուս առանցքային կերպարների անունները և նրանց հետ կապվող ցեղատեղանունները նույնպես հնդեվրոպական՝ բնիկ հայկա-

---

[1] *N.Dolens et A.Khatch,* Histoire des anciens armeniens. Geneve, p. 13, *Ա.Խաչատրյան,* Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն, Երևան, 1933, էջ 41-42, *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 284: Կարծում էին, որ հայերը, անցնելով Հայկական լեռնաշխարհ և տիրելով տեղաբնիկ ուրարտացիներին, սկսել են կոչվել «տեր» ի հակադրություն պարտված տեղացիների: Որպես օրինակ բերվում էր հին հնդկական նմանատիպ ինքնանունը՝ arya, հակադրված ստրկացված տեղաբնիկներին: Այս մոտեցումը բնորոշ էր հնդեվրոպաբանության սկզբնական, «արիական» էտապին: Ժամանակակից պատկերացումների համաձայն, երկու ցեղանուններն էլ հասարակության սոցիալական կառուցվածքի տերմիններ են:

[2] *Հայ* բառի այս իմաստի վերաբերյալ տե՛ս Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 3, Երևան, 1974, էջ 280, *Է.Աղայան,* Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. I, Երևան, 1976, էջ 810, Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Գ, Երևան, 2004, էջ 238: Այս տերմինն իր տարբերակներով գրանցված է Շամախու, Ղարաբաղի, Խոյի, Մարաղայի, Սասունի, Կարինի բարբառներում: Հարցը քննարկվում է Հ.Խաչատրյանի «Ազգակցական հարաբերություններ արտահայտող բառերը հայերենի բարբառներում» թեկնածուական ատենախոսության մեջ (էջ 95-96), որի համապատասխան հատվածը տե՛ս *Հ.Խաչատրյան,* Ամուսին հասկացության բառանվանումները հայերենի բարբառներում.- «Գիտություն և տեխնիկա», 2003, №11, էջ 19:

կան ծագում ունեն: Ընդ որում, այդ անունները, ինչպես և կերպարները, փոխկապակցված են` որպես մեկ միևնույն առասպելաբանական համակարգի բաղադրիչներ[1]:

Հայ ձևի հոգնակի սեռական _hայոց_ ձևը հիմք է տալիս կարծելու, որ մինչև հայերենում վերջին ձայնավորի անկումը (մեր թվականության առաջին դարերում) այն հնչել է _*hայր_: Բայց հնարավոր է, որ _hայ_ ցեղանունը այդ հոլովման անցներ ուշ, նման ձևերի համաբանությամբ` հմմտ. _Տայոց, Վայոց_: Ինչևէ, ցեղանունը կարող է ծագեցվել արմատի *-(i)yo- ածանցով կազմված ձևերից, որը կարող էր միացած լինել արմատին արդեն վաղնջական ժամանակներում կամ ուշ շրջանում: Այսպես` *poti- > *_hայ(h)-_, նշված ածանցով` *_hայր_:

Ելնելով հայերի _hայ_ և _արմեն_ ցեղանուններից` արդեն XIXդ. կարծիք է հայտնվել, որ հայոց ազգածագման մեջ էական դեր են կատարել երկու էթնիկ տարր` հայերը և արմենները[2]: Այդ կարծիքը կրկնվել է բազում գիտնականների կողմից, որոնք տարբեր ծագում

---

[1] _Հայ_ ցեղանվան և Հայկ դիցանվան այս մեկնաբանությունը տե՛ս _Ա.Պետրոսյան,_ Հայ ցեղանունը որպես հանրության հասարակական կառուցվածքի տերմին.- Երիտասարդ լեզվաբանների հանրապետական հինգերորդ գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 1986: Նույնի` Հայկի և Բելի առասպելի վերլուծության փորձ, Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական նստաշրջան, Երևան, 1987, նույնի` Արարատյան դաշտի դիցակիր տեղանունները.- Երիտասարդ գիտնականների հանրապետական վեցերորդ գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 1988, _À.Å.Ïåòðîñÿí,_ Àðìÿíñêèå ýòíîíèìû â ñâåòå ìèôîëîãè÷åñêèõ äàííûõ. Ìåæäèñöèïëèíàðíûå èññëåäîâàíèÿ êóëüòóðîãåíåçà è ýòíîãåíåçà Àðìÿíñêîãî íàãîðüÿ è ñîïðåäåëüíûõ îáëàñòåé, Åðåâàí, 1990, ñ. 234-235, նույնի` Àðìÿíñêèå ýòíîíèìû, äðåâíåàðìÿíñêàÿ ìîäåëü ìèðà è âîïðîñ ëîêàëèçàöèè äðåâíåéøèõ àðìÿíñêèõ ïëåìåí.- Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1991, 2, էջ 102-103, նույնի` Ñàìîíàçâàíèå àðìÿí è âîïðîñ ëîêàëèçàöèè ïðîòîàðìÿíñêèõ ïëåìåí. Լրաբեր հասարակական գիտությունների (այսուհետև` ԼՀԳ), 1991, №5, ñ. 121, նույնի` Արամի առասպելը…, էջ 22-24, նույնի` Էթիունի-Հայաստան. Հայկական քաղաքակրթությունը հնագույն ժամանակներից մինչև քրիստոնեության ընդունումը. Գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2000: Հայոց ազգածին նահապետների և ցեղանունների ստուգաբանության վերաբերյալ մեր աշխատությունների արդյունքների ամփոփումը տե՛ս _Ա.Պետրոսյան,_ Արամի առասպելը…, 22-35, նույնի` Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 47-69, 86-90, 80-83, 171-178, նույնի` Հայոց ազգածագման հարցեր… (վերջին աշխատություններում ցույց է տրվում, որ Հայկի մյուս նախատիպը կարող էր լինել հնդեվրոպական օջախի աստծու անունը` *Hā-s-): 1987-ից _hայ_ < *poti- ստուգաբանությունն է պաշտպանում և Գ.Ջահուկյանը, տե՛ս, օրինակ, _Ã.Á.Äæàóêÿí,_ Î ñîîòíîøåíèè õàéàññêîãî è àðìÿíñêîãî ÿçûêîâ. ÈÔÆ, 1988, №1, ñ. 68, _G.B.Djahukian,_ Did Armenians Live in Asia Anterior Before the Twelfth Century BC? When Worlds Collide. Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans, Ann Arbor, 1990, p. 26. հմմտ. _Գ.Ջահուկյան,_ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 284-285:

[2] _Ê.Ï.Ïàòêàíîâ,_ Âàíñêèå íàäïèñè è çíà÷åíèå èõ äëÿ èñòîðèè Ïåðåäíåé Àçèè. Æóðíàë ìèíèñòåðñòâà íàðîäíîãî ïðîñâåùåíèÿ, Ñïá., 1881, ñ. 88-90.

են վերագրել այդ ցեղերին (երկուսն էլ ոչ հնդեվրոպական, երկուսն էլ հնդեվրոպական, միայն մեկը հնդեվրոպական): Ավելի հաճախ առաջիններին համարել են տեղական, ոչ հնդեվրոպական, իսկ երկրորդին բալկանյան ծագում վերագրել: Այս պատկերացումը միայն ենթադրական է՝ իրական հիմքեր չկան այդ ցեղանունների կրողներին իրար ոչ ազգակից համարելու համար:

Արիմների վարկածը: Հայոց ազգածագման վերաբերյալ առաջին համալիր գիտական աշխատությունների հեղինակը Յ.Մարկվարտն է, որի տեսության առանցքային մի մասն է կազմում *արմեն* ցեղանվան քննությունը (նախորդ հեղինակները զբաղվել են հիմնականում հարցի լեզվական կողմով): Ըստ նրա, այն կարող էր ծագել *arm-, *arim- կամ *arum- արմատից, ուրարտական ini վերջավորությամբ (հմմտ. ուրարտ. Urmeni ձևը): Այդ արմատը նա համադրում է «Իլիականում» (II 781-783) հիշվող Զևսի և Տիփոնի կռվի վայրի հետ՝ εἰν ’Αρίμοις «Արիմներում»: Հին և նոր հեղինակները Արիմները տեղայնացրել են տարբեր վայրերում. դրանցից մեկն է համարվել Կապադովկիայի Արգայոս հրաբուխը՝ Փոքր Ասիայի ամենամեծ և սրբացված լեռը (Յ.Պարչ): Արիմները ենթադրվում են մի ցեղ՝ հայերի նախնիները, որոնք Բալկաններից տեղափոխվել են Փոքր Ասիա և հաստատվել Կապադովկիայի Արգայոս լեռան շրջանում, հետո անցել Հայաստան: Խորենացու մոտ Արամ նահապետը հաղթում է իր վերջին հակառակորդին այնտեղ, որտեղ հետագայում պիտի կառուցվեր Մաժակ/Կեսարիա քաղաքը, այսինքն՝ հենց Արգայոս լեռան շրջանում: Այնտեղ նա կուսակալ է թողնում իր տոհմակից Մշակին և տեղի բնակիչներին հրամայում է խոսել հայերեն, որի պատճառով հույներն այդ երկրամասը կոչում են *Պռոտին Արմենիան* - «Առաջին Հայք» (հուն. Πρώτη ’Αρμενία-ի հայցական հոլովաձևն է): Ըստ հեղինակի, հայերի **արիմ* ցեղանվան էպոնիմը դարձել է Արամ Աստվածաշնչի համանուն էպոնիմի (արամեացիների նախնու) և ուրարտական առաջին արքա Արամուի անունների ազդեցությամբ, իսկ *հայ* անվանումը ուշ ձև է, ստեղծված Հայաստանում[1]:

Մարկվարտը քննադատորեն էր մոտենում հույն հեղինակների տեղեկություններին հայերի՝ փռյուգացիներ լինելու վերաբերյալ և գտնում, որ վաղնջահայերը Բալկաններից Փոքր Ասիա են

[1] *J.Marqwart,* Die Enstehung und Wiederstellung der armenischer Nation, Berlin, 1919, S. 67-68, նույնի՝ Le berceau des arméniens. Revue des études arméniennes, 8, 1928, f. 2, p. 215 sqq.

հասել ավելի վաղ, նախապատմական հեռավոր ժամանակներում: Հայերենի բալկանյան ծագումը նա հիմնավորում էր հայերենում բալկանյան զուգահեռների գոյությամբ: Նա նշում էր նաև հայերենում մեծաքանակ ոչ հնդեվրոպական բառերի առկայությունը և գտնում, որ հայերը ձևավորվել են տարբեր էթնիկական խմբերի միաձուլումից:

Մարկվարտի և՛ լեզվական, և՛ պատմական, և՛ առասպելաբանական մի շարք վերլուծություններ կրկնվել ու զարգացվել են հետագա աշխատություններում (Մ.Աբեղյան, Ն.Ադոնց, Հ.Մանանդյան, Բ.Պիոտրովսկի, Ի.Դյակոնով, Ս.Երեմյան, Վ.Բրնըցյանու, Գ.Սարգսյան, Ա.Պետրոսյան և այլք): Ոմանք ընդունել են *արիմ-արմեն* կապը, իսկ Կապադովկիայի «Առաջին Հայք» կոչումը երբեմն հիմք է ընդունվել այդ երկրամասը հայերի նախնական մի օրրան համարելու համար: *Արմեն* ցեղանվան համար առաջարկվել են մի շարք ստուգաբանություններ[1]: Պատմական համատեքստում հաճախ այն համարում են ուրարտական աղբյուրների Arme ցեղատեղանվան մի աճանցյալը[2], իսկ վերջինս ստուգաբանորեն կարող է կապվել Արամ նահապետի անվան հնդեվրոպական հիմքի հետ[3]:

Մարկվարտի տեսության կարևոր մի թերությունն այն է, որ որպես ելակետ է ընդունվում ոչ թե հայերի ինքնանունը, այլ օտարների կողմից տրվող անվանումը (այլանուն): Մինչդեռ պատմական ժամանակներում հայերն իրենց կոչել են միայն *հայ*, և թեև հնարավոր է, որ հայերի նախնիների որոշ հատվածներ երբևէ կոչվեին *արմեն* կամ նման ձևերով, բայց և այնպես, հայերի ծագման խնդիրը քննարկելիս որպես ցեղի նույնացման գործոն առաջնային պետք է լինի *հայ* ցեղանունը[4]: Այդ մոտեցումը ներկայումս չի վի-

---

[1] *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 285-288:

[2] *Á.Á.Ïèîòðîâñêèé,* Âàíñêîå öàðñòâî, ñ. 124, *È.Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ…, 234-235, ïðèìå÷. 114. Այս առթիվ իր վերջին՝ հետմահու տպված հոդվածում Ի.Դյակոնովը չի բացառում *արմեն* ցեղանվան հունական ստուգաբանությունը՝ ἄρμενος «բարեպատեհ, հարմարեցված», թերևս՝ «ոչ թշնամական», ի հակադրություն հույների հետ մշտական թշնամության մեջ գտնվող մյուս փոքրասիական ժողովուրդների, տե՛ս *È.Ì.Äüÿêîíîâ,* Î ñàìîíàçâàíèè àðìÿíñêîãî íàðîäà, ÈÔÆ, 2005, ñ. 277: Այս մեկնաբանությամբ հեղինակն ակնարկում է վաղնջահայերի՝ հույներին մոտ գտնվելը: Ինչևէ, *արմեն* ցեղանվան հունարեն կամ մերձավոր մի լեզվով ստուգաբանությունը հնարավորություն է, որ չի կարելի բացառել:

[3] *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը…, էջ 158169, *À.Å.Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 175-178.

[4] Հայերի ծագման հարցում *հայ* ցեղանունից ելնելու մասին տե՛ս և *È.Ì.Äüÿêîíîâ,* Ê ïðàèñòîðèè…, ñ. 167: Ժամանակակից գիտության դիրքերից մեթոդաբանորեն կոռեկտ չի կարող համարվել հայագիտության արշալույսից մինչև հիմա

ճարկվում՝ հայոց ազգածագման ժամանակակից վարկածները հիմնվում են *հայ* ցեղանվան՝ սեպագիր աղբյուրների հին ցեղատեղանունների հետ նույնացման տեսակետների վրա:

Խաթիի վարկածը: *Հայ* ձևը ծագում է խեթական Ḫatti (կարդա՝ *խաթի*) անվանումից: Վերջինս ծագումով նախախեթական է և խեթերին է անցել Փոքր Ասիայի հին բնիկներից, որոնց, ի տարբերություն խեթերի, ընդունված է անվանել խաթեր (ոչ ճշգրիտ տերմինով երբեմն կոչվում են նախախեթեր)[1]: Այն, հայերենին բնորոշ օրինաչափություններով, կարող էր դառնալ *հայ*, հմմտ. հնդեվրոպական *pḤter- > *հայր* անցումը: Վարկածն առաջադրել է Պ.Ենսենը 1898-ին[2]: Այն կրկնվել է Հ.Աճառյանի, ապա Հ.Տաշյանի կողմից[3], որոնք հետագայում, Հայասայի վերաբերյալ աղբյուրների և հայասական վարկածի ի հայտ գալուց հետո անցան վերջինիս կողմը[4]: Մեր ժամանակներում այս վարկածի եռանդուն ջատագովն էր Ի.Դյակոնովը, որը պաշտպանել է այն հայոց նախապատմությանը նվիրված իր մենագրության մեջ և բազում այլ աշխատություններում:

հատկապես արևմտյան հրատարակություններում շրջանառվող այն միտքը, թե հայերի առաջին հիշատակությունն ի հայտ է գալիս Դարեհ I-ի բեհիսթունյան արձանագրության մեջ (մ.թ.ա. VIդ.): Դա միայն եվրոպական լեզվով է հարթ հնչում, թե «արմենների» մասին առաջին տեղեկությունը կապվում է պրսկ. *Արմինա* և *արմինիյա* ձևերի հետ, բայց նման մոտեցումը միանգամայն անընդունելի է: Կարելի էր, թերևս, ասել, որ այստեղ առաջին անգամ հնարավոր է նույնացնել հայերին, բայց դա ևս միարժեք չէ: Հետազոտողների մեծ մասը գտնում է, որ Դարեհ I-ի դեմ ապստամբած «արմինացիները» հայերն էին, բայց կան և այլ տեսակետներ, տե՛ս *Հ.Տաշյան,* Հաթեր և ուրարտյանք, Վիեննա, 1934, էջ 343, *Â.Ñòðóâå,* Íîâûå äàííûå èñòîðèè Àðìåíèè çàñâèäåòåëüñòâîâàííûå áåõèñòóíñêîé íàäïèñüþ. ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր. հասարակական գիտություններ (այսուհետև՝ ՀԳԱՏ), №8, *Դ.Սարգսյան,* Ուրարտացիներ, ալարոդներ, արմեններ հարցի մասին. ՊԲՀ, 1991, №1:

[1] Նոր ժամանակներում գիտական գրականության մեջ մեզանում ընդունված այդ տերմինները վերցված են ռուսական ձևերից (õåòòû, õàòòû), որոնք ավելի ճշգրիտ են ու հաջող, քան եվրոպական լեզուներից վերցված *հիթիթներ, հաթեր* ձևերը (ḫ-ի ճիշտ համարժեքը *խ*-ն է. անհասկանալի է, թե ինչու *հիթիթ*, երբ գործ ունենք *հտ* ածանցի հետ, հմմտ. *սեմիտ*): Նշենք, որ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ խեթերը կոչվում են *քետացի* (Ծննդ. ժ.15, 20 և այլուր):

[2] *P.Jensen,* Hittiter und Armenier, Strassburg, 1998. Համառոտ թարգմանությունը տե՛ս *Պ.Ենսեն,* Հիթիթներն ու հայերը. ՀԱ, 1898, № 8-11:

[3] *Հ.Աճառյան,* Հայոց ծագումը և նախապատմական շրջանը.- «Վտակ», գրականբանասիրական ժողովածու, Թիֆլիս, 1901, էջ 235, *Հ.Տաշյան,* Ուսումն դասական հայերեն լեզվի, Վիեննա, 1920, էջ 36-37, 83:

[4] *Հ.Տաշյան,* Հաթեր և ուրարտեանք, էջ 339-343, *Հ.Աճառյան,* Հայոց պատմություն հյուսված ընդհանուր պատմության հետ, Երևան, 2004, էջ 25:

Սա հարցի՝ ցեղանվան ծագմանն առնչվող մասն է: Ինչ վերաբերում է պատմական հայեցակետին՝ Ենսենը հայերին համարում էր խեթերի լեզվական ժառանգներ, որն ընդունելի չէ (ներկայումս պարզ է, որ խեթերենը հայերենից շատ տարբեր հնդեվրոպական մի լեզու է): Իսկ Դյակոնովը մանրամասն մշակել է հայերի ազգածագման և նախապատմության խնդիրը:

Ասորեստանի արքա Թիգլաթպալասարը (1116-1090թթ. մ.թ.ա.) պատմում է, որ իր գահակալման տարում 20000 մուշքեր, իրենց հինգ արքաներով, որոնք հիսուն տարի առաջ նվաճել էին Ալզի և Պուրուլումզի երկրները, գրավում են Կադմուխի երկիրը (սրանցից առաջինը հայկական Աղձնիքն է, երկրորդը չի տեղայնացվում, իսկ երկրորդը՝ *Կադմեայ տունը*): Արքան պարտության է մատնում մուշքերի 12000 զորքը, մնացածին տեղահանում և վերաբնակեցնում, իսկ մուշքերի երկիրը միացնում Ասորեստանին: 4000 կաշկացիներ (այլ անունով՝ ապիշլացիներ) և ուրումացիներ՝ «խեթական երկրի անհանգիստ/անհնազանդ զորքեր», որոնք «քաղաքներ էին գրավել» նույն երկրամասում, առանց կռվի հպատակվում են արքային[1]:

Դյակոնովը գտնում է, որ այդ մուշքերն են հենց վաղնջահայերը: Ըստ նրա, Խեթական կայսրության անկումից հետո (շուրջ մ.թ.ա. 1200թ.) Արևմտյան Եփրատի և Արածանիի միախառնման տեղից արևմուտք ընկած շրջանի ողջ տարալեզու բնակչությունը կոչվել է ḫatti «խեթ» տերմինով: Վաղնջահայ-մուշքերը կարող էին տարածված լինել նաև այդ շրջանում, ինչի հետևանքով և Խաթեն դարձել է մուշքերի՝ ուրարտացիների կողմից տրվող անվանումը: Յետագայում այդ անվանումն անցնում է հենց մուշքերին, կամ, այլ կերպ ասած, ուրարտացիները, յուրացնելով մուշքերի լեզուն՝ հայերենը, դարձնում են այդ տերմինն իրենց ինքնանվանումը, hat'iyos ածանցյալ ձևով (այսինքն՝ հնդեվրոպական *(i)yos ածանցով), որից և պիտի առաջանար *հայ* ցեղանունը[2]:

---

[1] *A.K.Grayson,* Assyrian Royal Inscriptions, Vol. II, Wiesbaden, 1976, p. 12, 18, 66-67, 92-93, Àññèðî-âàâèëîíñêèå èñòî÷íèêè ïî èñòîðèè Óðàðòó (ïåð., ðåä. È. Ì. Äüÿêîíîâà). ÂÄÈ, 1951, №2 (այսուհետև՝ ÀÂÈÈÓ), №10, 11, 12, 13:

[2] Տե՛ս, օրինակ, *Ի.Դյակոնով,* Խեթերը, փռյուգացիները, հայերը.- ՅԳԱՏ, 1956, №11, էջ 77-78, *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., 234-236, նույնի՝ Ìàëàÿ Àçèÿ è Àðìåíèÿ îêîëî 600ã. äî í.ý. è ïîõîäû âàâèëîíñêèõ öàðåé, ñ. 51 ñëë., նույնի՝ Ê ïðàèñòîðèè..., ñ. 172-173 (հաշվի առնելով սեպագիր Ḫa-a-te- գրչությունը, հեղինակը հաճախ օգտագործում է Ḫāte, hāt'iyos ձևերը, երկար ā-ով): Hatio ձևը, որպես խեթերի ցեղանուն և *հայ* ձևի նախատիպ առկա է արդեն Պ.Ենսենի մոտ՝

Այս մուշքերը պայմանականորեն կոչվում են «արևելյան մուշքեր», ի տարբերություն փռյուգացիների, որոնք, կարծում են, որ ավելի ուշ սեպագիր աղբյուրներում նույնպես մուշքեր են կոչվել: «Արևելյան մուշք»-վաղնջահայերը համարվում են փռյուգացիների ազգակից, բայց ոչ նույնական բալկանյան մի ցեղ: Բալկաններում և Արևմտյան Փոքր Ասիայում հայտնի թրակա-փռյուգական mus- ցեղանունը (հմմտ. անտիկ աղբյուրների Μυσία/Moesia երկրանունը) կարող էր տարածվել ազգակից բոլոր ցեղերի վրա, ընդ որում, «արևելյան մուշքերի» անվանման մեջ վերջին k-ն ենթադրվում է հայերենի *-ք* հոգնակերտը:

Ըստ հեղինակի, հայերի այդ բալկանյան նախնիները չէին կարող անցնել ողջ Փոքր Ասիայով, խեթական կայսրության գոյության դարաշրջանում, առանց հետք թողնելու տարածաշրջանի գրավոր աղբյուրներում. այդ գաղթը պիտի տեղի ունեցած լիներ խեթական կայսրության անկումից հետո և Ուրարտուի կազմավորումից առաջ[1]: «Արևելյան մուշքերը» պիտի լինեին ավանգարդը հայ-փռյուգական ցեղերի, որոնք խեթական կայսրության անկումից հետո Բալկաններից անցան Փոքր Ասիա և հաստատվեցին Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում: Այստեղ, Կապադովկիայում, հին Թեգարամա (հետագայում՝ Թիլ Գարիմու) երկրամասում նրանք ստեղծում են իրենց նախնական ոստանը, որի արձագանքն է Հայկի Թորգոմյան ծննդաբանությունը: Նրանց՝ Հայկական լեռնաշխարհի այլ շրջաններում տարածվելու գործում էական է եղել ուրարտական արքաների՝ գերիների տարաբնակեցման քաղաքականությունը: Հայաստանի պատմական կենտրոնի՝ Այրարատի և Արարատյան դաշտի «հայացման» առթիվ հատկապես նշվում է Արգիշթի I-ի կողմից նորակառույց Էրեբունի ամրոցում 6600 «ռազմական մարդկանց» բնակեցումը Խաթե և Ծուփանի (Մալաթիա և Ծոփք) երկրներից, որոնք, ըստ հեղինակի, մասամբ կամ լրիվ հայերենի կրողներ պիտի լինեին: Սկզբնական շրջանում վաղնջա-

P.Jensen, նշվ. աշխ., էջ 3-4 և այլուր, *Պ.Ենսեն,* նշվ. աշխ., էջ 227-228 և այլուր): Անհրաժեշտ է ճշտել, որ մ.թ.ա. XII դարի համար ճիշտ կլիներ կանխադրել *hat'iyo- (*հաթիյո-*) նախաձևը, քանի որ վերջին -s-ն վաղնջահայերենում կարող էր արդեն ընկած լինել. ինչ վերաբերում է Դյակոնովի բերած *hat'yos-ին, ապա և հայերենով գրված *հատիյոս*-ին, դրանք ուղղակի սխալ վերակազմություններ են, որոնցից *հայ-ո* ձևը չէր կարող առաջանալ (*ty- > y զարգացում չկա հայերենում, իսկ դասական հնդեվրոպաբանության մեջ ենթադրվող հայկական «բաղաձայնների տեղաշարժը» (*t > t', որին պիտի հաջորդեր t' > y անցումը) արդեն պետք է որ տեղի ունեցած լիներ:

[1] *È. Ì. Äüÿêî í î â,* Ïðåäûñòî ðèÿ…, ñ. 203-209. Նույնի՝ Ê ïðàèñò î ðèè..., ñ. 168-169.

հայերը քանակապես նշանակալիորեն զիջել են Հայկական լեռնաշխարհի տեղաբնիկներին[1], բայց, պատմական հանգամանքների բերմամբ, նրանց լեզուն դարձել է ընդհանուր հաղորդակցության միջոց, և մյուս էթնոսները ձուլվել են նրանց մեջ:

Դյակոնովի վարկածն, ինչպես և մյուսները, ունի մի շարք ուժեղ և թույլ կողմեր.

ա. Ուժեղ կողմերից ամենանշանակալին սուբյեկտիվ է. սա միակ վարկածն է, որ մշակվել է ժամանակի գիտության բարձր մակարդակով և, տարբեր հայեցակետերից, լայնությամբ ու խորությամբ ներկայացնում է հայոց ազգածագման և նախապատմության հարցերը պատմական և լեզվական, որոշ չափով՝ նաև հնագիտական, մարդաբանական, մշակութաբանական տվյալների հիման վրա:

բ. Համաձայնությունը հայերի՝ փռյուգացիներին ազգակից լինելու վերաբերյալ հին հունական տվյալներին:

գ. Ուրումու և մուշքու ցեղանունները համադրելի են Արամ նահապետի և նրա կուսակալ Մշակի անուններին, որոնք կարող են դիտվել որպես այդ ցեղերի էպոնիմներ: Սա համահունչ է ուրումացիների «Խաթե երկրի մարդիկ», այսինքն՝ «կապադովկացի» բնութագրին և մուշքերի ենթադրյալ տեղայնացմանը (միայն թե, ըստ ավանդության, Արամը Հայաստանից է անցնում Կապադովկիա, իսկ ըստ այս վարկածի, հայերը Կապադովկիայից են եկել Հայաստան)[2]:

դ. Արածանի գետանունը, առաջին անգամ վկայված մ.թ.ա. IXդ. կեսի ասորեստանյան մի աղբյուրում, Arṣania (կարդա՝ *Արծանիա*) ձևով, գետի ստորին հոսանքների համար[3], բացահայտ հայկական տեսք ունի՝ հմմտ. *Harg'- «փայլուն, սպիտակ» արմատի միայն հայերենին բնորոշ *արծ-* (հմմտ. *արծաթ, արծնել*) արտացոլմամբ, *-անի* < *-a-niyā բարդ ածանցով (*Արածանի* ձևը հետագա

[1] *È. Ì. Äüÿêî í î â,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 230, նույնի՝ Òèïû ýòíè÷åñêèõ ïåðåäâèæåíèé..., ñ. 17, ïðèì÷. 20, նույնի՝ Ê ïðàèñòîðèè..., ñ. 174.

[2] Արամի և Մշակի՝ ուրումացիների և մուշքերի էպոնիմներ լինելու վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ, *Ã.À.Êàïàíöÿí,* Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû, ñ. 147, *Հ.Մանանդյան,* Երկեր, h. Ե, Երևան, 1984, էջ 559 (բայց նույն աշխատության մեջ /էջ 535/ հեղինակը ուրումացիներին համարում է արամեացիներ. նույն կարծիքն արտահայտել են և այլ հեղինակներ, տե՛ս, օրինակ, *M.N.van Loon,* Urartian Art, Istanbul, 1966, p. 26, n. 131), *Ս.Երեմյան,* Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում. Հայ ժողովրդի պատմություն, h. I, Երևան, 1971, էջ 234, 237, *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը.- Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 1988, էջ 59, *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 150 ñëë.:

[3] *Í.Â.Àðóòþíÿí,* Òîïîíèìèêà Óðàðòó, Åðåâàí, 1985, ñ. 44-45, հայտնի է նաև մի նույնանուն բնակավայր Վանա լճից հարավ-արևմուտք:

զարգացման արդյունք է, հմմտ. հուն. Ἀρσανίας ձևը): Սա ցույց է տալիս, որ հայալեզու տարրը եղել է այս շրջանում (Ծոփքում) մ.թ.ա. IXդ. առաջ[1]:

Վարկածի թույլ կողմերից են՝ ա. սեպագիր ḫ-ի և հայ. h-ի նույնացումը, բ. հայերենում *-t- > -y- անցումը մ.թ.ա. XIIդ. հետո ժամանակագրելը (որի համար այլ կռվաններ չեն բերվում), գ. *հայ* ցեղանվան փոխառված լինելը, երբ էպոնիմի անունը լավագույնս մեկնաբանվում է հնդեվրոպական հիմքերով, դ. հայերի ենթադրյալ *հաթիյո*- ցեղանվան բացակայությունը ուրարտական աղբյուրներում, ե. մուշքերի՝ որպես «Խաթի երկրի մարդիկ» չհիշվելը, զ. մուշքերի հետ բացահայտորեն նույնանուն անտիկ աղբյուրների մոսքերի (սեպագրում *օ* հնչյունը հաղորդվել է *ու*-ով, իսկ այդ *ս*-ն՝ *շ*-ով)՝ հայերին հարևան, բայց տարբեր մի ցեղ լինելը, է. ուշ ուրարտական աղբյուրներում իրարից տարբեր Խաթի և Մուշքինի երկրների հիշատակությունը (այսինքն՝ նույնիսկ Ուրարտուի անկմանն անմիջապես նախորդող դարաշրջանում մուշքերը *հաթիյո* չէին կոչվում), ը. Վերին Եփրատի շրջակայքում նշված դարաշրջանից հայտնի անվանումներում հայերեն անձնանունների բացակայությունը և թ. որոշակի հակասությունը հայոց ազգածագման ավանդության տվյալներին, որտեղ Հայկական լեռնաշխարհի հարավարևմտյան շրջանները (նաև Եփրատից արևմուտք) չեն հիշվում որպես հայոց ազգածնության կենտրոն, այլ ընդհակառակը, այնտեղի հայկականացումն է համարվում երկրորդային:

Այս թույլ կետերը հիմնականում տեսականորեն հաղթահարելի են, և հեղինակն անդրադարձել է դրանցից շատերին: Բայց որոշ հարցեր հատուկ պարզաբանման կարիք ունեն: Նախ, *հայ* < Խաթի

---

[1] Այս արմատով հնդեվրոպական գետանուններ տե՛ս *H.Krahe,* Die Struktur der alteuropäischen Hydronymie, Wiesbaden, 1962, S. 31-32: Արևմտյան եփրատը տարբեր լեզուներով և տարբեր դարաշրջաններում կոչվել է՝ խեթ. Mala, ուրարտ. Meli(a), հուն. Melas *(G.Del Monte und J.Tischler,* Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Wiesbaden, 1978, S. 537, *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 161, ïðèìå÷. 228, 235, ïðèìå÷. 118, *Ã. Ì. Àâåòèñÿí,* Ãîñóäàðñòâî Ìèòàííè, Åðåâàí, 1984, ñ. 24-25. հմմտ. և ուրարտական աղբյուրների Meluiani տեղանունը եփրատի արևմտյան ափին), որը կարող է համադրվել հնդեվրոպական *mel- «սև» հիմքին, հմմտ. գետի ներկայիս թուրք. Karasu՝ «Սև ջուր» անվանումը: Սա հաստատվում է նաև այն իրողությամբ, որ Արածանիի հիմնական վտակ Մեղրագետը հնում կոչվել է Մեղ (հմմտ. *mel-), իսկ ներկայումս՝ Karasu: Այս անվանումներն, ակնհայտորեն, արտացոլում են սևի և սպիտակի հակադրության առասպելաբանական և տիեզերաբանական ինչ-որ պատկերացումներ: Այս գետանունների ստուգաբանության և հարակից էթնալեզվական ու առասպելաբանական հարցերի շուրջ տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 199-201:

կապին հակասում է *հայ* ցեղանվան բնիկ հայերեն ստուգաբանությունը: Հայկական էպոնիմների կերպարները, ինչպես ասվեց, մեկ միասնական առասպելաբանական համակարգի փոխկապակցված անդամներ են, և նրանց անուններն էլ լավագույնս ստուգաբանվում են հնդեվրոպական հիմքերով: Եթե ճիշտ է *հայ* < Խաթի ստուգաբանությունը, ապա վաղնջահայերը պիտի փոխառած լինեին «խեթ» նշանակությամբ ցեղանունը, հետո միայն այն վերաիմաստավորեին իրենց լեզվի ենթադրյալ **հաթի-* < *poti- բառով, որի ժառանգն է Հայկ նահապետի անունը: Դժվար է պատկերացնել, որ ազգածին ավանդության կերպարային համակարգը (Հայկի կերպարը, հակադրված նույնիմաստ անունով Բելին) կարող էր ստեղծվել փոխառված մի անվան երկրորդային իմաստավորման` «ժողովրդական ստուգաբանության» հիման վրա:

Հայ < ḫatti- ստուգաբանության համար անհրաժեշտ է որոշակի նախապայմաններ կանխադրել: Ասենք, ḫatti-ի տեղական հնչողությունը եղել է *հաթի*, կամ մ.թ.ա. XIIդ. հայերենում չի եղել *խ* հնչյունը, և տեղական *խաթի*-ն այդ ժամանակների հայերենում ընկալվել է որպես *հաթի*: Բայց խեթական ḫatti-ն, ապա և հետխեթական Ḫate-ն այլ սեպագիր լեզուներով ևս հաղորդվել է ḫ-ով, իսկ եբրայերենում` ḥtym[1] (այսինքն` խ-ով): Հին հունարենում, ուր չկար *խ*, Խաթիի առաջին հնչյունը հաղորդվել է κ-ով` հմմտ. Κήτειοι «խեթեր», և Κῆτις ու Καταονία տեղանունները Կիլիկիայում և Կապադովկիայում[2] (հմմտ. և սեպագիր Ḫilaku = հուն. Κίλικες, ուրարտ. Ḫaliṭu = հայ. Խաղտիք = հուն. χαλδαῖοι *քաղդայներ* համապատասխանությունները), այսինքն` այն հնչել է մոտավորապես որպես *խաթի/ե* (խեթ. tt-ին և ուրարտ. t-ին հայերենում կարող է համապատասխանել թ-ն): Ըստ Գ.Ջահուկյանի, վաղ հնագույն հայերենը մ.թ.ա. XIIդ., թերևս շատ ավելի վաղուց, պիտի որ ունենար *խ* հնչյունը[3] (սա էլ, իհարկե, միայն ենթադրական է): Այստեղ, ինչպես և հայասական վարկածում, որոշակի շփոթ է առաջացել սեպագիր ḫ-ն, այսինքն` [խ] հնչյունը, լատինական h-ի միջոցով

---

[1] Reallexikon der Asyriologie und Vorderasiatischen Archaeologie. B 3, Berlin, New York, 1957-1971, S. 155.

[2] Այս անվանումների վերաբերյալ տե՛ս *Պ.Եևսեն,* նշվ. աշխ., էջ 231, հունական հնագույն ավանդույթում, սկսած տրոյական էպոսից, խեթերի վերաբերյալ հիշողությունների շուրջ տե՛ս *Ë.À.Ãèíäèí, Â.Ë.Öûìáóðñêèé,* Ãîìåð è èñòîðèÿ Âîñòî÷íîãî Ñðåäèçåìíîìîðüÿ, Ì., 1996, ñ. 271-302:

[3] *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 25, 228, 346:

տառադարձելու պատճառով: Ինչևէ, հայերենում կան սեպագիր ḫ-ի հետ և՛ խ-ի, և՛ հ-ի համապատասխանության դեպքեր: Ըստ Ջ.Գրեպինի, որը հատուկ ուսումնասիրել է այդ հարցը, խեթ. ḫ-ի և հայ. *h*-ի համապատասխանության դեպքերում բառերն ունեն ընդհանուր ծագում (հնդեվրոպական կոկորդայինից), իսկ խեթ. և խուռաուրարտ. ḫ-ի և հայ. *խ*-ի համապատասխանության դեպքերում՝ հայերեն բառերը փոխառված են[1]: Եթե դա այդպես է, ապա *հայ* ձևը փոխառված չէ ḫatti-ից[2]: Մնում են տեսական հնարավորություններ. ասենք, ինչ-որ մի ուրարտական բարբառում խ-ն արտասանվել է h, որից և հնագույն հայերենում ընդհանրացել է **հաթի-* ձևը[3]:

Ի.Դյակոնովն ինքն էլ է նշում սեպագիր ḫ-ի և հայերեն h-ի համապատասխանության կասկածելի լինելը, բայց հատկապես որպես *հայ* < Ḫayaša ստուգաբանության հակափաստարկ, որն ուղղակի կողմնակալության տպավորություն է թողնում: Բայց արդարությունը պահանջում է ասել, որ իր մենագրության մեջ նա գրում է, որ «այդ լեզվաբանական դժվարության պատճառով Հայք տերմինի՝ Խաթեից ծագումը չի կարող դեռևս վերջնականապես ապացուցված համարվել […] և հնարավոր են այլ ստուգաբանություններ»: Հետագայում հեղինակը նորից փորձել է ճշգրտել իր տեսակետը, որը խոսում է այն մասին, որ նա ինքն էլ վստահ չէր դրանում[4]:

---

[1] *J.Greppin,* Kurilovicz and Hittite h, and further extensions on to Armenian. Analecta Indoeuropaea Cracovensia, Vol. II: Kurilowicz Memorial Volume. Part 1. Cracov, 1995, p. 313-315:

[2] Հետաքրքիր է, որ չնայած դրան, Ջ.Գրեպինը կրքոտ կերպով պաշտպանում է *հայ* < Ḫatti մեկնաբանությունը, տե՛ս Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family, Washington, 2001, p. 80 և մեր գրախոսությունը՝ ԼՀԳ, 2003, №2, էջ 209-210:

[3] Այդպիսի մի հնարավորություն կարելի է ենթադրել ուրարտական Ḫaldi դիցանվան՝ միայն մեկ արձանագրության մեջ հանդիպող Aldi տարբերակի հիման վրա. այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս *È. Ì.Äüÿêî í î â,* Ì àòåðèàëû ê ô î í åòèêå óðàðòñêîãî ÿçûêà. Âî ïðîñû ãðàì ì àòèêè è èñòîðèè âîñòî÷íûõ ÿçûêîâ, Ì .-Ë., 1958, ñ. 42, *Ã.À. Ì åëèêèøâèëè,* Óðàðòñêèå êëèí î îáðàçíûå íàäïèñè, Ì ., 1960, ñ. 84, 86, *Í .Â. Àðóòþ í ÿí,* Êîðïóñ óðàðòñêèõ êëèí î îáðàçíûõ íàäïèñåé, Åðåâàí, 2001 (այսուհետև՝ ÊÓÊ Í), ñ. 476.

[4] *È. Ì.Äüÿêî í î â,* Ï ðåäûñòî ðèÿ..., ñ. 211, 236-237, ïðèì . 119: Մենագրությունից տասներեք տարի անց հրատարակված մի հոդվածում նա գրում է, որ *հայ* ցեղանունը պիտի փոխառվեր մ.թ.ա. II հազարամյակի լուվերենից, որտեղ, իբր, պահպանվել էր հին հնդեվրոպական կոկորդային հնչյունը, որը հայերենում արտացոլվել է որպես *h (È. Ì.Äüÿêî í î â,* Ì àëàÿ Àçèÿ è Àðì åíèÿ..., ñ. 55, ïðèì . 98): Այս մեկնաբանությունը, անկախ իր լեզվաբանական մասի կասկածելի բնույթից, են-

Այժմ՝ հետխեթական Խաթիի մասին: Խեթական կայսրության անկումից հետո (մ.թ.ա. շուրջ 1200) *խաթի/ե* տերմինը ասորեստանյան, ուրարտական և բաբելոնյան սեպագիր աղբյուրներում, մինչև մ.թ.ա. VIIդ. հանդես է գալիս որպես Եփրատի և Արածանու միախառնման շրջանից արևմուտք և հարավ-արևմուտք ընկած «ուշխեթական» կոչվող երկրների անվանում (սովորաբար՝ Հյուսիսային Սիրիայից մինչև Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտք, թեև այդպես է կոչվել երբեմն նաև Հարավային Սիրիան): Ուրարտական աղբյուրների Ḫate-ն **հաթիյո*-ն չէ, այլ ուշխեթական երկրներից՝ հատկապես Մելիտեան (ներկայիս Մալաթիան): Այդ երկրների պատմությունն ավարտվում է մ.թ.ա. 708թ. Կումմուխի (հետագա Կոմմագենե) կործանմամբ: Խաթին միայն այլանվանում էր և նշված երկրների արձանագրություններում չի կիրառվել: Այդ շրջանի բնակչությունը խառն էր՝ խուռիական, խեթալուվական, արևմտասեմական՝ ամորեական ու արամեական, և տերմինը, նեղ առումով, ունեցել է աշխարհագրական և ոչ էթնիկական ու լեզվական նշանակություն[1]:

Ըստ Դյակոնովի, մուշք-վաղնջահայերը Խաթի երկրանվամբ պիտի կոչվեին ուրարտացիների կողմից որպես այդ երկրի մարդիկ (ինչպես ուրումացիներն ու ապիշլացիները ասորեստանյան տեքստում), հետո իրենք սկսեին իրենց այդպես կոչել, հավելելով իրենց *(i)yo- ածանցն այդ ցեղանվանը: Բայց ուրարտական արքա Ռուսա II-ի (մ.թ.ա. 685-645) արձանագրություններում հիշվում է Muškini երկրանունը, Խաթեի և մի շարք այլ երկրների հետ միասին, որտե-

թադրում է, որ Ḫatti-ն եղել է ուշխեթական Մելիդ-Մալաթիայի բնակիչների ինքնանվանումը, որի համար ոչ մի հիմք չկա (տե՛ս ստորև): Երկու տարի անց նա հայերի ցեղանունը նորից բխեցնում է ուրարտ. Ḫāte-ից *(È. Ì. Äüÿêî í î â,* Ê ïðàèñò î-ðèè..., ñ. 172): Իր վերջին՝ հետմահու տպագրված հոդվածում նա *հայ* ցեղանունը հանգեցնում է հնդեվրոպական *Hat(t)i- նախատիպին՝ նշելով, որ այդ ձևը պիտի փոխառված լիներ անատոլիականից, քանի որ հայերենում հնդեվրոպական կոկորդային H-ն վերածվում է զրոյի *(È. Ì. Äüÿêî í î â,* Î ñàì î í àçâàíèè àðì ÿí-ñêî ãî í àðî äà, ñ. 278): Իրականում դա այդպես չէ, կան օրինակներ, ուր հնդեվրոպական կոկորդայինի տեղում հայերենում ունենք *h* (հմմտ., օրինակ, հայ. *հան* < Han- «տատ», *հաւ* < HauHo- «պապ»), այսինքն՝ այս նորացված մեկնաբանությունը ևս խոցելի է: Այլ հեղինակներ ևս անդրադարձել են սեպագիր ḫ-ի և հայ. h-ի համապատասխանության դժվարություններին, տե՛ս, օրինակ, *Ռ.Տաշյան,* Ուսումն..., էջ 83, ծան. 1, *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê è åãî îòíîøåíèå ê èíäîåâðîïåéñêèì ÿçûêàì, Åðåâàí, 1964, ñ. 64-66.

[1] Այս մասին տե՛ս Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. B 3, S. 152-159:

ղից նա գերիներ է վերաբնակեցրել Վանի շրջանում[1]: Դյակոնովը Մուշքինին նույնացնում է Փռյուգիայի հետ[2], բայց, հաշվի առնելով այդ դարաշրջանի իրողությունները, քիչ հավանական է, որ Ուրարտուն իր անկման նախօրեին, Մելիդի հզոր թագավորության վրայով արշավեր Փոքր Ասիայի խորքերը և գերիներ բերեր Փռյուգիայից[3]: Մուշքինին թվարկվում է Հայկական լեռնաշխարհում գտնվող երկրների հետ և այլ մասնագետների կողմից էլ տեղայնացվում է ինչ-որ տեղ Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում[4]: Եթե այդ ցեղը մ.թ.ա. VIIդ. կեսերին ուրարտերենում դեռ մուշք էր կոչվում և բացահայտորեն տարբերակվում Խաթեից, ապա այլևս չէր կարող Խաթե (ապա՝ Խաթեի մի ածանցյալով) կոչվել, քանի որ Խաթի երկրներն իրականում արդեն վերացել էին, իսկ Ուրարտուն պիտի վերանար շուտով:

«Արևելյան մուշքերի»՝ վաղնջահայերին նույնացնելու վարկածը հենվում է այն կարծիքի վրա, ըստ որի՝ փռյուգացիները սեպագիր աղբյուրներում կոչվել են mušku/i (ասորեստանյան աղբյուրներում հիշվում է մուշքերի արքա Միտան, որին նույնացնում են Փռյուգիայի արքա Միդասի հետ)[5]: Ըստ այդմ, նրանց արևմտյան՝ փռյուգների մերձավոր ծագում է վերագրվում: Բայց, ըստ մի այլ կարծիքի, մուշքերը Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից շրջանների հին բնակիչներ էին, որոնց անվանումն է հետագայում տարածվել փռյուգացիների վրա[6]:

---

[1] *Í.Â.Àðóòþíÿí,* ÊÓÊÍ, 414, ñ. 516, *M.Salvini,* The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eiduri-kai). Ayanis I. Ten Years Excavations at Rusahinili Eiduri-kai, Roma, 2001, p. 258, 261.

[2] *I.M.Diakonoff* and *S.M. Kashkai,* Geographical Names According to Urartian Texts. “Repértoire géographique des texts cunéiformes” IX. Wiesbaden, 1981, p. 59.

[3] *Ա.Քոսյան,* Արամ նահապետը Կապադովկիայում. ՊԲՀ, 1999, №1, էջ 247, 250:

[4] *Í.Â.Àðóòþíÿí,* Òîïîíèìèêà Óðàðòó, ñ. 146-147. Մուշքերի երկրի մասին մանրամասն տե՛ս *Ա.Քոսյան,* Մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999, էջ 162-167: Ուշագրավ է Ի.Դյակոնովի կռահումը Մուշ տեղանվան և մուշքերի ցեղանվան կապի վերաբերյալ (Ïðåäûñòîðèÿ…, ñ. 223, ïðèì. 86), որը հաստատվում է այլ փաստարկներով. ըստ որում, հայ. Մուշ ձևը կարող էր ծագել հին *Mu/ōsk‘o-ից, որը նույնական է սեպագիր mušku-ին, տե՛ս *À.Å.Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 151-153): Այսինքն՝ չի բացառվում մ.թ.ա. VIIդ. Մուշքինի երկրի տեղայնացումը Մուշում և հարակից շրջաններում (ուրարտ. Արմե և Ուրմե, ասուր. Շուպրիա):

[5] *È.Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ…, ñ. 216-224.

[6] *M.Y.Mellink,* Mita, Mushki and Phrygians. Anadolu Arastimalari. Istanbul, 1965, *Î.Õààç,* Ïàìÿòíèêè ôðèãèéñêîãî ÿçûêà. Â êí. Äðåâíèå ÿçûêè Ìàëîé Àçèè. Ì., 1980, ñ. 398, *Äæ. Ìàêêóèí,* Õåòòû è èõ ñîâðåìåííèêè â Ìàëîé Àçèè, Ì., 1983, ñ. 55, *V.Sevin,* The Early Iron Age in the Elazig Region and the Problem of the Mushkians. Anatolian Studies, XLI, 1991, p. 96-97, *Ա.Քոսյան,* «Արևելյան» և

Կարևոր է և հայերի՝ Հայկական լեռնաշխարհում կամ մերձակայքում նախնական օրրանի՝ «նախնական Հայաստանի» տեղայնացման հարցը: Ի.Դյակոնովը նշում է, որ հին ավանդությունը «Վերին Եփրատի ավազանն» է համարում հայոց նախահայրենիք: Իրականում այդպես են կարծել ուսումնասիրողները, իսկ հայկական ավանդությունը Հայկի ոստանն է համարում Հարք գավառը, այսինքն՝ Արածանիի (Արևելյան Եփրատի) վերին հոսանքների շրջանը: Միայն Ստրաբոնի բերած լեգենդն է հայերի նախնական տարածք համարում (Արևմտյան) Եփրատի ամենավերին հոսանքների շրջանը: Այս երկուսն էլ շատ հեռու են ուրարտական աղբյուրների Խաթե երկրից՝ Մալաթիայի շրջանից (որտեղից, ըստ հեղինակի, հայերի նախնիները պիտի յուրացնեին իրենց «խեթական» ցեղանունը)[1]: Դյակոնովը «արևելյան մուշքերի» երկիր է համարում Իշուա և Ալզիի երկրները, իսկ վաղնջահայերենի տարածման սկզբնական շրջան է դիտում Սասունից մինչև վերին Եփրատի ավազանը գետի երկու կողմերում՝ խեթական աղբյուրների Պախխուվա, Ցուխմա, Թեգարամա, Իսուվա, Մալդիյա, Ալզի և ուրարտական աղբյուրների Արմե (Շուպրիա) երկրների տարածքները, այսինքն՝ պատմական Ծոփքն իր շրջակայքով, որտեղի *Խաթե, Արմե, Սուխմու* տեղանուններում են տեսնում *հայ, արմեն, սոմեխի* ցեղանունների նախատիպերը[2]: Խաթի > *հայ* ստուգաբանությունը

«արևմտյան» մուշկերի խնդիրը. ՊԲՀ, 1997, №1-2, նույնի՝ Տուն Թորգոմայ, Երևան, 1998, էջ 33-45, նույնի՝ Մ.թ.ա. XIIդ. մերձավորարևելյան ճգնաժամը…, էջ 162-167, *À.Â.Êîñÿí,* Ëóâèéöû, ôðèãèéöû, ìóøêè. Èñòîðèÿ è ÿçûêè Äðåâíåãî Âîñòîêà: ïàìÿòè È.Ì.Äüÿêîíîâà. “Orientalia”. ÑÏá., 2002: Վերլուծությունը ցույց է տալիս մուշքերի և մյուսացիների ընդհանուր հնդեվրոպական (լեզվական առումով՝ հնաբալկանյան) ծագումը, ընդ որում, այդ ցեղի հնագույն հետքերն ի հայտ են գալիս Հայկական լեռնաշխարում, տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* «Արևելյան մուշկերի» էթնիկական պատկանելության խնդիրը.- Հայաստանի Հանրապետությունում 1989-1990թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան. Զեկուցումների թեզիսներ. Երևան 1991, նույնի՝ Արամի առասպելը…, էջ 65-82, *À.Å.Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 150-154, 163-170: Ըստ մեր վարկածի, մուշքերն են կազմել Ուրարտուի իշխող վերնախավը, տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը. ՊԲՀ, 2005, №3:

[1] Այս գավառների կենտրոնների հեռավորությունն իրարից՝ Մանազկերտից և Երզնկայից Մալաթիա ուղիղ գծով կազմում է համապատասխանաբար մոտ 370 և 170 կիլոմետր (Մանազկերտից Երզնկա՝ 240կմ), Հայկական լեռնաշխարհի մասշտաբներով սրանք հսկայական հեռավորություններ են և երբեք չեն կարող համարվել մեկ միասնական շրջան:

[2] *È.Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ…, 215-216, 227-229, նույնի՝ Ìàëàÿ Àçèÿ è Àðìåíèÿ îêîëî 600ã. äî í.ý..., ñ. 53.

միայն ենթադրական է, Սուխմուի և *սոմեխիի* կապն՝ անընդունելի,[1] Արմե երկիրը՝ շատ հեռու Ծոփքից ու Վերին Եփրատի ավազանից: Հեղինակի կողմնակալության դրսևորում կարող է դիտվել այն, որ չի հիշվում Ծոփքից քիչ հյուսիս գտնվող Հայասան հենց «Վերին Եփրատի ավազանում»:

Դյակոնովի տեսության, թերևս, ամենաթույլ կետն այն է, որ հեղինակը չի բերում հայերենով քիչ թե շատ հուսալիորեն ստուգաբանվող անուններ հայերի այդ ենթադրյալ լայնածավալ բնօրրանից և մերձակայքից: Այդ դարաշրջանից մեզ հասած տեղեկություններից մարդկանց էթնոլեզվական պատկանելության միակ էական կռվանը կարող է լինել նրանց անունների որևէ լեզվին պատկանելը: Ինչպես նշում է հեղինակը, մինչաքեմենյան Հին Արևելքում կային միայն համայնքային կրոններ. անձնանունները «դավանաբանական» չէին և սովորաբար որոշակի բարեմաղթական իմաստ էին ունենում մարդկանց մայրենի լեզվում[2]: Իսկ հայկական տեսք ունեցող ձևեր այդ տարածաշրջանից հայտնի բազմաթիվ անձնանուններում չկան: Ըստ անվանաբանական և պատմական տվյալների, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի երկրորդ կեսից այստեղի բնակչությունը խուռիական և լուվական էր: Ավելի ուշ, մինչև մ.թ.ա. VIII դարը Վերին Եփրատի աջ ափի իշխողների անունները, այդ թվում՝ և Մելիտեա-Մելիդում, մեծագույն մասով լուվական էին, իսկ Վանա լճից հարավ-արևմուտք՝ խուռիական: Եվ, հաշվի առնելով այն ժամանակների իրողությունները, լուվական և խուռիական անուններ ունեցող իշխողները հենց լուվական և խուռիական ծագում պիտի ունենային[3]: Դրանից հետո Եփրատից արևմուտք ի հայտ են գալիս մի քանի նոր անուններ, որոնք պիտի կապվեն նոր էթնիկական տարրի հետ: Սրանց մի մասն ակնհայտորեն համադրելի է հունական ավանդությունից հայտնի փռյուգա-

---

1 *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 288:

2 *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 242, ïðèì. 136, նույնի՝ Òèïû ýòíè÷åñêèõ ïåðåäâèæåíèé..., ñ. 14-15.

3 Հիերոգլիֆային լուվերեն արձանագրություններից հայտնի է Վերին Եփրատի շրջանի և մերձակայքի «ուշխեթական» իշխողների ավելի քան երկու հարյուր անձնանուն, որոնց ճնշող մեծամասնությունը պարզորոշ խեթալուվական է, շուրջ մեկ տասնյակը՝ խուռական, տե՛ս *À.Â.Êîñÿí,* Ëóâèéñêèå öàðñòâà Ìàëîé Àçèè è ïðèëåãàþùèõ îáëàñòåé â XII-VIII ââ. äî í.ý. (ïî èåðîãëèôè÷åñêèì ëóâèéñêèì èñòî÷íèêàì), Åðåâàí, 1994, ñ. 88-97: Իսկ մուշքերի տարածման հարավարևելյան տարածքներում (Շուպրիա, Կադմուխի և մերձակայք) մ.թ.ա. XI-VIIդդ. արքաների անունները պարզորոշ խուռիական են, տե՛ս *I.Gelb,* Hurrians and Subarians, Chicago, 1944, p. 82-83: Այս հարցերի շուրջ տե՛ս և *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 84-88, 228-229, 242-243:

կան անուններին[1]: Գրելով իր կողմից որպես հայկական հնագույն տարածքներ առանձնացված շրջանի անվանումներում հայկական տարր տեսնելու դժվարության մասին՝ Դյակոնովը նշում է, որ տեղի անվանաբանությունը շատ թերի է հայտնի, և տեսականորեն հնարավոր է, որ լուվիական ու խուռիական անուններ կրեին նաև հայերը, ապա բերում մեկ-երկու օրինակ, որոնք, նորից տեսականորեն, կարող են հայկական լինել կամ հայկական մաս ունենալ, բայց այդ ստուգաբանությունները չափազանց մտահայեցողական են և անհամոզիչ[2]: Ոչ մի իրական՝ լեզվական հիմք չկա նաև Էրեբունիի 6600 վերաբնակիչներին հայկական ծագում վերագրելու համար[3]:

Բայց, այդ դեպքում, որտե՞ղ են թաքնվել հայերը: Որևէ շրջանում հայալեզու տարրի բացահայտման համար չկա այլ ճանապարհ, քան հայկական անվանումների ցուցադրումը, իսկ ընդհանուր դատողությունները երբեք համոզիչ չեն կարող համարվել: Դյակոնովի տեսության համար լուրջ կռվան կարող էր լինել Արծանիա գետանվան վերևում բերված հայկական ստուգաբանությունը, բայց, ինչպես կտեսնենք, այն կարող է կապվել Հայասայից և/կամ ավելի արևելքից ներգաղթած տարրի հետ, և այսպիսով, կռվան համարվել ոչ միայն Դյակոնովի, այլև հաջորդ երկու վարկածների համար:

Պատմական Ծոփքից մինչև Մուշ ընկած տարածքներում մ.թ.ա. XIIդ. ի հայտ են գալիս նախորդ փուլից էապես տարբերվող և ինքնատիպ «անդրկովկասյան» տիպի խեցեղենով բնութագրվող

---

[1] Այդ անուններն են՝ Կուրտիս/Գուրդի, Միտաս, Ասխուս/Սախուս, Իշկալլու, Մուգալլու, որոնցից առաջին երեքը համեմատվում են փռյուգ. Գորդիոսի, Միդասի և Ասկանիոսի հետ, իսկ մյուս երկուսի մասին դժվար է որևէ բան ասել, տե՛ս *Ա.Քոսյան,* Տուն Թորգոմայ, էջ 35-45, 55-59, նույնի՝ Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 241:

[2] *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., 242-243, նույնի՝ Ìàëàÿ Àçèÿ è Àðìåíèÿ îêîëî 600 ã. äî í.ý..., ñ. 58-60, ïðèì. 115, նույնի՝ Ê ïðàèñòîðèè..., ñ. 164-165, ïðèì. 53, 170, ïðèì. 65: Այսպես, Թաբալի արքաներից մեկի հիշյալ Iš(ik)kallu անունը մեկնաբանվում է իբրև հայ. **հսկեալ*, *հսկաւղ* (ըստ Ա.Փերիխանյանի), Tumeiški տեղանվան վերջավորությունը, ինչպես և մուշքերի ցեղանվան վերջին *ք*-ն՝ որպես հայերենի *ք* հոգնակերտը: Միայն մեկական անձնանվան, տեղանվան ու ցեղանվան այսօրինակ կամայական և կիսատ մեկնաբանությունները, իհարկե, չեն կարող լուրջ կռվաններ համարվել, իսկ ակնհայտ հայկական անվանումներ կան Ուրարտուում այլուրեք, տե՛ս, օրինակ, *Գ.Ջահուկյան,* Հայերենը և ուրարտերենը. Ուրարտու-Հայաստան:

[3] Էրեբունիի վերաբնակիչների հնարավոր անատոլիական ծագման վերաբերյալ տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Էրեբունիի հին բնակչության ծագման շուրջ (սույն ժողովածուում):

նոր իրողություններ, ընդ որում, տեղի հին հնագիտական հուշարձանները կործանվել են հրդեհներով: Եփրատի արևելյան ափին՝ Ծոփքի շրջանում, ուշբրոնզեդարյան մշակույթն ամբողջովին վերանում է և փոխարինվում նորով: Արևմտյան ափին՝ Մալաթիայում, ընդհակառակը, շարունակվում է հին՝ խեթական դարաշրջանի մշակույթը, իսկ նոր, գետի արևելյան ափը ողողած խեցեղենն ի հայտ է գալիս շատ ավելի ուշ (մ.թ.ա. VIIIդ.): Այդ երևույթը կապվում է «արևելյան մուշքերի» և նրանց ուղեկից ցեղերի ներխուժման հետ[1]: Ասորեստանյան աղբյուրներն, ինչպես տեսանք, այդ ներխուժողների մի մասին (բացի մուշքերից) անվանում են «Խաթի երկրի մարդիկ», այսինքն՝ արևմտյան ծագում են վերագրում, որը կարծես հակասում է նոր հայտնված խեցեղենի «անդրկովկասյան»՝ արևելյան ծագմանը: Ըստ Ա.Քոսյանի մանրամասն քննարկման, միակ հավանական ենթադրությունը, որը չի հակասում ասորեստանյան գրավոր աղբյուրի և հնագիտական նյութի համադրությանը, այն է, որ ներխուժողներն իրենց ներգաղթից առաջ տեղայնացած են եղել խեթական ազդեցության գոտում՝ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում, այսինքն՝ Հայասայում: Ըստ Պ.Ավետիսյանի, լեռնաշխարհի արևմուտքում հայտնված խեցեղենի կազմը «ձևաբանական հատկանիշներով տառացիորեն նույնական է» ներկայիս Հայաստանի հանրապետության տարածքների նախորդ դարաշրջանի՝ միջին բրոնզի վերջին փուլերին բնորոշ տիպաբանական կազմին: Ընդ որում, հիմքեր կան կարծելու, որ մ.թ.ա. XIII-XIIդդ. նշված տարածքների որոշ շրջաններում տեղի է ունեցել բնակչության կտրուկ նվազում: Այսինքն՝ այդ շարժումը կարող էր սկիզբ առնել ներկայիս Հայաստանի տարածքներից[2]: Հնագիտական տվյալների այս մեկնաբանությունները բացառում

---

[1] Այս հնագիտական տվյալների վերջին մի ամփոփում տե՛ս *K.Köroğlu,* The Transition from Bronze Age to Iron Age in Eastern Anatolia. Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions, Istanbul, 2003, հնագիտական փոփոխությունների և մուշքերի ներխուժման կապի վերաբերյալ՝ *V.Sevin,* The Early Iron Age in the Elazig Region and the Problem of the Mushkians. Anatolian Studies XLI (1991), p. 96-97 և Ա.Քոսյանի նշված աշխատություններում, որոնց ամփոփումը և հարցի ընդհանուր գրականությունը՝ *Ա.Քոսյան,* Մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և հայկական լեռնաշխարհը, էջ 160-162:

[2] *Պ.Ավետիսյան,* Կենսատարածքի կազմակերպման կառուցվածքը և սոցիալ-ժողովրդագրական գործընթացները Հայաստանում Ք.ա. XXII-IXդդ. Հայաստանի պատմական ժողովրդագրության հիմնահարցեր.- Հայկական լեռնաշխարհը հայ էթնոսի բնօրրան. զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, 2004, էջ 21-22, *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ:

են «արևելյան մուշքերի» ներգաղթը Բալկաններից և հաստատվելը Մալաթիայի շրջանում[1]:

Այսպիսով, Դյակոնովի տեսության հիմնական կետերն ունեն հզոր հակափաստարկներ: *Հայ* < Խաթի կապը նույնիսկ Դյակոնովի համար մնում էր կասկածելի, իսկ մուշքու/ի-մոսքերը, հավանաբար, կարևոր դեր են կատարել Հայաստանի և Վրաստանի նախապատմության մեջ, բայց նրանց՝ որպես վաղնջահայերի նույնացումը միայն մտահայեցողական է և անապացուցելի: Ինչ վերաբերում է հայոց նախապատմությանը, հարցի մշակմանը և տեսական դրույթներին, Դյակոնովի աշխատությունները պահպանում են իրենց արժեքը:

Հայասական վարկածը: *Հայ* ցեղանունը կապված է խեթական աղբյուրների Ḫayaša երկրանվանը: Վերջինիս ճիշտ ընթերցումն է Խայասա, բայց, առավել շեշտելու համար նրա կապը *հայ* ցեղանվան հետ, հայերեն գրականության մեջ այն հաճախ ներկայացվում է որպես Հայասա: Դա կանխակալ բնույթ է հաղորդում գործին, բայց, ինչպես կտեսնենք, այդ ձևը հնարավոր է: Վերջին՝ -(a)ša մասը ենթադրվում է ածանց և երկրանվան հիմք է համարվում Ḫay(a)-ն[2]: Այս թագավորությունը, որն իր արևմտյան մասի անունով կոչվել է նաև Azzi (խեթերեն ընդունված ընթերցմամբ՝ Ացի), Հայկական լեռնաշխարհի առավել նշանակալի պետական կազմավորումն է եղել մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից (հիշվում է մ.թ.ա. XIV-XIIIդդ.): Այն ընդգրկել է հիմնականում հետագա Մեծ Հայքի հյուսիսարևմտյան կամ Մեծ և Փոքր Հայքերի միջև եղած տարածքները՝ Արևմտյան Եփրատի ակունքների և վերին հոսանքների շրջանը (ավելի ճշգրիտ՝ այդ շրջանները գտնվել են Azzi-ի տարածքում, իսկ երկրի արևելյան սահմանները հնարավոր չէ պարզել): Հայասական վարկածի կողմնակիցներ են հարցին քիչ

---

[1] Այս հարցերի շուրջ տե՛ս *Ա.Քոսյան,* «Արևելյան» եւ «արևմտյան» մուշկերի խնդիրը, ՊԲՀ, 1996, №1-2. *A.Kossian,* The Mushki Problem Reconsidered. Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (այսուհետև՝ SMEA), XXXIX/2, 1997, p. 260-262, *Ա.Քոսյան,* Մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և հայկական լեռնաշխարհը, էջ 105-107, 157-167, 175-176, 189, հարցի գրականությամբ:

[2] Խեթական տեղանուններում այս վերջավորության վերաբերյալ՝ *Ë.À.Ãèíäèí,* Î í î ì àñ ò èêà âî ñ ò î ÷ í ûõ áàëêàí, Ñî ô èÿ, 1981, ñ. 150 ñë., Հայասայի տեղանուններում՝ *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê è åãî î ò í î øåíèå ê è í ä î åâðî ïåéñêè ì ÿçûêàì, Åðåâàí, 1964, ñ. 61 ñë., *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 331. Նույնի՝ Î ñî î ò í î øåíèè õàéàññêîãî è àðìÿíñêîãî ÿçûêîâ, ñ. 68. տե՛ս և *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå è Â.Â.Èâàíîâ,* Óêàç. ðàá., ñ. 913:

թե շատ իրազեկ մասնագետների ճնշող մեծամասնությունը, ապա և հարցին անդրադարձած բազմաթիվ ականավոր գիտնականներ: Ḫayaša-*հայ* կապի տեսակետն առաջինն արտահայտել է Ն.Մարտիրոսյանը (1924), ապա Կ.Ռոթը (1927), Գ.Ղափանցյանը (1931), Պ.Կրեչմերը (1932), Ա.Խաչատրյանը (1933) և այլք[1]: Հայոց ազգածագման գործընթացում Հայասայի հավանական կարևորագույն դերի մասին գրել է Ն.Ադոնցը[2], իսկ Գ.Ղափանցյանը ներկայացրել է վարկածը որպես մենագրություն[3]: Մեր ժամանակներում այս վարկածի՝ իր տարբեր ձևակերպումներով, կողմնակիցների թվում կարելի է նշել այնպիսի հեղինակավոր գիտնականների, ինչպիսին են Հ.Մանանդյանը, Բ.Պիոտրովսկին, Գ.Մելիքիշվիլին, Ս.Երեմյանը, Վ.Գեորգիևը, Վ.Բընըցյանուն, Ս.Թումանովը, Գ.Ջահուկյանը, Չ.Բըրնին, Դ.Լանգը, Վ.Իվանովը, Թ.Գամկրելիձեն, Գ.Սարգսյանը[4]: Հարցին իրազեկ նշանավոր մասնագետներից այդ տեսակետը չէր ընդունում միայն Ի.Դյակոնովը:

---

[1] *Ն.Մարտիրոսյան,* Հայերենի հարաբերությունը հեթիդերենի հետ. ՀԱ, 1924, №9-10, էջ 453, *K.Roth,* Die Bedeutung des Armenischen.- ՀԱ, 1927, №11-12, էջ 753, *Ã.À.Êàïàíöÿí,* Chetto-armeniaca, Ýðèâàíü, 1931-1933, ñ. 6, ïðèìå÷. 1, *P.Kretschmer,* Der nationale Name der Armenier. Anzeiger 69. Jahrgang 1932, Wien 1933 (հոդվածի համառոտ տարբերակն է՝ Հայ անունը ըստ Պ.Կրեչմերի. ՀԱ 1933, №7-8, էջ 429-432), *Ա.Խաչատրյան,* Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն, էջ 41-48: Հարցի պատմության վերաբերյալ տե՛ս *Ã.Êàïàíöÿí,* Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû, ò. I, Åðåâàí, 1956, ñ. 11-18, *Ã.Á.Äæàóêÿí*, Õàéàññêèé ÿçûê..., ñ. 10. Նույնի՝ Î ñîîòíîøåíèè õàéàññêîãî..., ñ. 60-62, *L.Բարսեղյան,* նշվ. աշխ., էջ 156-173:

[2] *Ն.Ադոնց,* Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 32 (գիրքը գրվել է 1930-ականների վերջին. ֆրանսերեն բնագիրը լույս է տեսել 1946-ին, հեղինակի մահվանից չորս տարի անց):

[3] *Ã.Êàïàíöÿí,* Õàéàñà – êîëûáåëü àðìÿí, Åðåâàí, 1948 (= Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû, ò. I, Åðåâàí, 1956, ñ. 5-265).

[4] *Հ.Մանանդյան,* Քննական տեսություն..., էջ 32-33, *ß.À.Ìàíàíäÿí,* Ñîîáùåíèÿ õåòòñêèõ, àññèðèéñêèõ, óðàðòèéñêèõ è äðåâíåàðìÿíñêèõ èñòî÷íèêîâ î Õàéàñà-Àççè. Երկեր, հ. Ե, Երևան, 1984 (առաջին հրատարակությունը՝ 1956-ին), *Բ.Պիոտրովսկի,* Հայ ժողովրդի ծագման հարցի շուրջ. ՀԳԱՏ, 1945, № 6, էջ 25-26, *Á.Á.Ïèîòðîâñêèé,* Î ïðîèñõîæäåíèè àðìÿíñêîãî íàðîäà, Åðåâàí, 1946, ñ. 33-35, *Â.È.Ãåîðãèåâ,* Èññëåäîâàíèÿ ïî ñðàâíèòåëüíî-èñòîðè÷åñêîìó ÿçûêîçíàíèþ, Ì., 1958, ñ. 171, *Ս.Երեմյան,* Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում. ՊԲՀ, 1958, №3, *Â.Áýíýöÿíó,* Íåêîòîðûå âîïðîñû ýòíîãåíåçà àðìÿí. ÈÔÆ, 1961, №2, *C.Toumanoff,* Studies in Christian Caucasian History, Washington D.C., 1963, p. 59, *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê..., նույնի՝ Î ñîîòíîøåíèè õàéàññêîãî..., *Ch.Burney* and *D.M. Lung,* Op. Cit., p. 179, *Â.Â.Èâàíîâ,* Âûäåëåíèå ðàçíûõ õðîíîëîãè÷åñêèõ ñëîåâ â äðåâíåàðìÿíñêîì è ïðîáëåìà ïåðâîíà÷àëüíîé ñòðóêòóðû òåêñòà ãèìíà Âà(õ)àãíó. ÈÔÆ, 1983, №4, ñ. 30-33, *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå è Â.Â.Èâàíîâ,* Óêàç. Ðàá., ñ. 913, *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը, էջ 51-52, նույնի՝ Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, ՊԲՀ, 1992, № 2-3: Այս վարկածի կողմնակիցներ են

Հայասական վարկածի վերաբերյալ ամենաամբողջական աշխատությունը մնում է Գ.Ղափանցյանի մենագրությունը, ըստ որի՝ «Հայասան հայերի օրրանն» էր[1]: Ղափանցյանը հայ և հարևան հին ու նոր ժողովուրդների պատմության, լեզուների ու մշակույթների վերաբերյալ բացառիկ գիտելիքների տեր էր, բայց Ն.Մառի դպրոցի հետևորդ և անընդունելի հայացքներ ուներ լեզվաբանության հարցերում, ինչը նշանակալիորեն թուլացնում, իսկ որոշ կետերում նույնիսկ արժեզրկում է նրա աշխատությունը: Նա հայերենը համարում էր Հայասայի լեզվի հաջորդը, բայց մերժում էր հայերենում հնդեվրոպական ժառանգության էական դերը: Հայասական տեղանունները, անձնանունները ու դիցանունները նա մեկնաբանում էր առավելապես խուռական, ավելի քիչ՝ տարածաշրջանի այլ հին լեզուների հիմքերով (ընդ որում, ոչ հնդեվրոպական էր համարում նաև անատոլիական լեզուները): Ղափանցյանի այդ մեկնաբանությունները, լեզվաբանական ճիշտ դիրքերից, կարող են դիտվել Հայասայի ոչ հայկական բնույթի ապացույց[2]:

Հաջորդ սերնդի գիտնականները, արդեն ճիշտ մեթոդաբանական հիմքի վրա, այսինքն՝ չվիճարկելով հայերենի հնդեվրոպական բնույթը, ընդունել են *հայ*-Հայասա անվանաբանական կապը, բայց հայասերենը համարել են հայերենից տարբեր տեղական մի լեզու, իսկ ոմանք էլ՝ հայերենի նախորդը, բայց չեն բերել բավարար և համոզիչ փաստարկներ դրա համար: Որոշ ուսումնասիրողներ համադրել են հայերի հայասական և բալկանյան ծագման տեսակետները: Կարծել են, որ հայերը, գալով Բալկաններից, յուրացրել են իրենց ցեղանունը Հայասայի բնիկներից (Մանանդյան, Թումանով, Ջահուկյան, Բըրնի, Լանգ և այլք):

Վարկածի զարգացման և տարածման գործում առանձնահատուկ դեր են կատարել Գ.Ջահուկյանի աշխատությունները: Ընդունելով Հայասայի էական դերը հայ ժողովրդի ձևավորման գործընթացում՝ նա, սկզբնապես, եղած անվանաբանական նյութի քննության հիման վրա, հայասերենը համարում էր հնդեվրոպական, բայց

նաև բազմաթիվ այլ հեղինակներ՝ *Ա.Ղարիբյանը, Ա.Աբրահամյանը, Բ.Առաքելյանը, Վ.Խաչատրյանը, Ս.Պետրոսյանը* և այլք, տե՛ս *Լ.Բարսեղյան,* նշվ. աշխ.:

[1] Այս արտահայտությունը կրկնում է հայոց ազգածագման վերաբերյալ Յ.Մարկվարտի հոդվածի վերնագիրը՝ «Հայերի օրրանը» (Le berceau des arméniens), որով հեղինակը, թերևս, ցանկացել է բնորոշել հայասական վարկածը որպես նոր քայլ Մարկվարտից հետո:

[2] *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê..., ñ. 11-14, *È.Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ…, ñ. 213, տե՛ս և *Â.Áÿíýöÿíó,* Óêàç. Ðàá., ñ. 105-106, *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 322-323:

ոչ հայերեն, այլ անատոլիական (խեթալուվական) մի լեզու[1]: Վաղնջահայերին, սկսած մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից, նա տեղայնացնում էր Բալկանյան թերակղզում, թրակա-փռյուգական ցեղերի հարևանությամբ, մինչև մ.թ.ա. XII դարը, երբ նրանք փռյուգացիների հետ անցել են արևելք, Փոքր Ասիա, Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտք, որտեղ իրենց են միաձուլել հայասացիներին, «հիերոգլիֆային խեթերին» (լուվացիներին), ապա և ուրարտացիներին ու լեռնաշխարհի մյուս բնիկներին[2]: Սակայն 1987-ից նա փոխեց իր տեսակետը և հայասական անունների մի մասի համար հայկական մեկնաբանություններ առաջարկելով միացավ Հայասայի լեզուն հայերենը համարող ուսումնասիրողներին[3]:

Ստորև ներկայացնենք այս վարկածի ևս երկու տարբերակ.

ա. Մի շարք ուսումնասիրողներ *հայ* ցեղանունը կապում են բալկանյան Παίονες ցեղի հետ (հայկական *p- > h անցմամբ), որն, ի միջի այլոց, հիշվում է Տրոյայում հույների դեմ կռվողների թվում: Վ.Գեորգիևը, ելնելով պայոնների փռյուգական ծագման դրույթից, նրանց ցեղանունը բխեցնում է հնդեվրոպական *pow- «փոքր» արմատից (*pawyon- նախաձևից): Այդ ցեղը կարող էր գաղթել Փոքր Ասիա և հիմք դրել Հայասային, որի շրջանի հետագա «Փոքր Հայք» անվանումը հիշեցնում է ցեղանվան «փոքր» ենթադրյալ իմաստը[4]: Գ.Ջահուկյանը, թեև անհավանական է համարում այս տեսակետը, բայց և այնպես հիշում է Երեմիա Մեղրեցու «Բառգիրք հայոցի» *հայ* «փոքր» բառը, որպես աջակցող մի կռվան: Վ.Գինդինը, ելնելով պայոնների ցեղանվան մեկ այլ՝ Օ.Տրուբաչովի մեկնաբանությունից (որը կրկնում է Ա.Մայերի տեսակետը), հավանական է համարում, որ նրանք հայերի նախնիներն էին, որոնք մ.թ.ա. XVդ. անցել են Տրոյայով և հիմք դրել Հայասային[5]:

---

[1] *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê..., *Գ.Ջահուկյան,* Հայասայի լեզվի հնդեվրոպական ծագման վարկածը.- ՊԲՀ, 1976, №1, նույնի՝ հայոց լեզվի պատմություն, էջ 322-341:

[2] *Ã.Á. Äæàóêÿí,* Î÷åðêè ïî èñòîðèè äîïèñüìåííîãî ïåðèîäà àðìÿíñêîãî ÿçûêà, Åðåâàí, 1967, ñ. 331-332.

[3] *Գ.Ջահուկյան,* Հայասայի լեզվավիճակը և հայերենը. Հայերենագիտական միջազգային երկրորդ գիտաժողով. թեզիսներ, Երևան, 1987, էջ 145-146, *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Î ñîîòíîøåíèè õàéàññêîãî..., *G.B.Djahukian,* Did Armenians Live in Asia Anterior Before the Twelfth Century BC?. Նույնի՝ Արդյոք հայերն ապրե՞լ են Առաջավոր Ասիայում մ.թ.ա. 12-րդ դարից առաջ.- «Լեզու և լեզվաբանություն», 2003, №1:

[4] *Â.È.Ãåîðãèåâ,* Èññëåäîâàíèÿ ïî ñðàâíèòåëüíî-èñòîðè÷åñêîìó ÿçûêîçíàíèþ, Ì., 1958, ñ. 171. Նույնի՝ Ïåðåäâèæåíèå ñìû÷íûõ ñîãëàñíûõ â àðìÿíñêîì ÿçûêå è âîïðîñû ýòíîãåíåçà àðìÿí. Âîïðîñû ÿçûêîçíàíèÿ, 1960, №5, ñ. 39.

[5] *Ë.À.Ãèíäèí,* Íàñåëåíèå äðåâíåéøåé Ôðàêèè, Ì., 1993, ñ. 82-85. Տրուբաչովը պայոնների ցեղանունը մեկնաբանում է որպես *pay(w)es «մարգագետնային

բ.Հայասական վարկածի հետ են կապվել հնագույն սեպագիր աղբյուրների՝ *հայ* ցեղանունը հիշեցնող որոշ անվանումներ: Վ.Իվանովը բերում է էբլայի և Միջագետքի մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի արձանագրություններից հայտնի Ḫa-a (հնարավոր ընթերցումն է haya) անվանաբանական տարրը[1]: Այն հանդես է գալիս Armi և Azi անվանումների հետ (հմմտ. Հայկական լեռնաշխարհի հին անվանաբանության Arme/Urme և Azzi ձևերը), որը շեշտում է այդ կապը: Ա.Մովսիսյանը սրանց ավելացնում է շումերական հնագույն աղբյուրների ḪA.A-ն (տարբերակ՝ A.ḪA), որը հայտնի է որպես Հյուսիսային Միջագետքում և Հայկական լեռնաշխարհի հարավում տեղայնացվող Շուբուր կամ Շուբարի երկրի անվանումներից մեկը: Հեղինակը շումերական տեքստերի Aratta երկիրը նույնացնում է Հայկական լեռնաշխարհի հարավն ու հյուսիսային Միջագետքն ընդգրկող այդ երկրի հետ՝ նրանք երկուսն էլ կոչվել են գաղափարագիր SU.KUR.RU անվանումով: Հայոց անվանադիր նախնի Հայկի անունը և կերպարը համադրվում է շումերաքադական Ḫaya-Ea աստծու հետ[2], իսկ վերջինս պատկերվել է ուսերից դուրս եկող Եփրատ և Տիգրիս գետերով և պիտի տեղայնացվի նրանց ակունքներում՝ Հայկական լեռնաշխարհում: Ըստ այդմ, Շուբուրի և Արատտայի բնակիչները պետք է նույնացվեն որպես վաղնջահայեր: Հեղինակն ավելացնում է, որ շուբարացիների երկրի Շուբուր/Շուբարի (շումեր. ŠU.BUR, SU.BUR, SU.BIR, SU, SU.A, աքադ. Šubartu, Subartum, Šubari) անվանումը պահ-

---

(բնակիչներ)», որից և *հայ*, անհավանական համարելով ցեղանվան կապը Խաթի կամ Խայասա ձևերի հետ, տե՛ս վերջին անգամ *Î.Í. Òðóáà÷åâ,* Ýòíîãåíåç è êóëüòóðà äðåâíåéøèõ ñëàâÿí: ëèíãâèñòè÷åñêèå èññëåäîâàíèÿ, Ì., 2003, ñ. 162-163: Նկատենք, որ Գինդինի այս տեսակետը հակասում է Դյակոնովի այն դրույթին, ըստ որի՝ խեթական կայսրության դարաշրջանում ցեղի գաղթը Բալկաններից Փոքր Ասիայի արևելք չէր կարող աննկատ անցնել և չարձանագրվել տարածաշրջանի գրավոր աղբյուրներում (տե՛ս վերը):

[1] *Â.Â.Èâàíîâ,* Âûäåëåíèå ðàçíûõ õðîíîëîãè÷åñêèõ ñëîåâ..., ñ. 30-33. Նույնի՝ Ïåðâîíà÷àëüíàÿ ãëóáèííàÿ ñòðóêòóðà òåêñòà ãèìíà Âà(õ)àãíó è ïðîáëåìû àðìÿíñêîé ýòèìîëîãèè. Ìåæäóíàðîäíûé ñèìïîçèóì ïî àðìÿíñêîìó ÿçûêîçíàíèþ, Å.,1984, ñ. 67, 82-83, ïðèì. 34. Նույնի՝ Î âçàèìîäåéñòâèè èíäîåâðîïåéñêèõ è ñåâåðîêàâêàçñêèõ äèàëåêòîâ â àðåàëå Àðìÿíñêîãî Íàãîðüÿ îê. III-I òûñ. äî í.ý. Ìåæäèñöèïëèíàðíûå èññëåäîâàíèÿ êóëüòóðîãåíåçà è ýòíîãåíåçà Àðìÿíñêîãî Íàãîðüÿ è ñîïðåäåëüíûõ îáëàñòåé, Å., 1990, ñ. 187, *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå è Â.Â.Èâàíîâ,* Óêàç. Ðàá., ñ. 913:

[2] Հայկի և էայի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս *Ս.Եսայան,* Նորից «վիշապ» քարակոթողների մասին, Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1985, №2, էջ 84 հտն., տե՛ս և *Ա.Պետրոսյան,* Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, 2004, №2, էջ 226-227:

պանվել է Սասունի երկրամասի ասուր. Šubria (XI-VIIդդ. մ.թ.ա.) անվան մեջ, իսկ վերջինս ուրարտական աղբյուրներում կոչվում էր Arme, արևելյան մասը՝ Urme: Այսպիսով՝ Շուբուրի անվանումները համադրելի են հայոց *հայ* և *արմեն* ցեղանուններին[1]:

Հայերի՝ Հայասայի դարաշրջանին հաջորդող պատմությունը, այսինքն՝ Հայասա-Հայք անցումը, որը միջարկվում է Ուրարտուի դարաշրջանով, Գ.Ղափանցյանը պատկերացնում էր այսպես: Խեթական պետության անկումը հանգեցնում է Հայասայի ուժեղացմանը: Ենթադրվում է հայասացի-հայերի էթնիկական առաջխաղացում Հայասայից դեպի Մալաթիա, և, այսպիսով, ողջ Փոքր Հայքի տարածքների գրավումը, որտեղ նրանք իրենց են միաձուլում տեղի հին բնակչությունը: Մ.թ.ա. VIIդ. վերջին և ավելի ուշ նրանք սկսում են Մալաթիայից շարժվել դեպի հարավ-արևելք՝ Ծոփք, ապա Աղձնիք և ավելի հարավ-արևելք: Տեղական ցեղերի և պարսկական իշխանությունների հզոր հակազդեցության պատճառով նրանք մ.թ.ա. VIդ. սկսում են հաստատվել Ուրարտուի արևմտյան տարածքներում և, ի վերջո, յուրացնում ողջ լեռնաշխարհը: Եղել է նաև հայերի շարժում Հայասայից դեպի արևելք, որի հետևանքով մ.թ.ա. IVդ. հայացվել է Արարատյան դաշտը: Հայերի՝ Ուրարտուի հարավային շրջաններից այս շարժումը նա համադրում է Հայկի և նրա որդի Արամանեակի ավանդությունների հետ, այսինքն՝ ժամանակագրում է այդ ավանդությունների հիմք հանդիսացած եղելությունները հետուրարտական դարաշրջանով[2]:

Այս խնդիրը մշակվել է նաև մյուս հեղինակների աշխատություններում (Մանանդյան, Երեմյան, Սարգսյան և այլք), որոնք հիմնականում փորձել են հաշտեցնել եղած տարբեր տեսակետները: Մանանդյանը, Մարկվարտի հետևությամբ, վաղնջահայերենի կրողներ էր համարում Հոմերոսի արիմներին, իսկ Հայասան տեղայնացնում էր Վանա լճի մերձակայքում, որով այն նույնանում էր Հայկի ոստանին՝ Հարքին: Երեմյանը վաղնջահայ-արիմներին նույնացնում էր ուրումացիների հետ, որոնք *հայ* են կոչվել Հայասայի անունով: Երկու հեղինակներն էլ հայերի կողմից Հայկական լեռնաշխարհի հիմնական մասի յուրացումը թվագրել են հետուրարտական ժամանակներով: Գ.Սարգսյանը նույնպես շատ չի հեռանում նախորդ հետազոտողների դրույթներից: Հեղինակը նշում է, որ մասնագետները

---

[1] *Ա.Մովսիսյան,* Սրբազան լեռնաշխարհը, Երևան, 2000, էջ 7-8, 36-38, 40-47, տե՛ս և *A.E. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ, ñ. 187-188.

[2] *Ã.À.Êàïàíöÿí,* Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû, ñ. 123 ñëë., 155 ñëë.

(Գ.Խալաթյանց, Գ.Ղափանցյան, Ս.Երեմյան, Բ.Պիոտրովսկի, Ի.Դյակոնով, Գ.Մելիքիշվիլի և ուրիշներ) առանձնացնում են Եփրատի վերին հոսանքի հովիտը որպես հայ ժողովրդի կազմավորման բնօրրան մ.թ.ա. II հազարամյակի երկրորդ կեսում: Դա Դյակոնովի կողմից նշված տարածքներն են, գումարած Հայասան, որոնք, բացի Հայասայից, կոչվել են «ուշ-խեթական» թագավորություններ, բայց իրականում «էթնիկապես հագեցած են եղել հայկական տարրով»: Հայերը Հարք՝ Հայկի ոստանը պիտի անցնեին Մալաթիայից և նրան հարակից տարածքներից: Դրա վկայությունն է Հայկին Թորգոմի որդի համարելը՝ վերջինս աստվածաշնչյան «Թորգոմի տան» (Կապադովկիա) էպոնիմն է: Մ.թ.ա. XIIդ. ուրումացիները (որոնց հետ է կապվում *արմեն* ցեղանունը) և մուշքերը գրավում են լեռնաշխարհի հարավարևմտյան շրջանները: Առաջանում է տարբեր անվանումներով հիշվող, բայց հայկական, դեպի լեռնաշխարհի կենտրոնը ձգտող մի մեծ էթնալեզվական զանգված, որը բախման մեջ էր Ուրարտուի հետ (բախման ամենաեռուն կետը՝ «հայկական էթնալեզվական զանգվածի բաստիոնն» են համարվում Տարոնը և Ուրմե երկիրը): Չի բացառվում հայկական կղզյակների առկայությունը նաև լեռնաշխարհի արևելքում, որոնցից հիշվում են Արգիշթի I-ի կողմից Էրեբունիում վերաբնակեցված 6600 գերիները (ենթադրյալ հայախոս): Հայկի՝ Բաբելոնից Հարք անցման ավանդությունը ճշտվում է որպես հայերի՝ Կապադովկիայից Հարք տեղաշարժ, ստեղծված մ.թ.ա. II հազարամյակի երկրորդ կեսին – I հազարամյակի սկզբներին, որպես արտացոլում պատմական իրողությունների: Հայկի ժառանգների կողմից լեռնաշխարհի արևելյան շրջանների յուրացումը ժամանակագրվում է մ.թ.ա. VIII-VIIդդ. իրողություններով, որով և ավարտվում է հայ ժողովրդի կազմավորումը[1]:

Այս վերակազմությունը, ինչպես և նախորդները, հիմնականում մտահայեցողական է՝ ոչ մի լեզվական կամ այլ իրական հիմք չի բերվում ուշխեթական թագավորությունները և նրանց արևելյան հարևան երկրները (որոնց, բացի Ծոփքի արևմտյան հատվածից, դժվար է «ուշխեթական» համարել) հայկական տարրով հագեցած, Տարոնը և Ուրմեն՝ հայկական բաստիոն, իսկ Էրեբունիի վերաբնակիչներին հայախոս համարելու վերաբերյալ. եթե դրանք լինեին, ապա հայոց ազգածագման խնդիրը շատ ավելի մոտ կլիներ իր լուծմանը:

[1] *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը, նույնի՝ Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, ՊԲՀ, 1992, №2-3:

Հայասա-հայ կապի համար կարելի է ներկայացնել մի քանի ուժեղ փաստարկ.

ա. Հայասայի տեղայնացումը Փոքր Հայքի սահմաններում, որը, ի հակադրություն Մեծ Հայքի, կարող է դիտվել որպես «նախնական Հայաստան»: Փոքր Հայք անվանումը, թերևս, այնքան էլ հին չէ, բայց կարող է ակնարկել որոշ հին պատկերացումներ: «Մեծ» մակդիրով են հաճախ կոչվել ցեղի կողմից ավելի ուշ յուրացված տարածքները, իսկ «Փոքր» կոչումը անցել է այն նախնական շրջաններին, որտեղից սկիզբ է առել ցեղի հետագա ծավալումը. հմմտ. Փոքր Փռյուգիա, Փոքր Լեհաստան, Փոքր Ռուսիա և այլն[1] (բայց հմմտ. Փոքր Հայք, ասված Կիլիկիայի համար, որն ավելի ուշ է յուրացվել):

բ. Հունական ավանդության համաձայն, Հայասայի շրջանում՝ Ակիլիսենեում է սկզբնապես հաստատվել հայոց էպոնիմ արգոնավորդ Արմենոսը[2]:

գ. Այն երկիրը, ուր մեկնում են արգոնավորդները, հնագույն աղբյուրներում կոչվում է Aĩa (Այա). սա կարող է դիտվել որպես փաստարկ առ այն, որ տեղաբնիկների լեզվում երկրանունն ունեցել է [Հայա] և ոչ [Խայա] հնչողությունը, և միայն խեթական սեպագրում է ներկայացվել («տառադարձվել») որպես Խայա-սա (Ḫayaša)[3]:

դ. Հայկական նախաքրիստոնեական աստվածների մեծ մասի (Արամազդ, Անահիտ, Միհր, Նանե, Բարշամին) պաշտամունքները կենտրոնացած են նույն՝ Ակիլիսենեի շրջանում, Բարձր Հայքի երեք հարևան՝ Դարանաղի, Եկեղյաց և Դերջան գավառներում: Հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի կառույցը և աստվածնե-

---

[1] *Î.Í.Òðóáà÷åâ,* նշվ. աշխ., 165-166:

[2] Այս ուժեղագույն կռվանը շատ քիչ է հիշվում հայասական վարկածի այն կողմնակիցների կողմից, որոնք դեմ են հայերի բալկանյան ծագման դրույթին: Գ.Ղափանցյանը և նրա հետևորդները, Բ.Պիոտրովսկու հետևությամբ, այս ավանդությունը ներկայացնում են որպես արհեստածին մի հնարանք, հունակենտրոն տրամադրությունների արտահայտություն, որն, իհարկե, պարզունակեցնում է խնդիրը: Հետաքրքիր է, որ նրանց այդ մոտեցումը քննադատվել է հայասական վարկածի հակառակորդ Ի.Դյակոնովի կողմից: Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé,* Âàíñêîå öàðñòâî, ñ. 123, *Ã.À.Êàïàíöÿí,* Èñòîðèêî-ëèíãâèñòè÷åñêèå ðàáîòû, ñ. 168-169, *È.Ì.Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ…, ñ. 206, ïðèì. 40.

[3] Այա երկրի և Հայասայի նույնացման վերաբերյալ հայագիտության մեջ առաջին անգամ տե՛ս *C.Toumanoff,* Studies in Christian Caucasian History, Washington D.C., 1963, p. 57-58, հարցի գրականությամբ (այդ համադրությունն առաջին անգամ արվել է վրացագիտական գրականության մեջ), տե՛ս և *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը…, էջ 65-69. *À.Å.Ïåòðîñÿí,* àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 48-49:

րի կերպարները որոշակիորեն համադրելի են հայասական պաշտամունքների հետ[1]:

Սրանց կարելի ավելացնել նախորդ վերլուծության մի դրույթ՝ Արմենոսը, որպես հայոց էպոնիմ, համապատասխանում է Արամին, որը, մյուս կողմից, կարծես թե անձնավորում է ուրումացիների ցեղը: Իսկ այս ցեղի նախնական տարածքը կարող էր լինել Հայասայում:

Թույլ կետերն են՝ ա. հայ. h-ի և սեպագիր ḫ-ի համադրությունը, բ. սպասելի սեպագիր ayu-ի (= *hայո) փոխարեն ḫaya- ձևը, գ. (a)ša վերջավորության՝ տարածաշրջանի տեղանուններում ոչ տարածված ածանց լինելը, դ. Հայասայի անվանաբանության մեջ վաղնջահայ տարրի ոչ բացահայտ լինելը, ե. հայոց ազգածագման ավանդության մեջ Հայասայի հիմնական տարածքների դեր չունենալը և նույնիսկ չհիշատակվելը, զ. հետխեթական դարաշրջանում Ḫayaša-ի հետ համադրելի ցեղատեղանունների բացակայությունը:

Չնայած թվացյալ նույնությանը, նախածայն h-ի համապատասխանությունը սեպագիր ḫ-ին *hայ* < Ḫatti և *hայ* < Ḫaya(ša) վարկածներում տարբերվում է իրարից: Առաջին դեպքում *hայ* ցեղանունը փոխառված է համարվում *խաթի*-ից, իսկ երկրորդում ենթադրվում է, որ խեթերի համար օտար **hայ*- ցեղանունն է հաղորդվել որպես սեպագիր ḫay- (այսինքն՝ առաջին դեպքում օտարալեզու՝ խեթական խ-ն է հայերենում արտացոլված համարվում որպես h, իսկ երկրորդում՝ վաղնջահայ h-ն է խեթական սեպագրում ներկայացվել որպես խ): Ինչպես ասվեց, ըստ Գրեպինի, հայ-խեթական բառային համընկնումներում հայ. h-ի և խեթ. ḫ-ի համապատասխանություննն ակնարկում է ընդհանուր ծագում: Ḫayaša-ն խեթերեն բառ չէ, այլ խեթերին օտար մի երկրի անվանում, և այդ մոտեցումն այստեղ կիրառելի չէ: Բայց կարելի է ասել, որ եթե *hայ* և Ḫayaša = Խայասա անվանումներն ինչ-որ կերպ

[1] Որոշ փաստեր թույլ են տալիս նույնիսկ ենթադրելու, որ Հայասայի գերագույն աստծու գաղափարի տակ թաքնված է հայոց էպոնիմ Հայկը, ավելի ճիշտ՝ նրա հնագույն նախատիպը: Այսպես, Հայասայի գլխավոր աստվածը, ներկայացված [D]U.GUR գաղափարագրով, համապատասխանում է անդրաշխարհի և պատերազմի միջագետքյան աստված Ներգալին: Միջագետքյան ավանդույթում Ներգալի անունով է կոչվել Մարս մոլորակը, որը հայոց մեջ, ի թիվս այլ անունների, կոչվել է Հայկ: Այս հարցերի շուրջ տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 139-147, *Ա.Պետրոսյան,* Հայոց ազգածագման հարցեր..., էջ 212-217, նույնի՝ Հայկական դիցարանի..., 207-208, 221-225:

կապված են իրար հետ, ապա խեթական Ḫayaša-ն է ծագում տեղական, հնարավոր է՝ հայկական *հայ*-ից:

Հունական աղբյուրների Այան հետագայում նույնացվել է Կոլխիդայի հետ (Այան ուշ աղբյուրներում քաղաքի անունն է Ռիոն գետի վրա)[1], իսկ հնագույն Կոլխիդան, գոնե մասնակիորեն, համընկել է Հայասային[2]: Արգոնավորդների առասպելը և Այա երկիրը թվագրվում են Տրոյական պատերազմին նախորդող սերնդով (մ.թ.ա. XIIIդ.), այսինքն՝ Հայասայի գոյության դարաշրջանով: Ըստ այդմ, թեև դա մինչ այժմ ասվել է միայն վարկածային ձևով, առասպելաբանական Այան պետք է համապատասխանի երկրային Հայասային (և ինչպե՞ս կարող է միևնույն տարածքների՝ միևնույն դարաշրջանով թվագրվող երկու անվանումների այդպիսի նմանությունը պատահական լինել): Խեթ. Ḫayaša-ի և հուն. Այայի համադրությունը ցույց է տալիս, որ այդ երկրանվան արմատը պիտի լիներ *հայ-ա*: *Հայ* ցեղանունը վերականգնվում է որպես **հայո*-, բայց, ինչպես ասվեց, հնարավոր է, որ *ո* հիմքը ուշ երևույթ լինի: Եվ հնարավոր չէ՞, որ *Հայա*-ն լիներ *հայ* ցեղանունից կազմված երկրանուն (*yā ածանցով): Ընդհանրապես, ավելի հավանական է, որ օտարալեզու h-ն սեպագրում հաղորդվեր ḫ-ով, քան այն, որ օտարալեզու խ-ն հնագույն հայերենում ընկալվեր որպես h:

Այս վարկածում ևս հայ էթնոսն իր անվամբ ի հայտ չի գալիս ուրարտական արձանագրություններում, որոնց ողջ հսկայածավալ անվանաբանության մեջ չկան սեպագիր ḫay-, ḫaya- տարրով անվանումներ (Հայասան չի հիշվում խեթական դարաշրջանից հետո, իսկ նրա տեղում ուրարտական աղբյուրները հիշում են Դիաուխի թագավորությունը): Ուրարտական աղբյուրներում չկա և ոչ մի տեղեկություն, որ ակնարկի Հայասայի բնակիչների կողմից լեռնաշխարհը յուրացնելու մասին: Եվ Ի.Դյակոնովը հայասական վարկածը բացառելու հիմնական կարևոր հիմքերից մեկն է համարում Հայասայի և Հայքի միջև պատմականորեն գրանցված կապերի բացակայությունը[3]: Դա է գլխավոր պատճառը, որ Գ.Սարգսյանի՝ այս

---

[1] Այա քաղաքի տեղադրության վերաբերյալ տե՛ս *Ã.Ãâèí÷èäçå,* Ê ñâåäåíèÿì Ïëèíèÿ Ñòàðøåãî è Ñòåôàíà Âèçàíòèéñêîãî î ìåñòîïîëîæåíèè ãîðîäà Àéà. Àðõåîëîãèÿ, ýòíîëîãèÿ, ôîëüêëîðèñòèêà Êàâêàçà, Òáèëèñè, 2004, ñ. 52:

[2] Հնագույն Կոլխիդան (ուրարտ. Qulḫa, վկայված մ.թ.ա. VIIIդ.) գտնվել է Ճորոխի ավազանում *(Ã.À. Ìåëèêèøâèëè,* Êóëõà, Äðåâíèé ìèð, Ì., 1962), որն առաջ ընդգրկված է եղել Հայասայի կազմում:

[3] *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 210-211. Ê ïðàèñòîðèè..., ñ. 172.

վարկածի պատմական մեկնաբանությունը, բացի «նախնական Հայաստանի» մեջ Հայասան ևս ընդգրկելուց, շատ կետերում համարյա նույնական է Դյակոնովի տեսությանը: Սա, իհարկե, չի նշանակում, որ չկան այլ հնարավորություններ: Հենց Գ.Ջահուկյանի աշխատություններում կա Հայասա-Հայք անցման մեկ այլ, անվանաբանական նյութի հիման վրա արտահայտված մի տեսակետ, որը, ցավոք, չի քննարկվել պատմական համատեքստում[1]:

Ինչպես ասվեց, Հայկի տեղայնացումը Վանա լճի հյուսիսում՝ Հարք գավառում չի կարող բացատրվել առասպելաբանական պատճառներով, այլ պիտի որ պատմական հիմք ունենա: Հայասա-Հայք ժառանգորդությունը կարող է ընդունելի լինել, եթե Հայասան ընդգրկել է նաև Հայկի հանգրվան Հարքը, այսինքն՝ Վանա լճի հյուսիսը: Այս դրույթը ևս կարող է որոշ կռվաններ ունենալ. ա. Հայասայի քաղաքներից մեկը գտնվել է «ծովի մեջ», որն, ըստ որոշ հետազոտողների, կարող էր լինել Վանա լիճը (տեղայնացումը շատ ենթադրական է՝ հուսալի տվյալներ չկան)[2], բ. հնարավոր է

---

[1] Վանա և Ուրմիա լճերի հարավային շրջաններում հանդիպում են ay- բաղադրիչով սկսվող մի շարք անվանումներ (Aya, Ayaqanani, Ayale, Ayusiaš, Ayaṣuṇ, Ayduni), որոնք տեսականորեն կարող են կապվել *հայ* ցեղանվան հետ, տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Ուրարտերենը և հայերենը, էջ 159-161 (նկատենք, որ անվանումների վերջին մասերը թողնվում են հիմնականում առանց մեկնաբանության, իսկ Ayadu-Ayduni-ի և հայ. *տուն* բառի կապը հույժ ենթադրական է): Ըստ հեղինակի, այս տվյալների հիման վրա կարելի է ենթադրել, որ հայկական ցեղերի՝ *հայ* ցեղանունով բնորոշվող խումբը տեղայնացվել է լեռնաշխարհի հարավում (ի հակադրություն *արմեն* ցեղանունով բնորոշվող խմբի, որն ըստ Arme, Urme անվանումների տեղայնացվում է արևմուտքում): Այս միտքը ևս խոցելի է՝ անվանաբանությունից հայտնի է, որ տեղանուններում որևէ ցեղանվան հանդես գալը այդ ցեղի լայն տարածվածության ցուցիչ չէ. օրինակ, «Ռուսական» կոչվող մի գյուղ կարող է լինել ինչ-որ տեղ Ղազախստանում և ոչ բուն Ռուսաստանում, ուր բոլոր գյուղերը ռուսական են, տե՛ս *Á.À. Íèêî í î â,* Ââåäåíèå â òî ï î íèìèêó, Ì ., 1965, ñ. 40: Եթե այդ անուններն իրոք կապ ունեն *հայ* ցեղանվան հետ, ապա դրանք ցույց են տալիս, որ հայերն այդտեղի հին բնակիչների մեջ ուշ եկվորներ են (քանի որ ցեղանունից ստեղծված տեղանուններ կարող են լինել միայն օտար շրջապատում): Եվ հեղինակն էլ, բերելով հայասական անունների զուգահեռներ ուրարտական անվանաբանությունից (Ḫayaša – Ayduni, Azzi – ’Aza, Ḫuggana - Ḫuka, Baltaik - Baltulḫi, Arḫita - Arḫi, Arniya – Arna, Duqqama – Duqama, Ḫalimana – Ulmania, Elamunia, Alamun, Parraya – Parra), ենթադրում է, որ եղել է «Հայասայում և մերձակայքում գտնվող ցեղերի տեղաշարժ դեպի հարավ և արևելք՝ ընդհուպ մինչև Ուրմիա լճի հարավը»:

[2] Այդ քաղաքի՝ Վանա լճի շրջանում գտնվելու վերաբերյալ տե՛ս *E.Forrer,* Hajasa-Azzi. Caucasica. Fasc. 9, 1931, S. 17-18, *ß.À. Ì àíàíäÿí,* Ñî îáùåíèÿ..., ñ. 515, *V.Haas,* Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands. Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v.Chr. Xenia, 17, Konstanz, 1986, S. 23. Այլ տեղայնացումների մասին տե՛ս *Ա.Քոսյան,* Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան, 2004, էջ 38-39:

հայասական Arḫita տեղանվան համապատասխանությունը ուրարտական Arḫi-ին[1] (Մուշից ոչ հեռու), իսկ վերջինս Գ.Սարգսյանը նույնացնում է հենց Հարքին[2]:

Էական թույլ կետերից է, ինչպես նախորդ վարկածում, հայերենով հուսալիորեն ստուգաբանվող անունների բացակայությունը վաղնջահայերի ենթադրյալ նախնական տարածքներում: Նշվել է, որ հայասական անունների թիվը փոքր է, և եթե որևէ երկրում մի լեզվով ստուգաբանվող անունների առկայությունը կարող է համարվել այդ լեզվի ներկայության ցուցիչ, ապա բացակայությունն ապացույց չէ այդ լեզվի բացակայության (օրինակ, ուշ խեթական անվանաբանության մեջ խեթական տարրը չնչին է)[3]: Ինչևէ, այդ բացը լրացնելու փորձ է արվել Գ.Ջահուկյանի վերջին աշխատություններում, բայց Հայասայի և մերձակայքի անունների (հատկապես՝ անձնանունների) առաջարկվող հայկական ստուգաբանությունները մտահայեցողական են և կասկածելի[4], մինչդեռ ի հայտ են գալիս

---

[1] *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê..., ñ. 19. Հետաքրքիր է, որ Arḫita-Arḫi համապատասխանությունը կարող է բացատրվել հայկական *-t- > -y- զարգացմամբ (-ita > -iya > -iə), որն այդ դեպքում կժամանակագրվի Հայասայի և Ուրարտուի միջև ընկած դարաշրջանով:

[2] *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը, էջ 93, նույնի՝ «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, էջ 39. այս համադրումը լրացվում է Պլինիոս Ավագի հիշատակած Archene գավառի և Հարքի նույնացմամբ (ըստ Մարկվարտի և Մանանդյանի): Այս նույնացումների շարքն, իհարկե, շատ ենթադրական է (հմմտ. *հայ*-Ḫayaša, բայց Հարք-Arḫita, և ոչ սպասելի Ḫarki համապատասխանությունը): Ինչևէ, այդ դեպքում հնարավոր կլիներ Հայկ նահապետի նույնացումը Arḫita քաղաքի աստված DU takšannaš-ին, հեռուն գնացող ընդհանրացումներով (այս աստվածը համապատասխանում է խուռիական Թեշուբին, իսկ վերջինս՝ Հայկին, *À.Å.Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 54, *Ա.Պետրոսյան,* Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. ՊԲՀ, 2002, №2, էջ 251-253):

[3] *Ò.Â. Ãàмêðåëèäçå è Â.Â. Èâàíîâ,* Òê. Ðàá., ñ. 913.

[4] Ահա մի շարք ստուգաբանություններ հեղինակի՝ այդ թեմային նվիրված վերջին հոդվածից *(G.B.Djahukian,* Did Armenians Live in Asia Anterior..., p. 26-27): Արական անձնանուններ՝ Aišiya – հայ. *այծ-ի*, Aniya – *հանի* «տատ, նախնի», Mariya – *մարի* «էգ թռչուն». դիցանուններ՝ Terittitunni - **եռտոտուն* «եռապոչ», Šilili[...] – *սիղեղ* «սիրեկան». տեղանուններ՝ Azzi – հմմտ. *ազ-* «չոր», Ingalawa – հմմտ. *ընկալ* կամ *անգղ*, Arziya – հմմտ. *արծ-նել, արծ-աթ*, Laḫirḫila – հմմտ. *հիւղ/խուղ* «խրճիթ»: Ցավոք սրտի, այս հոդվածի սահմաններում հնարավոր չէ քննարկել այդ ստուգաբանությունները, բայց նշենք մի քանի նկատառում: Այսպես, սեպագիր š-ի և հայ. ծ-ի, zz-ի և զ-ի, i-ի և ու-ի համապատասխանությունները կասկածելի են, Terittitunni-ն առավել հիշեցնում է բալկանյան դիցանունները (հմմտ. հուն. Τρίτων, Τιθονός, Τιτυός, Τιτᾶνες), իսկ Arziya-ի Հայասայում գտնվելը կասկածելի է: Բոլոր ստուգաբանությունները կամայական են, քանի որ չկա ոչ մի հիմք դրանց մեկնաբանության համար: Ասվածը ոչ թե ժխտում

ակնհայտ անատոլիական և բալկանյան տեսք ունեցող անուններ[1]: Հայասական անունների՝ այլ հեղինակների կողմից առաջարկված հայկական ստուգաբանություններն առավել կասկածելի են:

Անհրաժեշտ է հատուկ անդրադառնալ հայերի՝ վերին Եփրատից արևմուտք նախնական հանգրվան ունենալու վարկածին: Ուսումնասիրողների համար երկար ժամանակ ելակետային է եղել հայերի արևմտյան՝ Բալկաններում, ապա Կապադովկիայում նախնական օրրաններ ունենալու դրույթը: Այս մոտեցումն է իշխում ոչ միայն Մարկվարտի և Դյակոնովի, այլև հայասական վարկածի կողմնակիցների շրջանում (Ղափանցյան, Մանանդյան, Երեմյան, Սարգսյան), որոնք նույնպես վաղնջահայերին Հայասայից տանում են Կապադովկիա՝ Մալաթիայի շրջանը, ապա նոր միայն բերում Հայաստան: Բայց, ինչպես տեսանք, Մալաթիայում և մերձակայքում վաղնջահայերի և հայերի հետքեր չեն բացահայտվում, իսկ Հայկյանների ավանդության մեջ, մինչև Արամ նահապետի առասպելական հաղթանակը Կապադովկիայում, արևմտյան տարածքները չեն հիշվում: Այդ պատճառով առաջ է քաշվել Հայկի՝ Թորգոմյան (կապադովկյան) ծննդաբանությունը, ի հաստատումն հայերի արևմտյան ծագման և «նախնական Հայաստանի»՝ Մեծ Հայքից ավելի արևմուտք գտնվելու, որտեղից և հայերը կարող էին անցնել արևելք[2]: Կապադովկիայի հունարեն «Առաջին Հայք» կոչումը, կարծում են, կարելի է ընկալել որպես «Նախնական Հայաստան»[3]: Բայց Խորենացու հիշած «Առաջին Հայքը» հռոմեական պրովինցիայի անվանում է՝ ստեղծված մ.թ. IVդ., և այդ անվանումը հնացնելու իրական հիմքեր չկան:

է այս ստուգաբանությունները և Գ.Ջահուկյանի՝ հարցի լավագույն գիտակի կարծիքը, այլ շեշտում դրանց վարկածային բնույթը:

[1] Այսպես, Հայասայի և մերձակա երկրների մ.թ.ա. XV-XIVդդ. առաջնորդների և արքաների անուններից Ḫuggannaš-ը համադրելի է լիկիերեն χuga- «պապ» բառի (ըստ Գ.Ջահուկյանի՝ *Ã.Á.Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê..., ñ. 45), իսկ Karanniš-ը և Midaš/ Mitaš-ը՝ Մակեդոնիայի առասպելական արքաներ Կարանոսի և Միդասի անունների հետ, որոնցից երկրորդն, ըստ առասպելի, անցնում է Փոքր Ասիա և դառնում Փռյուգիայի արքա (mita- հիերոգլիֆային լուվերենում նշանակում է «արքայի ծառա»): Այս մասին տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը..., էջ 82-86. *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 165, ïðèì. 534:

[2] Նման տարբեր մեկնաբանություններ տե՛ս *Յ.Մարկվարտի, Ն.Ադոնցի, Հ.Մանանդյանի, Ս.Երեմյանի* և այլոց աշխատություններում. հարցի վերաբերյալ առավել խորությամբ տե՛ս *È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ìàëàÿ Àçèÿ è Àðìåíèÿ..., *Գ.Սարգսյան,* Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, *Ա.Քոսյան,* Տուն Թորգոմայ, Երևան, 1998:

[3] *Ս.Երեմյան,* Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 233:

Թորգոմը Աստվածաշնչի Բեթ Թոգարման է (եբր. Twgrmh, Tgrmh, Trgmh, հուն. Θοργαμά, Θωργαμά, Θεργαμά), հայ. *Տուն Թորգոմայ*, որը համապատասխանում է ասուր. Tegarama, խեթ. Te/akarama, լուվ. Lakarama տեղանվանը Կապադովկիայում: Հայերի՝ աստվածաշնչի Թորգոմի հետ ունեցած կապն ուշ երևույթ է: Հովսեպոս Փլավիոսի (Iդ.) մոտ Թորգոմը (Թոգրամես, Թյուգրամես) փռյուգացիների նախահայրն է, իսկ հայերն, ինչպես տեսանք, ծագեցվում են Արամի որդի Ուլոսից: Որպես հայերի նախահայր Թորգոմն առաջին անգամ հանդես է գալիս քրիստոնյա հեղինակների՝ Հիպպոլիտոսի (IIIդ.), ապա Եվսեբիոսի մոտ (IVդ.)[1]: Այստեղից էլ այդ ծննդաբանությունն անցել է առաջին հայ հեղինակների՝ Ագաթանգեղոսի, Փավստոսի, Խորենացու երկերը: Թորգոմը Գոմեր/Գամերի ժառանգն է, որը ներկայացնում է Կապադովկիան (Ծննդ. X.2-3, Խորենացի, Ա. ե, թ. ժբ. հմմտ. հայ. Գամիրք «Կապադովկիա»): Թորգոմի՝ հայերի նախնի համարվելու գաղափարը կարող էր գալ հայերի՝ Կապադովկիայի հարևանները լինելու փաստից: Սրա հաջորդ քայլն է հայերի՝ Թորգոմի եղբայր Ասքանազից սերված համարվելը (առաջին անգամ՝ Կորյունի մոտ): Այսպիսով, չնայած հայերի Թորգոմյան-կապադովկյան ծագման հարցի շուրջ եղած բավական նշանակալի գրականությանը, այն հիմնված է Աստվածաշնչի մի ուշ մեկնաբանության և Արամի՝ Կապադովկիայում ունեցած ճակատամարտի առասպելի համադրության վրա, որը գալիս է հայերի արևմտյան ծագման դրույթը հաստատելու ձգտումից: Այս հարցում միակ իսկական կռվան կարող է լինել շրջանի անվանաբանության մեջ հայկական տարրի գոյությունը, որի համար լուրջ հիմքեր չկան: Կապադովկիայի պատմությունը և անվանաբանությունը բավական լավ հայտնի են, բայց ոչ մի դարաշրջանում հայերենով քիչ թե շատ հուսալիորեն ստուգաբանվող անուններ ավանդված չկան:

---

[1] Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս *N.Adontz,* Tarkou chez les anciens arméniens. Revue des études arméniennes 1, 1927, p. 190-191, *Ն.Ադոնց,* Հայաստանի պատմություն, էջ 313: Հայկի Թորգոմյան ծագումը կարող է նաև առասպելաբանական հիմք ունենալ: Թորգոմը հնարավոր է մեկնաբանել անատոլիական ամպրոպի աստծու՝ Tarhu- /Tarku- անունից (*N.Adontz,* նշվ. աշխ., էջ 191. հմմտ. *Ս.Հարությունյան,* Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Երևան, 2001, էջ 21-22): Այդ դեպքում, Հայկի Թորգոմեան կոչումը համադրելի է Ջևսի հունա-լյուդիական Ταρ(ι)γυηνός (< Tarhun-) մակդիրին, որը կարող էր վերաիմաստավորվել ըստ աստվածաշնչյան Թորգոմի և Կապադովկիայի «Տուն Թորգոմայ» կոչման *(À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ, ñ. 62):

Ինչ վերաբերում է միջագետքյան H̯A.A-ի և H̯ayaša-ի համադրությանը, այն, թեև բավարար չափով մշակված չէ, բայց խոստումնալից է: Շուբուր լեռնային երկիրը, հավանաբար, բնակեցված էր այլալեզու ցեղերով, որոնց մի մասը կարող էր և հնդեվրոպական լինել[1]: Այդ դեպքում, պետք է մշակել, թե ինչ ճանապարհներով պիտի իրականանար H̯A.A (Շուբուր)-H̯ayaša-Հայք պատմական զարգացումը:

Այսպիսով, հայասական վարկածը ևս, չնայած իր լայն տարածվածությանը մասնագետների շրջանում, ունի մի շարք թույլ կետեր և չմշակված դրույթներ: Մի կողմից, դժվար է հավատալ, որ իրար այդքան նման երկու անվանում՝ Հայասա և Հայք, իրար հետ կապված չլինեն (մյուս առավել ուժեղ փաստարկն է հայոց նախնի Արմենոսի և հիմնական հեթանոսական պաշտամունքների տեղայնացումն այդ շրջանում): Բայց, մյուս կողմից, կան դժվարություններ, որոնք խանգարում են պատկերացնել Հայասա-Հայք զարգացումը:

Էթիունյան վարկածը: *Հայ* ցեղանունը կապված է ուրարտական աղբյուրների Etiu- երկրանվան հետ (ներկայացված Etiuni կամ Etiuh̯i ածանցյալ ձևերով՝ «էթիուական երկիր»): Այդ երկրի տարածքը հիմնականում համապատասխանում է Մեծ Հայքի Այրարատ նահանգին[2]: Հայ ցեղանվան հնարավոր նախատիպերից մեկը, ինչպես տեսանք, կարող էր լինել *hat'iyo- (**հաթիյո*-), հնդեվրոպական *poti-yo-ից կամ, եթե լեզվաբանորեն և պատմականորեն հնարավոր է՝ h̯ati-ից: Սեպագրում չկան նշաններ [o] հնչյունի համար՝ այն հաղորդվել է որպես *ու* և, ընդհանրապես, ուրարտ. սեպագիր *ու*-ն սովորաբար հաղորդում է [o]-ն[3] (Ի.Դյակոնովն իր գրքի անգլերեն տարբերակում Etiu-ն տառադարձում է որպես Etio)[4]: Սեպագրում չկան նշաններ նաև [h]-ի համար, և այն կարող էր չհաղորդվել (ուրարտական սեպագրում h̯-ի նաև [h] հնչյունը

---

[1] Տարբեր աղբյուրներում հիշվող շուբարական բառերի և անվանումների վերաբերյալ տե՛ս *I.J.Gelb,* Op. Cit., p. 15-22. Շուբարա-հայկական հնարավոր առնչությունների վերաբերյալ՝ *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 187-188, *Ա.Պետրոսյան,* Հայոց ազգածագման հարցեր..., 217-218:

[2] *Í.Â.Àðóòþíÿí,* Òîïîíèìèêà..., 262-263.

[3] *È.Ì.Äüÿêîíîâ,* Ìàòåðèàëû ê ôîíåòèêå óðàðòñêîãî ÿçûêà, ñ. 50, *È.Ì.Õà÷èêÿí,* Õóððèòñêèé è óðàðòñêèé ÿçûêè, Åðåâàí, 1985, ñ. 34.

[4] *I.M.Diakonoff,* The Pre-History of the Armenian People. Delmar, New York, 1984, p. 134, n. 21.

հաղորդելն ընդհանրապես կասկածելի է)[1]: Ուրարտ. e-ն հնչել է, հավանաբար, որպես լայն [ɛ] կամ նույնիսկ [æ]: Դա է, թերևս, պատճառը, որ ուրարտ. նախաձայն e-ին հայ-ուրարտական համընկնումներում սովորաբար համապատասխանում է հայ. ա-ն[2]: Կարելի է կարծել, որ հնագույն հայերենում կամ գոնե նրա մի բարբառում a-ն ունեցել է այնպիսի (փակ) արտասանություն, որ ուրարտերենում ընկալվել և հաղորդվել է որպես e [ɛ/æ]: Այսինքն՝ հայ. *hatʻi(y)o-ն ուրարտերենում կարող էր «տառադարձվել» հենց որպես etiu:

Ընդ որում, պարտադիր չէ, որ հայ. tʻ > y անցումը տեղի ունենար մ.թ.ա. IX-VIIդդ. հետո: Etʻio-ն, որպես լեռնաշխարհի մի նշանակալի մասը տիրող ցեղի անվանում, կարող էր ուրարտերենին անցած լինել գրավոր վկայված լինելուց դարեր առաջ, մինչև մ.թ.ա. IXդ., երբ այն հնչում էր որպես *հաթիյո-*, և մնար ուրարտերենում այդ հին ձևով, մինչդեռ հնագույն հայերենում կարող էր արդեն *հայո* ձևը ստացած լինել:

Այսպիսով, ըստ այս վարկածի, հայոց երկիրը՝ ուրարտական ժամանակների Հայաստանը, ուրարտական աղբյուրներում հանդես է գալիս որպես Etiu-ni/ḫi: Վարկածն առաջ է քաշվել մեր կողմից 1983-ին և հիմնավորվել մի շարք աշխատություններում (հրատարակված 1984-ից)[3]:

---

[1] *È. Ì. Äüÿêî íîâ,* Ì àòåðèàëû ê ôî íåòèêå óðàðòñêîãî ÿçûêà, ñ. 42, 52, *È. Ì. Õà÷èêÿí,* Õóððèòñêèé è óðàðòñêèé ÿçûêè, ñ. 41. հմմտ. և ուրարտ. Abuni – հայ. Հաւ(ն)ունիք *(Í.Â.Àðóòþíÿí,* Óêàç. Ðàá., ñ. 9-10) ու Arḫi – Հարք (?) համապատասխանությունները, որոնք կարող են բացատրվել տեղական h-ի՝ ուրարտական սեպագրում չարտացոլվելով:

[2] Հմմտ. ուրարտ. euri «տեր»-հայ. *աւրիորդ* «տիրոջ դուստր», ebani «երկիր»-*աւան* (ըստ Գ.Ղափանցյանի), Erimena-արմեն կամ Արամանեակ, տե՛ս *È. Ì. Äüÿêî íîâ,* Ì àòåðèàëû ê ôî íåòèêå óðàðòñêîãî ÿçûêà, ñ. 48-49, *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 428, 431, 441: Ընդհանրապես, e/a տատանումը սովորական է այլալեզու անվանումների սեպագիր հաղորդումներում, հմմտ. Հայկական լեռնաշխարհի տեղանուններից սեպագիր (ասորեստանյան) Enzite-ի և Kullimmeri/Qulmeri-ի համապատասխանությունը հայ. Անձիտին և Քղիմարին (կարելի է բերել և հակառակ օրինակներ): Նման փաստեր կարելի է գտնել այլուրեք, հմմտ., օրինակ, հայ. եկեղեցի և հուն. Ակիլիսենեի հարաբերությունը:

[3] *Ա.Պետրոսյան,* Նախահայերենի կրողների տեղայնացման հարցի շուրջը.- Երիտասարդ լեզվաբանների 4-րդ կոնֆերանս. զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 1984, նույնի՝ Հայ ցեղանունը որպես հանրության հասարակական կառուցվածքի տերմին, նույնի՝ Հայկի և Բելի առասպելի վերլուծության փորձ, նույնի՝ Î òðàæåíèå èíäîåâðîïåéñêîãî êîðíÿ *u̯el- â àðìÿíñêîé ìèôîëîãèè. ԼՀԳ, 1987, №1, էջ 70, նույնի՝ Արարատյան դաշտի դիցակիր տեղանունները, նույնի՝ Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալներն Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ, Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երիտասարդ գիտնականների 8-րդ կոնֆերանս, Երևան, 1988, նույնի՝ Àðìÿíñêèå ýòíîíèìû â

Մ.թ.ա. առաջին հազարամյակի սկզբին էթիունին եղել է հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական և հյուսիսային շրջաններն ընդգրկող ցեղերի մի նշանակալի կազմավորում՝ կոնֆեդերացիա: Ցավոք, էթիունիի, ինչպես և լեռնաշխարհի մյուս նշանակալի ցեղամիավորումների պատմությունը դեռ սպասում է իր գրողին: Դատելով Վանի արքաների արձանագրություններից՝ էթիունիի բաղկացուցիչ իշխանությունները նրանց արշավանքների արդյունքում բազմիցս նվաճվել են, ավերվել, իսկ բնակչությունը՝ գերեվարվել:

Արդեն Իշպուինին և Մենուան, մ.թ.ա. IXդ. վերջին հիշում են իրենց հակառակորդ ցեղերին օգնության եկած «էթիուխիի արքաներին»[1]: Հաջորդ արքաները պատմում են իրենց նորանոր հաղթական արշավանքների մասին: Այդ տեղեկությունները միակողմանի են՝ անընդհատ հիշվում են միայն Վանի արքաների հաղթանակները և նվաճումները: Բայց և այնպես, որոշ դեպքերում ի հայտ են գալիս հակադիր փաստեր: Ըստ Արգիշթի I-ի տարեգրության մի հատվածի մեկնաբանություններից մեկի, էթիունցիներն այդ հզոր արքայի ժամանակներում ողջ տերության միջով արշավել են մինչև լեռնաշխարհի ծայր հարավ և առևանգել Արդինի քաղաքի aštiuzi-ն, որն իմաստավորվում է որպես «կուռք, աստված» և համեմատվում հայ. *աստուած* բառի հետ[2]: Ռուսա I-ի ժամանակների (մ.թ.ա. շուրջ 730-710թթ.) ասորեստանյան հետախուզական մի աղբյուրի համաձայն, «էթինացիները երկու անգամ ապստամբել են նրա (Ռուսայի- *Ա.Պ.)* դեմ, նրանք ռազմական կորուստներ են պատճառում նրան, նրանք ավարառության են ենթարկել նրան: Երրորդ անգամ նրանք ելնում են նրա դեմ: Ուրսան (Ռուսան) եկել է ուղիղ Տուրուշպայից (Տուշպայի ասուրական անվանումն է), գնում է ևս

ñâåòå ìèô îëîãè÷åñêèõ äàííûõ, ñ. 241-242, նույնի՝ Àðìÿíñêèå ýòíîíèìû, äðåâíåàðìÿíñêàÿ ìîäåëü ìèðà è âîïðîñ ëîêàëèçàöèè äðåâíåéøèõ àðìÿíñêèõ ïëåìåí, նույնի՝ Ñàìîíàçâàíèå àðìÿí è âîïðîñ ëîêàëèçàöèè ïðîòîàðìÿíñêèõ ïëåìåí, նույնի՝ Արամի առասպելը..., էջ 143-147, նույնի՝ էթիունի-Հայաստան, նույնի՝ The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 175-177, նույնի՝ Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 188-190:

[1] ÊÓÊ Í, 31.

[2] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè,* Ê ÷òåíèþ îäíîãî ìåñòà â ëåòîïèñè Óðàðòñêîãî öàðÿ Àðãèøòè I. Ïåðåäíåàçèàòñêèé ñáîðíèê, Ì., 1979. Եթե ընդունենք այս մեկնաբանությունը, հնարավոր են նոր, հետաքրքիր վերակազմություններ՝ կապված *աստուած* բառի հավանական հայկական ծագման և էթիունիի՝ լեռնաշխարհի հարավի հետ ունեցած ծագումնաբանական առնչությունների հետ, տե՛ս *Գ.Ջահուկյան,* Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում. ՊԲՀ, 1986, №1, էջ 51-52, *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը..., էջ 146-147: Նույն տեքստի մեկ այլ մեկնաբանություն տե՛ս ÊÓÊ Í, ñ. 178, 180, ïðèìå÷. 44:

մեկ անգամ էթինացիների դեմ»: Ըստ մեկ այլ, հատվածաբար պահպանված աղբյուրի, «Ուրարտուն ավերված է», որից հետո հիշվում են «էթունացիները», որոնք և, կարելի է կարծել, ավերել էին երկիրը[1]: Կասկած չկա, որ այս «էթինացիները» և, թերևս, «էթունացիները» (e-ti-ni-a-a, e?-tu?-na-a-a, երկրորդ տեքստը վնասված է) էթիունցիներն են, որոնց անվանումն ասորեստանցիները փոխառել են ուրարտերենից: Այդ դարաշրջանում չկար նման անվանումով մեկ այլ երկիր կամ ցեղ, որ կարողանար մի քանի արշավանք կազմակերպել և ավերել այնպիսի հզորագույն երկիրը, ինչպիսին էր Ուրարտուն: Սեպագիր Etiu- հիմքն է ակնարկում և գրչության *etina-/etuna* տատանումը[2]:

Ինչպես բազմիցս շեշտել է Ի.Դյակոնովը, Հայկական լեռնաշխարհի հայացման գործում մեծ պիտի լիներ Վանի արքաների՝ գերիների վերաբնակեցման քաղաքականությունը: Հենց էթիունիից են տարվել ամենամեծ քանակությամբ գերիներ, որոնց թիվը, ըստ միայն հատվածաբար պահպանված աղբյուրների, բազում անգամներ գերազանցել է արևմուտքից բերվածներին (մասնավորապես, Էրեբունիի՝ ուրարտական չափանիշներով ոչ շատ մեծաքանակ 6600 վերաբնակիչներին): Մի արձանագրության համաձայն, Մինուա արքան էթիունիից տարել է 50 atibi՝ «հիսուն բյուր»՝ կես միլիոն մարդ[3]: Դժվար է հավատալ այս թվի իրական լինելուն, բայց և այնպես, դա վկայում է Ուրարտուի և էթիունիի հակադրության մասշտաբների մասին (գերիների այս թիվը բավարար կլիներ Հայկական լեռնաշխարհում էթիունիի լեզուն տիրապետող դարձնելու համար): Էթիունիից հսկայական քանակությամբ գերիներ են տարել նաև Մինուայի հաջորդները: Ուրարտուի անկումից քիչ առաջ, Ռուսա II-ը (մ.թ.ա. 685-645) էթիունին հիշում է «թշնամական/օտար» երկրների շարքում (այդ թվում հիշվում են Ասորեստանը, Խաթե-Մելիդը, Խալիտու-Խաղտիքը, Մուշքինին, Ծիլուկու-

---

[1] *H.Saggs,* The Nimrud Letters, 1952. "Cuneiform Texts from Nimrud", V. London, 2001, p. 117, 147. Այս աղբյուրի և էթինացի-էթիունցի մեկնաբանության համար ես պարտական եմ ուրարտագետ Ե.Գրեկյանին, որին և հայտնում եմ իմ երախտագիտությունը:

[2] Հրատարակիչը երկրորդ աղբյուրի էթունացիների անվանումը թեականորեն համեմատում է Զամուա երկրի էթինի լեռնանվան հետ *(H.Saggs,* նշվ. աշխ., էջ 148): Դժվար է պատկերացնել, որ ինչ-որ մի լեռան այլուրեք անհայտ բնակիչներն ի վիճակի լինեին ավերելու Ուրարտուն:

[3] *A.M.Dinçol,* Die neuen urartäischen Inschriften aus Körzüt. Istanbuler Mitteilungen, Bd. 26, 1976, S. 25-26 (թարգմանության մեջ վրիպակ է՝ 50000), *M.Salvini,* Un testo celebrativo di Menua. SMEA, XXII, 1980, p. 167: Ըստ Ե.Գրեկյանի, սա կարող էր գրչության սխալ լինել (հիսուն հազարի փոխարեն):

Սյունիքը և երկու այլուրեք անհայտ երկրներ), որտեղից նա գերիներ է վերաբնակեցրել Վանի շրջանում[1]: Այսինքն՝ Էթիունին նորից բախման մեջ էր Վանի թագավորության հետ: Այսպիսով, Էթիունին, շատ անգամներ ենթարկվելով Վանի արքաների հարձակումներին և ծանր կորուստներ կրելով, ինքն էլ կարողացել է հակադրվել նրանց և մինչև այդ թագավորության անկումը պահպանել իր «հակաուրարտական» ինքնությունը:

Այրարատը Մեծ Հայքի կենտրոնական նահանգն էր, նրա միջնաբերդը, իշխող դինաստիաների ոստանը, երկրի քաղաքական, կրոնական, մշակութային կենտրոնը: Ազգածին ավանդության մեջ, ինչպես ասվեց, հայոց առաջին նահապետ Հայկը հաստատվում է Հարք գավառում, բայց նրա ավագ որդի և ժառանգ Արամանեակը տեղաշարժվում է Այրարատ՝ Արարատյան դաշտ, որտեղ է Հայկից հետո կենտրոնանում հայոց տիեզերքի արարումը: Արարատյան դաշտի շրջակա լեռները կոչվում են Արամանեակի հաջորդների անուններով, իսկ ողջ նահանգն ու նրա կենտրոնը՝ վերջին ազգածին նահապետ Արա Գեղեցիկի անունով՝ «Դաշտն Արայի», որը և զոհվում է այդտեղ: Սկսած լեգենդար պատմության այդ դրվագներից մինչև այժմ Այրարատը մնում է հայոց ոստան՝ այստեղ են գտնվել հայոց համարյա բոլոր մայրաքաղաքները՝ Արմավիրից մինչև Երևան:

Արարատյան դաշտի և Այրարատի երկու էպոնիմների՝ Արամանեակի և Արայի անունները հիշեցնում են հնդեվրոպական ավանդություններում երկրների սրբազան կենտրոնների դիցաբանական էպոնիմների անունները[2]: Արա Գեղեցիկի հայր Արամի անունը նույնական է Ուրարտուի առաջին հայտնի արքա Արամուի (շուրջ մ.թ.ա. 860-840թթ.) անվանը (վերջին ձայնավորի կանոնավոր կորստով): Առասպելի տրամաբանությամբ՝ Արամ նահապետն անխուսափելիորեն իրենում պետք է ներառեր նույնանուն պատմական արքայի հիշողությունը: Վերջինիս նշանավոր կենտրոնը՝

[1] *M.Salvini,* The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili = Eiduru kai). Ayanis. Ten Years of Excavations at Rusahinili Eiduri-kai, Roma, 2001, p. 258, 261.

[2] Այսպես, հնդկական համապատասխան աստվածը կոչվում է Aryaman, հնդարիացիների նախնական հայրենիքը՝ Aryavarta, իրանական աստվածը՝ Airyaman, երկիրը՝ Ariyānām «արիացիների երկիր» (որից և Իրան), Իրանի էպոնիմը «Շահնամեում»՝ Irej (հնում՝ Airik), (արևմտա)գերմանական տարածքների կենտրոնում էր բնակվում Herminon ցեղը, կապված Irmin դիցանվան հետ, Իռլանդիան կոչվել է Eriu, Erin, որի էպոնիմներն են Eremon-ը և Eriu-ն (*aryomen, *aryo-): Այս հարցերի շուրջը տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ, ñ. 90 ñëë.:

«արքայական քաղաք» Arṣašku-ն ստուգաբանորեն և աշխարհագրորեն նույնանում է հետագա Արճեշի հետ՝ հին *Արճէշ*, սեռ. *Արճիշոյ* < **Արծէշո-* < **Արծեսքո-* (սրա համարյա ճշգրիտ արտացոլումն է ասորեստանյան սեպագիր Arṣašku-ն), հնդեվրոպական *arg’esk$^{(h)}$o- նախաձևից, որը *Harg’- «փայլուն, սպիտակ» արմատի մի ածանցյալն է[1]: Արամուից հետո Ուրարտուի արքայական դինաստիան, ինչպես և պետության կենտրոնը, ամենայն հավանականությամբ, փոխվել է[2]: Ուրարտուի հաջորդ հայտնի արքան է Սարդուրի I-ը, Լութիպրիի որդին, որի մայրաքաղաքն էր Տուշպան (Վան): Արամուի և հայոց անվանադիր նահապետ Արամի անունների նույնությունից և Արամուի «արքայական քաղաքի» հայկական անվանումից կարելի է կարծել, որ Արամուն հայկական ծագումով իշխող էր, որը կռվում էր Ասորեստանի արքա Սալմանասար III-ի դեմ Վանա լճի հյուսիսում՝ Հայկի ոստանի շրջանում:

Ազգածին ավանդության մեջ որպես Ուրարտուի էպոնիմ հանդես է գալիս Ասորեստանի Շամիրամ թագուհին (հայտնի շատ ժողովուրդների առասպելներում): Նա է, որ կառուցում է Վան քաղաքը, որը հայոց մեջ կոչվել է նաև Շամիրամակերտ, Շամիրամի քաղաք: Ուրարտական աղբյուրներում այն կոչվում է Ṭušpa և պաշտամունքի կենտրոնն էր Ṭušpuea դիցուհու, արևի աստծու կնոջ: Դարերի ընթացքում հին պաշտամունքներն անվանափոխվում են, բայց պահպանում իրենց բնութագրերը, այսինքն՝ Շամիրամի կերպարում պիտի պահպանված լինեին Տուշպուեայի հատկանիշները: Շամիրամին է վերագրվել և Վանի շրջանը ոռոգող

---

[1] *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 79. Արճեշը Վանա լճի հյուսային ծոցի, ապա և ողջ լճի անվանումներից մեկն է եղել, հայտնի արդեն Ստրաբոնին (XI.14.8, ’Αρσηνή ձևով), արաբ. Արջիշ: Վանա լճից արևելք գտնվող փոքր լիճը կոչվել է Արճակ < Արճիշակ, նույն անվան նվազական ձևով, տե՛ս *Í.Àäîíö,* Àðìåíèÿ â ýïîõó Þñòèíèàíà. ÑÏá 1908, ñ. 315-316, ïðèìå÷. 2. *Á.Á. Ïèîòðîâñêèé,* Âàíñêîå öàðñòâî, ñ. 33: Ինչպես ասվեց, հնդեվրոպական ջրանուններում հաճախ հանդիպող *Harg’- արմատով էր կոչվում նաև Արածանի-Արծանիա գետը: Այսինքն՝ այս արմատը հանդես է գալիս որպես Վանա լճի հյուսիսի բնորոշիչ (որպես որոշակի տիեզերաբանական պատկերացումների արձագանք): Ասորեստանյան աղբյուրում հիշվող Արծաշքուի մերձակա լեռ Adduri-ն (ÀÂÈÈÓ № 27), ըստ Ե.Գրեկյանի բանավոր հաղորդման, պետք է լինի ուրարտական աղբյուրների Eiduru-ն՝ Սիփանը (այս նույնացման վերաբերյալ տե՛ս *A.Çilingiroğlu* and *M.Salvini,* Rusahinili in Front of Mount Eiduru: the Urartian Fortress of Ayanis /7th century BC/. SMEA, 1994, p. 120): Այսպիսով, Արծաշքուն պետք է գտնվեր Սիփանից ոչ հեռու, որը հիմնավորում է Արծաշքու-Արճեշ ստուգաբանական համադրությունը:

[2] *Ã.À. Ìåëèêèøâèëè,* Íàèðè-Óðàðòó, Òáèëèñè, 1954, ñ. 202, *M.Salvini,* Geschichte und Kultur der Urartäer. Darmstadt, 1995, S. 35.

ջրանցքի՝ «Շամիրամի առվի» կառուցումը, որն իրականում կառուցել է Ուրարտուի Մինուա արքան (մ.թ.ա. 810-786): Շամիրամը զոհվում է Վանա լճի ափին,[1] իսկ առասպելաբանական տրամաբանությամբ՝ հերոսը դառնում է իր զոհված վայրի էպոնիմը: Նա է, որ հաղթում և նվաճում է Հայաստանը, Արայի երկիրը, որն «Արայի դաշտն» է, Այրարատը: Ավանդության՝ մեզ հասած տարբերակում Վանը կառուցվում է Արային հաղթելուց հետո, և ընդհանրապես պատմվում է Ասորեստանի և Հայաստանի հակադրության մասին, բայց, հաշվի առնելով առասպելներում պատմական իրողությունների արտացոլման ոչ միարժեք բնույթը, որպես հակադրության կողմեր կարող են դիտվել Վանի շրջանը՝ Արային հաղթած թագուհու ոստանը և Այրարատը, ուրարտական անուններով՝ Բիայնիլին և էթիունին: Ընդ որում, հակադրությունն անձնավորված է ուրարտական մայրաքաղաքի և հայոց կենտրոնի դիցաբանական էպոնիմների կերպարներով:

Շամիրամի պատմական նախատիպը՝ Սամմուրամաթ թագուհին, իշխել է մ.թ.ա. 810-806թթ., և Շամիրամի ու Արայի հակադրությունը պատմական համատեքստում կարող է դիտվել որպես այդ նույն ժամանակներում Վանի թագավորության կողմից էթիունիի նվաճման առասպելաբանական արտացոլումը: Ընդ որում, Արայի երկիրը (հմմտ. «դաշտն Արայի»)՝ վաղնջական Հայաստանը, միանշանակ կերպով համապատասխանում է ուրարտական աղբյուրների էթիունիին:

Ըստ ավանդության, Արան յոթերորդ Հայկյան (այսինքն՝ ծագումով հայ) իշխողն էր Այրարատում: Այդ յոթ սերունդներով է առասպելում կոդավորվել հայոց պատմության նախաուրարտական փուլը: Ըստ ավանդության, Արայից հետո հայերն ընկնում են Ասորեստանի իշխանության տակ, որից դուրս են գալիս շատ սերունդներ անց, այդ երկրի կործանման արդյունքում (Խորենացի, Ա. իա): Ըստ արաբ պատմիչ Մասուդու գրի առած մի տարբերակի, Շամիրամից հետո հայերն են երկար իշխել Նինվեի արքաների վրա: Իրականում, այդ դարաշրջանում Ուրարտուն էր իշխող դիրք գրավում տարածաշրջանում: Այս տվյալների հակասությունը կարող է վերանալ, եթե ընդունենք, որ Ուրարտուն հյուսիսցիների

[1] Շամիրամի զոհվելու զրույցների վերաբերյալ տե՛ս *Մ.Աբեղյան*, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 70-71:

(հայերի) հետագա բանահյուսության մեջ նույնացվել է Ասորեստանին, իսկ հարավցիների կողմից՝ Հայաստանին[1]:

Էթիունիի և Վանա լճից հյուսիս գտնվող տարածքների մի շարք անուններ կարող են մեկնաբանվել վաղնջահայերենով (իհարկե, դա չի նշանակում, որ հայկական են բոլոր անունները)[2]: Այդ ստուգաբանությունների շարքը և հիմնավորումները հնարավոր չէ ներկայացնել այս հոդվածի սահմաններում, բայց կարելի է որոշ փաստարկներ բերել մեկական տեղանվան[3] և անձնանվան[4] հայկական ծագման վերաբերյալ:

---

[1] Մասուդու բերած լեգենդը և նրանում Ուրարտուի նվաճումների արտացոլման վերաբերյալ տե՛ս *Ա.Տեր-Ղևոնդյան,* «Արա և Շամիրամ» առասպելի մի արձագանքը արաբ պատմիչ Մասուդու մոտ, ՊԲՀ, 1965, №4: Հետաքրքիր է, որ Սիրիայի հյուսիսի քրիստոնյաների ժամանակակից բանահյուսության մեջ, որտեղ Շամիրամը հանդես է գալիս որպես իրենց թագուհի, հայոց Արամ արքան և Շամիրամը պատրաստվում են ամուսնանալ, բայց Արամը դավում է և զոհվում պատերազմում, տե՛ս *G.Bohas,* Les araméens du bout du monde, La memoire des chretiens d'Orient, Toulouse, 1994, p. 23 sqq.

[2] Էթիունիի անունների հայկական ստուգաբանություններ տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալներն Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ, նույնի՝ Àðìÿíñêèå ýòíîíèìû, äðåâíåàðìÿíñêàÿ ìîäåëü ìèðà è âîïðîñ ëîêàëèçàöèè äðåâíåéøèõ àðìÿíñêèõ ïëåìåí, նույնի՝ Ñàìîíàçâàíèå àðìÿí è âîïðîñ ëîêàëèçàöèè íîñèòåëåé ïðîòîàðìÿíñêîãî ÿçûêà:

[3] Ինչպես ասվեց, հայոց տիեզերածնության կենտրոն Արարատյան դաշտը և շրջակա աշխարհագրական օբյեկտները կապվում են ազգածին ավանդության նահապետների անունների հետ (Արամանեակ-Արագած, Արա-Արայի լեռ, Գեղամ-Գեղ լեռ, Գեղամա լիճ, լեռներ և Գեղարքունի գավառ): Դրանք մեկ միասնական անվանաբանական համակարգի անուններ են, որոնցից մեկի հին վկայությունը կարող է մատնանշել ողջ համակարգի տեղայնացումն այդտեղ տվյալ դարաշրջանում: Ուրարտական աղբյուրներում Գեղարքունիքի (հնում՝ Գեղարքունի) նախատիպը հանդես է գալիս Uelikuni և Uelikuhi ձևերով («Ueliku-ական երկիր»): Ueliku-ն հիշեցնում է հնդեվրոպական առասպելաբանության առանցքային կերպարներից մեկի՝ ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-վիշապի անունը՝ *wel-, որի կանոնավոր արտացոլումը հայերենում պիտի լիներ *գեղ-*: Հայաստանի լեռներում տարածված նախաուրարտական դարաշրջանի «վիշապ» քարակոթողները ամենամեծ խտությամբ հանդիպում են Գեղամա (Սևանա) լճի արևմուտքում, Գեղամա լեռներում (Գեղարքունիքում), Գեղ լեռան վրա և Գեղի ամրոցի մոտ: Իրենք՝ «վիշապները» և նրանց վրայի պատկերներն էլ պարզորոշ կերպով մեկնաբանվում են օձ-վիշապի կերպարի շրջանակներում: Ըստ այդմ, Ueliku-ն հեշտ է մեկնաբանել որպես հնդեվրոպական *wel-ի մի ածանցյալ: Այս նույն հիմքի հետ պիտի կապվի և Երեմիա Մեղրեցու բառարանի *գեղնի* «հայ» ցեղանունը, տե՛ս *À.Å.Ïåòðîñÿí,* Îòðàæåíèå èíäîåâðîïåéñêîãî êîðíÿ *wel- â àðìÿíñêîé ìèôîëîãèè, նույնի՝ Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 87-90:

[4] Հայտնի է մի արքա, որը կարող էր լինել ամբողջ Էթիունիի տիրակալը: Նրա անունն էր Diuşini (ÊÓÊ Í, 241, C_{51}), այսինքն՝ *Դիուծինի*, տեսականորեն հնարավոր է նաև Ṭiuşini *Տիուծինի* (աքադ. սեպագիր di-ն երբեմն ընթերցվում է ṭi): Այն բացահայտորեն համադրելի է հնդեվրոպական, մասնավորապես՝ բալկանյան *deiwo- (կամ՝ *dhes-) «աստված» + *g'en- «ծին, տոհմ» անձնանվանական մոդե-

Թվում է, թե հայերի էթիունյան ծագման որոշ արձագանքներ աղավաղված ձևով հասել են մինչև ուշ ժամանակներ: Ըստ Խորենացու (Ա.ի, լբ), Ասորեստանի թագավոր Տևտամոսը հայերի Զարմայր նահապետին եթովպացիների զորքով օգնության է ուղարկում Տրոյային, որտեղ և նա զոհվում է հելլենացի քաջերից, բայց հեղինակը կուզեր, որ նա հատկապես Աքիլլեսի ձեռքով զոհված լիներ (այստեղ Զարմայրը համապատասխանում է «Իլիականի» Մեմնոնին): Ինչո՞ւ պիտի հայոց նահապետը դառնար եթովպացիների զորքի առաջնորդ: Հնարավոր է, որ հայոց ցեղանվան ուրարտական սեպագիր Etiu- անվանաձևը (հմմտ. և ասորեստանյան etina-/etuna-) ինչ-որ կերպ հասնելով ուշ հեղինակներին՝ վերաիմաստավորվեր Եթովպիա համահունչ անվամբ[1]:

Մյուս վարկածների հեղինակները չեն ներկայացնում հայերի վաղնջական ցեղանվան իրենց նախընտրած ձևերի հետ ուղղակի համադրելի անուններով կոչվող քիչ թե շատ նշանակալի էթնիկական միավորներ ուրարտական արձանագրությունների հսկայածավալ անվանաբանության մեջ, որտեղ հիշվում են լեռնաշխարհի անգամ ամենաերկրորդական ցեղերը: Իսկ ըստ այս վարկածի, հայերը և նրանց երկիրը նույնացվում են որպես մի հզոր կոնֆեդերացիա, լեռնաշխարհի՝ իր ներուժով երկրորդ էթնոքաղաքական միավորը, տեղայնացած հենց այն տարածքներում, որը և՛ ազգածին ավանդության մեջ, և՛ պատմական դարաշրջանում հանդես է գալիս որպես հայոց կենտրոն (Այրարատ):

Այս վարկածը շատ ավելի պարզ կարող է բացատրել Ուրարտու-Հայաստան անցումը՝ որպես լեռնաշխարհի հյուսիսային և հարավային երկու էթնոքաղաքական կենտրոնների հակադրության արդյունք: Հարավի շուրջ երկդարյա տիրապետությունից հետո գերիշխանությունն անցնում է հյուսիսին: Ընդ որում, այս երկու կենտրոնների բնակչությունը և նույնիսկ վերնախավը կարող էին գոնե մասամբ նույն էթնիկական հանրույթներին պատկանել: Վանի արքաների և էթիունիի դարավոր հակադրությունն իր մասշտաբներով ուղղակի անհամեմատելի է Վանի արքաների և Ուրմե-

լին (հմմտ. հուն. Διογένης, Θιογενεις, թրակ. Διυζενι, Diuzenus, թերևս և կելտ. Divogenos): Թեև այս անունը երբեմն թրակյան է համարվել, բայց կարելի է նշել, որ ուրարտ. ṣ-ն համապատասխանում է հայ. ծ-ին *(È. Ì. Äüÿêîíîâ,* Ìàòåðèàëû..., ñ. 36. *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 430-431), հնդեվրոպական *g'-ի միայն հայերենին բնորոշ արտացոլմանը, որը մատնանշում է անվան հայկական ծագումը, տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 189-190:

[1] *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèå ýòíîíèìû..., ñ. 114, *Ա.Պետրոսյան,* Արամի առասպելը..., էջ 124:

Տարոնի՝ Գ.Սարգսյանի կողմից շեշտվող հակադրությանը (և, թերևս, Վանի ու լեռնաշխարհի ողջ արևմուտքի՝ Ուրմե, Մուշքի, Խաթե, Ծուփանի երկրների հակադրությանը):

Այս վարկածով առավել հասկանալի է դառնում Հայաստանի մասին գրած առաջին ականատես հեղինակ Քսենոփոնի այն տեղեկությունը, որ երկրի մի մասը կոչվում էր «Արևմտյան Հայաստան» («Անաբասիս», IV.4.4, մ.թ.ա. 401թ.), իսկ որպես «բուն Հայաստան» է ներկայանում երկրի արևելյան մասը[1], որը պետք է համապատասխանի ուրարտական աղբյուրների էթիունիին և հարակից շրջաններին:

Հայոց ազգածագման մյուս վարկածների հեղինակները հայոց ակունքները փնտրել են Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և արևմուտքում: Դրա համար կան որոշ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ պատճառներ՝ հնագույն աղբյուրների տեղեկությունները վերաբերում են լեռնաշխարհի հարավային և արևմտյան շրջաններին, ազգածին ավանդություններում հայոց առաջին կենտրոնները տեղայնացվում են Վանա լճի հյուսիսում կամ Եկեղյաց գավառի շրջանում, իսկ ըստ հունական աղբյուրների, հայերը եկել են արևմուտքից: Բայց անկախ ամեն ինչից, երբ հայերի նախնիներին ուրարտական ժամանակներում փնտրում են արևմուտքում, դրանով ենթադրվում է, որ նրանք լեռնաշխարհի հիմնական տարածքները են մտել գլխավորապես Ուրարտուի անկումից հետո: Իսկ եթե ընդունենք, որ հայերը տարածված են եղել լեռնաշխարհում արդեն մինչուրարտական ժամանակներում, ինչպես կարծում են վերջին ժամանակների բոլոր լուրջ ուսումնասիրողները (Դյակոնով, Ջահուկյան, Իվանով, Սարգսյան և այլք), ապա կարող ենք նախաուրարտական ժամանակներով թվագրել նաև հայերի՝ իրենց կենտրոնն Այրարատը դարձնելը, որն ազգածին ավանդության մեջ ներկայացվում է հայոց հենց երկրորդ նահապետ Արամանյակի (ըստ Անանունի՝ հայոց երկրորդ էպոնիմի) Արարատյան դաշտում հաստատվելով:

Եվս մեկ փաստարկ: Հայկի որդիներից հայերի նախահայր Արամանեակն է, որ թողնում է հոր ոստանը և գնում հաստատվում Այրարատում: Մյուս երկուսը՝ Խոռը և Մանավազը, մնում են տեղում և դառնում տեղի էպոնիմներ (Խորխոռունիք և Մանավազեանք): Սա անհասկանալի է: Նահապետի ավագ որդին և ժառանգը, էթնոսի երկրորդ էպոնիմը պիտի մնար հոր ոստանում, ինչպես, ի միջի այլոց, տեղի է ունենում Արամանեակի հաջորդների դեպ-

[1] Այս մասին տե՛ս *Գ.Սարգսյան,* Ուրարտական տերությունը և հայերը, էջ 61-64:

քում (տեղաշարժվում են կրտսեր որդիները՝ օրինակ, Շարան, Սիսակը): Այս անհամապատասխանությունն առասպելի տրամաբանությանը, ինչպես և մյուս դեպքերում, կարող է բացատրվել պատմական պատճառներով: Հայկի որդիներից Խոռը պիտի համարվի խուռիների էպոնիմը (սեպագիր ḫurri = xoŕə > հայ. *խոռ*, հմմտ. եբր. ḥōrī, հուն. χοραῖος), իսկ Մանավազը, մեկնաբանվելով որպես ուրարտական Մենուա անվան իրանականացած մի ձև, կարող է համարվել ուրարտական էպոնիմ: Ըստ այդմ, Խոռի ու Մանավազի մնալը Հարքում և Արամանյակի գաղթը կարող է բացատրվել որպես հայերի՝ խուռա-ուրարտական ցեղերի ճնշման հետևանքով այդ շրջանը լքելու առասպելական արձագանք[1]: Դա, ակնհայտորեն, պետք է տեղի ունենար Ուրարտուի հզոր տերություն դառնալուց ավելի վաղ:

Ամփոփելով՝ կարելի է ասել, որ եղած փաստերի տրամաբանության համաձայն, եթե *հայ* ցեղանունը նույնիսկ կապված էլ չլինի էթիունիի հետ, միևնույն է, այդ երկիրը պիտի եղած լիներ հայերի կենտրոնը արդեն նախաուրարտական ժամանակներում:

Այս վարկածի համար կարելի է նշել հետևյալ ուժեղ կետերը.

ա. Տարածական և ժամանակային համապատասխանությունը ազգածին ավանդության տվյալներին, ուր Այրարատը և Արարատյան դաշտը հանդես են գալիս որպես հետհայկյան Հայաստանի կենտրոն:

բ. Հայերի՝ ուրարտական ժամանակներում բացահայտ նույնացումը որպես լեռնաշխարհի բնակչության մի կարևորագույն հանրույթ, ի հակադրություն մյուս տեսակետների, ուր հայերն, անբացատրելիորեն, չեն երևում ուրարտական արձանագրությունների հսկայածավալ նյութում:

գ. Ուրարտու-Հայաստան անցման պատմականորեն հեշտ մեկնաբանելիությունը, որպես Հայկական լեռնաշխարհում իշխանության կենտրոնի փոփոխություն՝ աշխարհագրորեն հյուսիսից հարավ, էթնիկապես՝ Ուրարտուի իշխող տարրից հայերին:

---

[1] Խոռի՝ որպես խուռիների էպոնիմի վերաբերյալ տե՛ս *Գ.Ղափանցյան,* Հայոց լեզվի պատմություն. հին շրջան, Երևան, 1961, էջ 114-115, *Գ.Ջահուկյան,* Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. ՊԲՀ, 1981, №3, էջ 55. Մանավազ-Մենուա հնարավոր նույնացման վերաբերյալ՝ *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 441: Հայկի որդիների զրույցների առասպելաբանական ակունքների և պատմական՝ հայ-խուռա-ուրարտական կապերի արտացոլումների վերաբերյալ՝ *À. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèô îëîãèÿ, ñ. 192-199:

դ. Գոնե մեկ արքայի անվան ակնհայտ հայկական ստուգաբանելիությունը. մյուս վարկածները, հայերին տեղայնացնելով լեռնաշխարհի հարավում և արևմուտքում, այդ շրջաններում չեն կարողանում գտնել հայերենով հուսալիորեն ստուգաբանվող անուն ունեցող գոնե մեկ իշխողի:

Թույլ կողմերն են՝ ա. Etiu ձևը ենթադրելի Atiu-ի փոխարեն, բ. հայերենում t' > y անցման ժամանակագրության անհայտ լինելը, գ. էթիունիում ոչ ակնհայտ հայերեն անունների առկայությունը և այլն:

Սուբյեկտիվ գործոնը: Զեռնպահ մնալով վերջնական եզրակացություններ արտահայտելուց՝ փաստենք, որ այս երեք վարկածներն են, իրենց տարբերակներով, ներկայումս շրջանառվում գիտական գրականության մեջ[1]: Երեքն էլ, իրոք, «վարկածային» են, որը պայմանավորված է տվյալների սակավությամբ, դրանց ոչ միարժեք մեկնաբանման հնարավորությամբ և համակողմանիորեն մշակված չլինելով: Ընդ որում, չի բացառվում, որ եղած վարկածներն իրար հետ կապված լինեն, կամ մեկը մյուսի մի տարբերակը լինի[2]: Բայց դա միայն տեսական հավանականություն է, և բերված երեք վարկածները դեռևս պետք է դիտվեն որպես իրարից անկախ:

Հայագիտությունը, ինչպես արևելագիտությունն առհասարակ, քաղաքականացված է: Հսկայական միջոցներ և եռանդ է վատնվում ոչ թե գիտական խնդիրների անաչառ քննարկման և ճշմարտության բացահայտման, այլ քաղաքական նպատակներ հետապնդող տեսակետների պաշտպանության վրա: Այս վիճակը միայն դժվարացնում է գիտության առաջընթացը:

Հայոց ազգածագման վարկածների տարածման և գնահատության գործում շատ մեծ է անձնավորությունների դերը: Ի.Դյակոնովը՝ հայ ժողովրդի նախապատմության վերաբերյալ մենագրության հեղինակը, համաշխարհային ճանաչում ունեցող արևելագետ էր, որն իր հեղինակած և խմբագրած բազում աշխատություններում, հրատարակված հայերեն, ռուսերեն և եվրոպական լեզուներով, պաշտպանում էր իր վարկածը: Նրա մենագրությունը թարգմանվել է անգլերեն և իր մյուս աշխատությունների հետ

---

[1] Տեսականորեն չի բացառվում և այս վարկածների, գոնե որոշ կետերում, հաշտեցման հնարավորությունը, տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 190-192:

[2] Եղած վարկածներն ընդհանուր հայտարարի բերելու մի փորձ տե՛ս *À.Å. Ïåòðîñÿí,* Àðìÿíñêèé ýïîñ è ìèôîëîãèÿ, ñ. 190-192:

դարձել արևմտյան մասնագետների ուղեցույցը հայոց ազգածագման և նախապատմության խնդիրներում (արևմուտքում հարցին իրազեկ մասնագետներ չկան): Այսպիսով, Դյակոնովի տեսությունը, թեև իր ամբողջության մեջ հարցին իրազեկ մասնագետների շրջանում կողմնակիցներ չունի, բայց լայնորեն հղվում է աշխարհի գիտական հրատարակություններում:

Հայաստանյան վարկածի՝ աշխարհի գիտական շրջանակներում գնահատման գործում էական է եղել Գ.Ղափանցյանի՝ լեզվաբանական մոտեցումների անընդունելի լինելը (այդ հիման վրա է քննադատվում այն Ի.Դյակոնովի և նրա հետևորդների կողմից): Այն, իր հետղափանցյանական՝ լեզվաբանորեն ճշգրտված տարբերակներով, իրազեկ մասնագետների շրջանում փաստորեն միակ տարածված վարկածն է:

Ի.Դյակոնովը և հայաստանյան վարկածների հեղինակներն իրենց աշխատություններում վերլուծել են երկու վարկածների ուժեղ և թույլ կողմերը և քննադատել ու անհավանական համարել իրենց կողմից մերժվողը[1]: Ընդ որում, թեև սովորաբար մյուս կողմի համար թողնվել է որոշ հավանականություն, երբեմն օգտագործվել է կատեգորիկ, նույնիսկ կոպիտ ոճ[2]: Ինչ վերաբերում է էթիունյան վարկածին, այն հատուկ քննարկումների առիթ չի տվել: Նկատելի դեր է կատարել այն հանգամանքը, որ այն դեռևս չի հիմնավորվել հատուկ աշխատության մեջ[3]:

---

[1] *È. Ì. Äüÿêî íîâ,* Ïðåäûñòîðèÿ..., ñ. 209-213. Նույնի՝ Ê ïðàèñòîðèè àðìÿíñêîãî ÿçûêà, ñ. 158, *Â.Áýíýöÿíó,* Íåêîòîðûå âîïðîñû ýòíîãåíåça àðìÿí, ÈÔÆ, 1961, №2, ñ. 107-110, *Ã.Á. Äæàóêÿí,* Õàéàññêèé ÿçûê..., ñ. 64-68, *Գ.Ջահուկյան,* Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 281-283, *Ò.Â.Ãàìêðåëèäçå, Â.Â.Èâàíîâ,* Óê. Ðàá., ñ. 913:

[2] Վ.Իվանովը գրում է, որ հին սեպագիր աղբյուրներում *հայ* ցեղանվան հետ համադրելի անունների վերաբերյալ նորագույն բացահայտումները «հաստատում են Գ.Ա.Ղափանցյանի եզրակացությունների ճշմարտությունը և Ի.Մ.Դյակոնովի բոլոր կառուցումների լիակատար սխալականությունը ցեղանվան *հայ* < *hati ծագման և հայոց ազգածագման այլ հարցերի վերաբերյալ», տե՛ս *Â.Â.Èâàíîâ,* Âûäåëåíèå ðàçíûõ õðîíîëîãè÷åñêèõ ñëîåâ â äðåâíåàðìÿíñêîì è ïðîáëåìà ïåðâîíà÷àëüíîé ñòðóêòóðû òåêñòà ãèìíà Âà(õ)àãíó, ñ. 30, ïðèì. 31: Սրան ի պատասխան, համահեղինակի հետ գրված Դյակոնովի մի աշխատության մեջ հայաստանյան վարկածը գնահատվում է որպես Հայք և Հայասա անվանումների հնչողության վրա միայն հիմնված «Sirene des Gleichklangs կոչվող հիվանդության մի ծանր դեպք», տե՛ս *I.M. Diakonoff, I.N. Medvedskaya,* The Kingdom of Urartu. Bibliotheca Orientalis, 1987, XLIV №3/4, p. 386 f. (գերմ. «համահնչյունությունների սիրեն» ասելով նկատի ունի հին հունական առասպելաբանության սիրեններին, որոնք իրենց երգով գայթակղում և կործանում էին ծովայիններին):

[3] Իր որոշ աշխատություններում այդ վարկածը փորձել է պաշտպանել Հ.Կարագյոզյանը, բայց, ցավոք, անընդունելի փաստարկների հիման վրա, որոնց քննադատությունը տես *Գ.Սարգսյան.* Մի հավելում. Ուրարտու-Հայաստան, էջ 169 և

Հայերի բալկանյան ծագման վարկածն է ընդունված թուրք և թուրքամետ հեղինակների գիտական և ոչ միայն գիտական աշխատություններում: Այս վարկածում նրանց գրավում է հայերենի կրողների, ուրեմն և հայերի՝ բալկանյան ոչ մեծաքանակ գաղթականներ լինելու ենթադրությունը: Ըստ այդմ, հղվում է Դյակոնովի մենագրությունը, բայց հաշվի չեն առնվում այդ աշխատության մեջ և հեղինակի մյուս գործերում հիմնավորված այն բազմաթիվ դրույթները, որոնք «հայանպաստ» են համարվում: Այդ թվում՝ այն, որ հայերը հաստատվել են Հայկական լեռնաշխարհում Ուրարտուի ձևավորումից շատ ավելի վաղ, որ հայերենից փոխառություններ կան ուրարտերենում, որ հայերը Ուրարտուի և լեռնաշխարհի հին բնակչության գենետիկական և մշակութային ժառանգներն են, որ հայ ժողովրդի պատմությունը չի կարելի սկսել Ուրարտուի անկումից, այլ պետք է ներառի Ուրարտուի և նախորդ կազմավորումների դարաշրջանը և այլն: Ցավալի է, որ այս նույն մոտեցումն է իշխում արևմտյան հայագետների աշխատություններում: Ընդ որում, աչքի է զարնում այդ արտադրանքի գիտական ցածր որակը[1]:

Պետք է նշել և հայաստանյան մերձգիտական շրջանակներում շրջանառվող ոչ գիտական «ազգակենտրոն» տեսակետների բացասական հետևանքները: Այդօրինակ մեթոդներով հայերի պատմական բարձր դերի հիմնավորումը նշանակում է տուրք տալ քաղաքականացված հակահայ արտադրանքին և գիտությունը վերածել ազգայնական և հակազգային քաղաքական նկրտումների պայքարի թատերաբեմի: Դա հենց այն ուղին է, որ նախանշում են հայերի պատմական դերի նսեմացման քաղաքականության հեղինակները:

À.Å. Ïåòðîñÿí. Ñàìîíàçâàíèå àðìÿí è âîïðîñ ëîêàëèçàöèè íîñèòåëåé ïðîòî-àðìÿíñêîãî ÿçûêà:

[1] Դրա մի արտառոց օրինակ է 1997-ին ԱՄՆ-ում հրատարակված «Հայ ժողովուրդը հնից մինչև նոր ժամանակները» երկհատոր աշխատությունը, ուր «Հայ ժողովրդի ձևավորումը» գլխում (հեղինակ՝ Ջ.Ռասել), անհավատալի քանակությամբ հակագիտական և ինքնահնար «փաստերի» և գործին կապ չունեցող տեղեկությունների տարափի տակ որպես միակ գիտական տեսակետ է հռչակվում Ի.Դյակոնովի վարկածի սեփական հակագիտական շարադրանքը, իսկ հայաստական վարկածը ներկայացվում է որպես միայն հայերի կողմից հնարված մի տեսություն (The Armenian People From Ancient to Modern Times. Vol. 1. New York, 1997, p. 19-35), տե՛ս *Ա.Պետրոսյան,* Ջ.Ռասելի «հայագիտական» հնարանքները, ՊԲՀ, 2000, №2:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Արմեն Պետրոսյան

ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Տեխնիկական խմբագիր՝ Խ.Քարաուղլանյան
Շարվածքի պատասխանատու՝ Լ.Բաղրամյան

«Նորավանք» գիտակրթական հիմնադրամ
ՀՀ, 375106 Երևան, Գարեգին Նժդեհի 23/1
Կայք՝ www.noravank.am
Էլ.-փոստ՝ office@noravank.am
Հեռախոս/ֆաքս՝ + (374 10) 44 04 73

Թուղթը՝ օֆսեթ, ֆորմատը՝ 60X84 1/16:
Տպաքանակը՝ 300: Տառատեսակը՝ Arial Armenian, Sildipar:
Տպագրվել է «Գասպրինտ» ՍՊԸ տպարանում:

Տիր և Մաշտոց. դպրության աստվածը և գրերի ստեղծողը. Հայոց գրեր. միջազգային գիտաժողով նվիրված հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին. զեկուցումների ժողովածու. Երևան, 2006, 41-53:

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ (Հայաստան)
ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ)

ՏԻՐ ԵՎ ՄԱՇՏՈՑ.
ԴՊՐՈՒԹՅԱՆ ԱՍՏՎԱԾԸ ԵՎ ԳՐԵՐԻ ՍՏԵՂԾՈՂԸ

1. Քրիստոնեության ընդունումը, Վ.Աբաևի արտահայտությամբ, կարելի է ներկայացնել որպես «տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջում»՝[1] հին աստվածների պաշտամունքը շարունակվել է քրիստոնեական սրբերի անունների տակ: Փոխվել են դիցանունները ու պաշտամունքային տերմինները, որոնցից շատերը դարձել են քրիստոնեական, բայց կերպարներն ու պաշտամունքները, շատ առումներով, մնացել են հինը: Այսպես, ամենուրեք Մարիամ Աստվածածինը համադրվել է Մայր դիցուհու, Եղիա մարգարեն՝ ամպրոպի, Հովհաննես Մկրտիչը՝ արևի, Սուրբ Գևորգը՝ վիշապամարտիկ աստվածների հետ:

Նոր կրոնների անցման և կամ մշակութային ազդեցությունների ժամանակ դիցաբանական կերպարները համադրվում են հիմնականում ըստ գործառույթների համապատասխանության: Կարևոր է դեր են կատարում նաև պաշտամունքների կենտրոնների և տոնի օրվա համընկնումը կամ մոտիկ լինելը և անունների համահնչությունը:

Հայագիտության մեջ հիմնավորվել է քրիստոնեական մի շարք սրբերի ժառանգորդությունը հեթանոսական նախատիպերից (սուրբ Կարապետ-Վահագն/Գիսանե, սուրբ Սարգիս-Արա Գեղեցիկ ևն): Հատկանշական է, որ քրիստոնեական ավանդույթի սկզբնավորումն էլ կողավորվել է հեթանոսական առասպելների քրիստոնեական վերաիմաստավորված տարբերակների միջոցով: Այսպես, Լուսավորչի և Տրդատի հակադրության լեգենդը հանգում է մեռնող և հառնող հերոսի և նրան վարազի տեսքով հետապնդող աստծու առասպելույթին, Էջմիածնի տաճարի հիմնման տեսիլքը՝ ամպրոպի աստծու կողմից մուրճ-կայծակով իր հակառակորդին հարվածելու, քրիստոնեության ընդունման այլևայլ դրվագներ՝ վիշապամարտի առասպելին և այլն[2]: Հեթանոսներն ու հատկապես քրմերը հավասարեցվում են դևերին, իսկ քրիստոնեական սրբերը՝ նրանց հաղթող աստվածներին ու մյուս դիցաբանական կերպարներին: Չնայած այս երկու՝ հին ու նոր կրոնական համակարգերի հակադրվածությանը, այս ընդհանրությունները ցույց են տալիս նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական հայ ավանդույթների խոր կապն ու շարունակականությունը:

2. Գիրն ընդհանրապես սրբագործված է և էական դեր է կատարում բազմաթիվ առասպելաբանաստեղծական համակարգերում: Այն իրենով կոդավորում է ողջ տիեզերքը՝ ալֆայից մինչև օմեգա, և գրի ստեղծումը, ինչպես և ամեն մի արարում, պետք է համադրվեր արարիչ աստծու գործողությանը[3]: Ըստ այդմ, գրերի գյուտը վերագրվել է աստվածների և դիցաբանական կերպարների: Հին Եգիպտոսում գրի ստեղծողն է համարվել Թոթ աստվածը, իսլամում՝ Ալլահը, հինդուիզմում՝ Սարասվատին, հունական ավանդույթում՝ Կադմոսը, ապա՝ եգիպտական Թոթի հետ նույնացված Հերմեսը, հին սկանդինավների մոտ՝ աստվածները և նրանց գլխավոր Օդինը: Քրիստոնեության մեջ գրերի ստեղծողներն արժանացել են հատուկ մեծարանքի և հաճախ սրբացվել,

[1] В.И.Абаев. Как апостол Петр стал Нептуном. – Этимология 1970. М. 1972, с. 322.

[2] Տե՛ս օրինակ Ն.Ադոնց. Հին հայոց աշխարհայացքը. Պատմական ուսումնասիրություններ. Պարիս, 1948, 298 հտն., Կ.Մելիք-Օհանջանյան. Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը. Պատմա-բանասիրական հանդես (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 1964, No 4, Լ.Աբրահամյան. Ջոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տե՛սիլքը ազգաբանական տե՛սանկյունից. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան, 2001:

[3] Առասպելական մտածողության մեջ ամեն մի ստեղծագործ գործունեության՝ արարիչ աստծու գործողության հետ համադրության վերաբերյալ տե՛ս M.Eliade. Cosmos and History. New York, 1959, p. 18:

հատկապես երբ այդ գիրն օգտագործվել է սրբազան տեքստեր հաղորդելու համար (Մաշտոց, Վուլֆիլա, Կյուրեղ և Մեթոդիոս)[4]:

Գրի սրբագործման դրսևորումներից մեկն է համապատասխան աստվածների գոյությունը տարբեր ավանդույթներում: Ամենահին գրերը ստեղծող ժողովուրդներն ունեին իրենց գրագիր աստվածները՝ ինչպես եգիպտական Թոթը և բաբելոնյան Նաբուն: Նախաքրիստոնեական դարաշրջանում հայերը ևս ունեին իրենց դպրության գրագիր աստվածը՝ Տիրը կամ Տիւրը:

Հայոց Տիրն անբաժանելի է իրանական նույնանուն Տիր (հնում՝ Տիրի) աստծուց: Վերջինիս կերպարը հանգում է Նաբուին, որը բաբելոնյան գերագույն աստված Մարդուկի գրագիրն էր, դպիրների աստվածը և Մերկուրի մոլորակի անձնավորումը: Նա, ինչպես և Մարդուկը, ծագումով արևմտասեմական աստված էր, և նրա անունն ավանդված է արդեն մ.թ.ա. III հազարամյակի էբլայական աղբյուրներում: Մ.թ.ա. II հազարամյակի սկզբին անցնելով Միջագետք՝ Բաբելոն և Ասորեստան, Նաբուի պաշտամունքը ժամանակի ընթացքում սկսում է ավելի ու ավելի էական դեր կատարել: Նա մտնում է մեծ աստվածների շարքը որպես ճակատագրի աղյուսակները գրող և դրանց տեր: Նաբուի պաշտամունքն իր բարձրակետին է հասնում նորբաբելոնյան դարաշրջանում, երբ նա սկսում է դուրս մղել նույնիսկ գերագույն աստված Մարդուկին[5]:

Միջագետքյան այս մեծ աստծու կերպարը, որը զուգահեռներ չունի հնագույն իրանական ավանդույթում, անցել է Բաբելոնի և Ասորեստանի ժառանգորդ կայսրությանը՝ Աքեմենյան Իրանին: Մերկուրի մոլորակը պարսկերեն կոչվել է Tīri «Արագ», որը և նույնացվել է հնագույն իրանական, արդեն Ավեստայից հայտնի Tištrya աստվածությանը: Հին պարսկական օրացույցում Տիրին էր նվիրված չորրորդ ամիսը, որն Ավեստայում կոչվում էր Տիշտրյա: Այս երկու կերպարների նույնացումը պայմանավորվել է, թերևս, նաև այն հանգամանքով, որ երկուսն էլ եղել են աստեղային աստվածություններ և ոգեկոչվել են անձրև առաջացնելու համար[6]: Արդեն Աքեմենյան դարաշրջանից հայտնի են Տիրին կապված իրանական անձնանուններ, նաև Հայաստանում (Տիրիքազ), իսկ հայ Արշակունիների սովորական անուններից էր Տրդատը (իրան. «Տիր աստծու տված»):

3. Տիրի մեհյանը գտնվում էր Արտաշատի մոտ, *Երազամոյն* կոչված տեղում և պաշտամունքն էլ բնութագրվում է որպես «երազացոյց երազահան» (Ագաթանգեղոս 778): Նա հիշվում է որպես «դպիր գիտութեան քրմաց» և «գրիչ Որմզդի», այսինքն՝ Արամազդի գրագիր[7]: Բայց Որմիզդը իրանական Ահուրամազդա դիցանվան ուշ իրանական ձևն է (հայ. Արամազդը շատ ավելի վաղ դարաշրջանի իրանական փոխառություն է, հմմտ. մ.թ.ա. I դ. պարթևական Αραμασδης ձևը)[8]: Սա կարող է ակնարկել Տիրի ուշ փոխառությունը:

Բայց, չնայած իր ուշ իրանական կապերին, այս աստվածը դրսևորում է հին, ոչ իրանական արմատներ և հատկանիշներ: Նախ, հայոց մեջ Տիրը նույնացվել է Ապոլոնի և Հերմեսի հետ: Սա բնորոշ հայկական երևույթ է՝ հայկականին համարյա նույնական Կոմմագենեի աստվածների շարքում Ապոլոնի և Հերմեսի հետ նույնացվել է Հելիոս-Միթրան[9]: Սրանք արևի աստվածներ են, այսինքն՝ կարելի է կարծել, որ հայկական Տիրը, ի հակադրություն իր իրանական զուգորդի, ունեցել է նաև արևի աստծու հատկանիշներ: Հայկական Տիրի բնութագրերը հիշեցնում են հունական Հերմեսի կերպարը՝ Հերմեսը,

---

[4] Мифы народов мира. Т. 2, М. 1982, с. 315.

[5] Мифы народов мира. Т. 2, с. 194, G.Leick. Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. London and New York 1991, p. 123-124.

[6] М.Бойс. Зороастрийцы: верования и обычаи. М., 1987, с. 77, Б.Ван-дер-Варден. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991, с. 202-203, И.В.Рак. Зороастрийская мифология. М. 1998, с. 92.

[7] Տիրի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ Ղ.Ալիշան. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց. Վենետիկ 1895, էջ 288-292:

[8] Արամազդի այս պարթևական նախատիպի վերաբերյալ տե՛ս Ա.Մեյե. Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Երևան 1978, էջ 117:

[9] Այս մասին տե՛ս Գ.Սարգսյան. Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին. Երևան, 1966, էջ 43:

մեռյալների հոգիների անդրաշխարհ տեղափոխողը, նաև երազների տեղափոխող է (Ոդիսական, XI.222), իսկ մարդու հոգին մեռնելիս հեռանում է երազի պես (Հերմեսի հոմերոսյան հիմն, 14): Նման պատկերացումներ իրանական Տիր(ի)ի վերաբերյալ հայտնի չեն[10]: Հաշվի առնելով հայկական դիցարանում հունական կրոնական ազդեցության համեմատաբար ոչ նշանակալի բնույթը, պետք է կարծել, որ այս հայ-հունական զուգահեռը պայմանավորված է ոչ թե հունական ուղղակի ազդեցությամբ, այլ ինչ-որ այլ հիմքերով (ասենք, արեալային կապերով կամ ընդհանուր ժառանգությամբ)[11]: Սա կարող էր իր դերն ունենալ հետագա համադրությունների ժամանակ (հիշենք, որ Հերմեսին է վերագրվել նաև գրերի արարումը):

Հայկական ավանդույթի դիախրոնիկ համատեքստում «Գրիչ» աստվածը պետք է կապվի հայ բանահյուսության մեջ բախտի և մահվան հրեշտակ Գրողի, այսինքն՝ ճակատագրի գիրքը գրողի հետ: Քրիստոնեական համակարգում Գրողը համապատասխանեցվել է Գաբրիել հրեշտակապետին, որը կարևոր դեր ունի նաև վիպական ավանդույթում (նա է վերցնում Մեծ Մհերի հոգին, ապա իրականացնում Փոքր Մհերի պատիժը՝ դարձնում է նրան անմահ և հաղթում Մհերի կրկնակ Ասլան աղային)[12]:

Այս աստծու գործառութային նախատիպը հայտնի է եղել արդեն ուրարտական դարաշրջանում: Ուրարտական դիցակարգում Գրողը համապատասխանում է չորրորդ աստված Hutuini-ին, որի անունը պետք է կապվի խուռ. hute «գրել» արմատին, հմմտ. խուռիական ճակատագրի աստվածուհիների Hutena և Hutellura անունները[13] (հին Միջագետքում անդրաշխարհի գրագիրները կանացի կերպարներ էին): Խուտուինիի՝ Հերմեսի ու Գրողի նման նաև մահվան աստվածություն լինելու հանգամանքը կարող է հաստատվել դիցարանի չորրորդ աստվածուհու՝ Խուտուինիի իգական զուգորդի Aui «Ստորերկրյայք» անունով[14]: Հատկանշական է, որ իրանական և հայկական օրացույցներում Տիրի հետ է կապվում չորրորդ ամիսը, և հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանում Տիրը կարող է դիտվել որպես արական «չորրորդ աստված» (Արամազդից, Վահագնից ու Միհրից հետո):

Ըստ մի կարծիքի, հայկական Տիրը, որը ներկայացված է նաև *Տիւր* ձևով (Ագաթանգեղոսի հին հրատարակություններում), ծագում է հնդեվրոպական լուսավոր երկնքի աստծու անունից (*deiwo-, *dyeu-, *dei- «փայլել» արմատից)[15]: Իրոք, Տիւր ձևը դժվար է բացատրել իրանական փոխառության համատեքստում[16]: Հնդեվրոպական համատեքստում Տիւրի հետ համադրելի է հատկապես խլանդական Tyr դիցանունը: Այդ դեպքում, իրոք, կարելի է խոսել Տիրի և *dyeu-ի որոշակի կապերի մասին՝ հնդեվրոպական *dyeu-ն արևոտ երկնքի և հենց արևի աստված էր[17]: Բայց հայոց Տիրի և իրանական Տիր(ի)ի գործառույթները, ինչպես տեսանք, համապատասխանում են իրար: Սա ցույց է

---

[10] Ջ.Ռասելը հիշում է, որ Բունդահիշնում քնի անձնավորումը ներկայացվում է որպես տասնհինգամյա շողշողացող պատանի, ինչպես Ավեստայում՝ Տիշտրյան (բայց նաև ռազմի աստվածություն Վըրըթրաղնան !), իսկ վերջինս կապված է Տիրի հետ (J.Russell. “Sleep“ and “Dreaming“ in Armenian. Proceeding of the Fourth International Conference of Armenian Linguistics. Delmar, New York, 1992): Սա, իհարկե, նույնիսկ չի էլ ակնարկում, որ իրանական Տիրը ևս կապված էր երազների հետ: Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս և В.Н.Топоров. Об отражении одного индоевропейского мифа в армянской традиции. ՊԲՀ, 1977, No 3, էջ 104:

[11] Ա.Պետրոսյան. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. – ՊԲՀ, 2004, No 2, էջ 216:

[12] Տե՛ս հատկապես Ս.Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 404-416:

[13] Ս.Հմայակյան. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 47-48:

[14] Անվան այս մեկնաբանությունը տե՛ս И.Мещанинов. Аннотированный словарь урартского (биаинского) языка. Л. 1978, с. 71-72.

[15] Է.Աղայան. Բառաքննական և ստուգաբանական հետազոտություններ. Երևան, 1974, էջ 148: Վերջերս, մի շարք աշխատանքներում, այս տե՛սակետն է պաշտպանում և Գ.Քոչարյանը, տե՛ս հատկապես նրա՝ Տիրի պաշտամունքի վաղեմության հարցը. Հին Հայաստանի մշակույթը, XIII. Երևան 2005, էջ 183-186:

[16] Բացատրության մի անհաջող փորձ տե՛ս J.Russell. Zoroastrianism in Armenia. Cambridge (MA), 1987, p. 292-293:

[17] Т.В.Гамкрелидзе и В.В.Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 793.

տալիս, որ եթե նույնիսկ ճիշտ է Տիրի բնիկ հայկական ծագումը, ապա այդ աստվածը նույնացվել է իրանական Տիր(ի)ն և համապատասխանեցվել նրա կերպարին:

Գրի և նրա միջոցով նոր կրոնի սուրբ գրքի տարածումը պարզորոշ համադրվում է լուսավորության հետ, և Մաշտոցը, այս առումով, մի լուսավորիչ էր: Այստեղ կարող էին արտացոլվել Տիր/Տիրի արևային հատկանիշները[18]:

4. Քրիստոնեական և հեթանոսական կերպարների համադրությունը, ինչպես ասվեց, առաջին հերթին հիմնվում է նրանց գործառույթների համապատասխանության վրա: Դպրության և գրչության աստծու գոյությունն իսկ հիմք պիտի լիներ համապատասխան քրիստոնեական կերպարի համար: Բայց կան և Մաշտոցի ու Տիրի կերպարների միջև ուղղակի կապեր ստեղծող հանգամանքներ:

Մաշտոցը ծառայել է արքունիքում որպես դպիր (քարտուղար): Սա համադրելի է Տիրի՝ Որմիզդի (աստվածների արքայի) քարտուղարի կերպարին: Բայց առավել խոսուն են Մաշտոցի գյուտի մանրամասները: Ըստ Խորենացու (Գ.ծգ), Մաշտոցը, հայոց գրերը ստեղծելու կամ արդեն եղածը ձեռք բերելու համար շատերի հետ անարդյունավետ հանդիպելուց հետո, ապավինելում է աղոթքի: Եվ տեսնում է տառերը որպես գերբնական, աստվածային մի հրաշք, «ոչ ի քուն երազ և ոչ յարթնութեան տեսիլ, այլ ի սրտին գործարանի երևութացեալ հոգւոյն աչաց թաթ ձեռին աջոյ գրելով ի վերայ վիմի»: Այս դրվագն է, որ շեշտվում է և առանցքային դեր ունի Մաշտոցի բանահյուսական կերպարում: Այս հրաշքի պատմությունը կրկնում են բոլոր հետագա պատմիչները (Հովհաննես կաթողիկոս, Ասողիկ, Սամվել Անեցի, Ներսես Շնորհալի, Կիրակոս պատմիչ, Վարդան պատմիչ, և այլք, ապա և՝ Ինճիճյան, Չամչյան և նրանց հետևորդները) և ժողովրդական ավանդությունը, և այն «քանի առաջանում ենք դեպի նոր ժամանակները, այնքան ավելի նյութական կերպարանք է ստանում»[19]:

Ակնհայտ է այստեղ առասպելաբանական-բանահյուսական տարրը: Մաշտոցի երկարատև դեգերումներն էլ կարելի է դիտել ոչ թե, կամ ոչ միայն, ժամանակակից տերմինաբանությամբ ասված, «ստեղծագործական գործուղում», այլ տիպիկ բանահյուսական, որևէ կարևոր բանի ձեռք բերմանն ուղղված ճանապարհորդություն: Մաշտոցն էլ սկզբնապես գնում է փնտրելու, և ոչ ստեղծելու հայոց գրերը: Իրականությունը առասպելական իմաստավորում է ձեռք բերում ժամանակի ընթացքում, և զարմանալի չէ, որ այս հրաշքի մոտիվը չկա Խորենացուց առաջ գրված աղբյուրներում: Բայց, պետք է ասել, որ արդեն Կորյունի մոտ գրերի համար օգտագործվում են «աստվածապարգև», «աստվածեղեն» մակդիրները, բայց դրանք ստեղծված են համարվում Մաշտոցի սուրբ աջով:

Ինչպե՞ս պետք է վերաբերվել այս հրաշքին: Հանրահայտ են, օրինակ, Կեկուլեի և Մենդելեևի երազները, որոնցում երևացել են, համապատասխանաբար, բենզոլի կառուցվածքը և քիմիական տարրերի պարբերական աղյուսակը: Արդյո՞ք Մաշտոցի երազը կարող է դրվել այս «քիմիական» երազների շարքում:

Մինչև Խորհրդային աթեիստական դարաշրջանը քչերն են, որ չեն ընդունել աստվածային տեսիլքի երևույթը: Բայց և արժե նշել, որ հրաշքի դեմ է գրել նաև Եղիշե եպիսկոպոս Դուրյանը, այսինքն՝ տեսիլքի մերժումը պայմանավորված չէ միայն աթեիստական մոտեցմամբ[20]: Ըստ Ա.Գարագաշյանի, գյուտի տեսիլքը ծաղրելի է դարձնում մեր պատմությունը, իսկ ըստ Հ.Աճառյանի՝ նվաստացնում Մաշտոցի արժանիքն ու գործը: Ս.Մալխասյանը չի ընդունում հրաշքը և անհաջող կերպով փորձում է ռացիոնալիստական՝ ֆիզիոլոգիական բացատրություն տալ տեսիլքին[21]: Ջ.Ռասելը Մաշտոցին համեմատում է XIX դ. ապաչ շաման Սայլաս Ջոնի հետ, որին իբր երազում

---

[18] Հետաքրքիր է, որ ըստ Նաբուի անվան վերաբերյալ կարծիքներից մեկի, այն ստուգաբանվում է որպես «շողացող, փայլուն», տե՛ս G.Leick. Նշվ. աշխ., էջ 123 (ըստ Պ.Դորմի): Այդ դեպքում Նաբու և Տիր անունները հոմանիշ են միմյանց, բայց իրանական ակնհայտ միջնորդությունը խանգարում է այս կերպարների ուղղակի համադրությանը:

[19] Հ.Աճառյան. Հայոց գրերը. Երևան 1984, էջ 133-134, տե՛ս և Ա.Ղանալանյան. Ավանդապատում. Երևան, 1969, էջ 300-301:

[20] Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., էջ 135:

[21] Մովսես Խորենացի. Հայոց պատմություն (թարգմ., ծանոթագր. Ս.Մալխասյանի). Երևան 1961, էջ 404-405:

բացահայտվել են շուրջ վաքսուն երկարաշունչ աղոթք և դրանց գրանցելու պիկտոգրաֆիկ նշանները՝ առեղի ինֆորմացիա, որը նա հիշել ու գրի է առել արթնանալուց հետո[22]: Մաշտոցի ստեղծած հայոց, ինչպես և վրացական ու աղվանական գրերը ներկայացնում են ձայնաբանորեն խորապես մտածված և դրան համապատասխան գծագրված համակարգեր: Վայրկենական բացահայտման կամ երազային հայտնագործության արդյունք կարող են լինել միայն որոշ տառերի ձևեր, կամ տառերի ու համակարգի ձևավորման որոշ սկզբունքներ, և ոչ ողջ այբուբենը որպես համակարգ[23]:

Մաշտոցի գործը որոշակիորեն համադրելի է գյուտարարական ստեղծագործության հետ: Իսկական գյուտարարները համարյա միշտ աշխատում են պատվերով (Մաշտոցի ստեղծած երեք այբուբեններն էլ արվել են, մեր տերմինաբանությամբ, բարձրագույն «պետական պատվերով»): Որպես տարբերություն նշենք, որ Կեկուլեն և Մենդելեևը հայտնագործել են այն, ինչ որ արդեն կար բնության մեջ, իսկ Մաշտոցը ստեղծել է նշանների նոր համակարգ և նոր ձևեր: Բայց առասպելաբանական տրամաբանությունը մոտեցնում է գյուտի այս երկու ասպեկտները՝ հայտնաբերել այն, ինչն արդեն կա և ստեղծել նորը: Վաղնջական մտածողության մեջ մարդը չէ ստեղծագործ աշխատանքի սուբյեկտը, այլ արարչագործ աստվածը: Մարդը կարող է, լավագույն դեպքում, փնտրել-գտնել, կամ հրաշքով ձեռք բերել աստվածային ստեղծագործությունը՝ իսկական արարումը վերագրվում է միայն աստծուն: Մաշտոցին կարող էր միայն տրվել այն, ինչը երևաց աստվածային տեսիլքում: Սա, իհարկե, առավել բարձր է, քան մարդկային ստեղծագործ աշխատանքի արդյունքը[24]:

Աստվածաշնչում այս տեսիլքը լավագույնս համեմատելի է Բաղդասարի ընթրիքի ժամանակ աստծու կողմից ուղարկված ձեռքի թաթի «Մանէ, թէկէղ, փարէս» գրելու (Դան. 5), իսկ հայկական համատեքստում՝ Սահակ Պարթևի տեսիլքում իրար կողք ոսկետեսիլ և եղծված գրերի երևալու հետ (Փարպեցի, ժէ):

Մաշտոցի տեսիլը, կարելի է ասել, համադրելի է երազին: Հեթանոսությունից դեռևս լրիվ չկտրված հայի պատկերացումներում երազները պիտի ուղարկվեին «երազացույց» Տիր աստծու կողմից: Եվ ո՞վ կարող էր լինել տեսիլի առաքողն ու հեղինակը, եթե ոչ գրչության աստված Տիրը: Երազացույց և երազահան աստվածը էստաֆետը հանձնում էր իր հաջորդին՝ քրիստոնեական սրբին: Նա պետք է ոչ միայն գրերն ուղարկեր իր երազային աշխարհից, այլև որպես երազահան՝ մեկնաբաներ դրանք և հետագա կիրառության ուղիներ ցույց տար՝ այն ինչ իրականացրեց Մաշտոցը:

5. Ինչպես ասվեց, նախաքրիստոնեական աստվածության և քրիստոնեական սրբի համադրման համար շատ կարևոր է աշխարհագրական գործոնը՝ պաշտամունքի կենտրոնների և գործունեության վայրերի մերձավորությունը կամ համապատասխանությունը: Մաշտոցի գործունեությունը մշտապես կապված եղել արքունիքի ու մայրաքաղաքի՝ Վաղարշապատի հետ: Տիրի պաշտամունքի կենտրոնը գտնվել է մյուս մայրաքաղաքի՝ Արտաշատի մերձակայքում, նույնպես Արարատյան դաշտում:

Մաշտոցը ծնվել է Տարոնում, Հացեկաց գյուղում: Ըստ մի լեգենդի, Տարոնում, Տիրկատար լեռան վրա եղել է Տիր աստծու մեհյանը: Տիրը սովորություն է ունեցել նստել լեռան լանջին և ուտել հատուկ իր համար պատրաստված մեղրը, որը պահվում էր

[22] J.Russell. On the Origin and Invention of the Armenian Script. Le Muséon, 107. 3-4, 1994, գյուտարարության որոշ ասպեկտների քննարկումով:
[23] Այս հարցերում մեզ ընդունելի են թվում Ս.Մուրավյովի մոտեցումները, տե՛ս С.Н.Муравьев. Тайна Месрона Маштоца. Литературная Армения. 1985, No 2, Նույնի՝ Графическая форма и порядок букв трех древних алфавитов Кавказа как источники о фонологии древнеармянского, древнегрузинского и древнеудинского языков. Միջազգային հայերենագիտական գիտաժողով. Զեկուցումներ. Երևան, 1984 և հեղինակի մյուս աշխատությունները նույն թեմայով:
[24] Անցյալի մեծ մտածողների մտքեր և տիպիկ Խորհրդային մեկնաբանություններ հանկարծահաս «երջանիկ պատահականությամբ» արված բազմաթիվ գյուտերի վերաբերյալ տե՛ս Վ.Օռլով. Տրակտատ մեծ գյուտեր ծնող ոգեշնչման մասին. Երևան 1970, գլուխ IV, էջ 157-186: Նշենք, որ որոշ գյուտարարներ դեմ չեն եղել իրենց գյուտը որպես հայտնություն ներկայացնելուն (սա նաև համեստության նշան կարող է դիտվել):

մերձակա քարայրում[25]: Եթե հավատանք այս լեգենդի վավերականությանը, ապա կարելի է նոր դատողություններ անել Տիրի գործառույթների վերաբերյալ: Մեղրը, որպես «քաղցրալեզու» պոեզիայի խորհրդանիշ (հմմտ. հատկապես սկանդինավյան առասպելաբանության «պոեզիայի մեղրը»)[26], կարող է ակնարկել Տիրի՝ Հերմեսի ու Ապոլոնի նման նաև պոեզիայի աստված լինելու հանգամանքը: Այդ դեպքում Մաշտոցը, որպես տարոնցի, թարգմանիչ ու բանաստեղծ, նորից առնչվում է Տիրի գործառույթների հետ:

Մաշտոցը քրիստոնեություն է տարածել Գողթնում: Հենց Գողթնում էր, նույնիսկ շատ ավելի ուշ՝ Խորենացու ժամանակներում, լավագույնս պահպանվել հայոց հեթանոսական առասպելաբանաստեղծական ավանդույթը: Հիշենք, որ հեթանոսական դարաշրջանի վիպական և դիցաբանական երգերը Խորենացին լսել էր անձամբ, Գողթան երգիչներից: Ուրեմն, Գողթնն էր այն լավագույն միջավայրը, որտեղ կարող էր տեղի ունենալ Մաշտոցի կերպարի առասպելականացումը:

Որոշ աղբյուրներ գրերի գյուտի վայր են համարում Բալուն: Դրանցից կարելի է թվել VI դ. անհայտ գրչին, Կարապետ Սասնեցուն, Հայսմավուրքը, որը Սասնեցու համառոտությունն է, Վարդան պատմիչին, «Գանձարանը»: Բալուում է գրերի գյուտը տեղայնացնում և ժողովրդական ավանդությունը: Այս հարցը քննող հեղինակները (Նիկոլ Աղբալյան, Արամ Ղանալանյան, Ասատուր Մնացականյան, Անահիտ Պետրոսյան) չեն բացառում այդ տեղայնացման հավաստիությունը[27]:

Բալուի բերդից հյուսիս մի քարայր է համարվել Մեսրոպի ճգնարանը: Մերձակայքում կան ևս երկու քարայր, որոնցից մեկը կոչվել է «Սուրբ Մեսրովբա դպրոց»: Այստեղ, պատի մի անցքից է իբր տեսիլքում երևացել Մաշտոցին տառերը գրող թաթը:

«Մաշտոցի ճգնարանի» մոտ է գտնվել ուրարտական արձանագրությամբ մի կոթող՝ «Գրման քարը»[28]: Արձանագրությունը պատմում է Մինուա արքայի (մ.թ.ա. շուրջ 810-786) նվաճումների մասին այդ շրջանում և նվիրված է գերագույն աստված Խալդիին[29]: Գերագույն աստվածներն ընդհանրապես աչքի են ընկնում իրենց գործառութային լայն ընդգրկմամբ և Խալդին բացառություն չէր: Ավելին, ուրարտական կրոնն այն աստիճանի էր կենտրոնացած Խալդիի պաշտամունքի շուրջը, որ մոտենում էր միաստվածության: Խալդին լույսի, պտղաբերության և պատերազմի աստված էր, տիեզերական բարին ու չարը միաժամանակ և միայնակ կարող էր ներկայացնել ողջ դիցարանը: Որոշ աստվածություններ կարող են դիտվել որպես Խալդիի գործառույթների անձնավորումներ: Բոլոր, կամ համարյա բոլոր կրոնական արարողությունները կատարվել են Խալդիի սրբարաններում[30]: Խալդիի կացարանը պատկերացվել է լեռնային քարայրի մեջ, որտեղից նա դուրս է եկել ինչ-որ հատուկ դեպքերում, որոշ տոների ժամանակ: Այս պատկերացումն է ընկած քարայրներում փակված հայկական հերոսների (Փոքր Մհեր, Արտավազդ) առասպելների հիմքում[31]:

Թե ի՞նչ է եղել Բալուում Ուրարտուի անկումից հետո, մինչև Մաշտոցի ավանդության ձևավորումը, մենք չգիտենք: Ակնհայտ է միայն, որ Բալուի քարայրները և արձանագրությունը ինչ-որ հայկական հեթանոսական իմաստավորումներ պիտի ունենային: Սա մի օրինակ է, թե ինչպես են երկրի հնագույն մակույթի տարրերը վերաիմաստավորվելով և նոր իրողություններին հարմարվելով պահպանվում:

---

[25] Ա. Ղանալանյան. Նշվ. աշխ., էջ 74:

[26] Мифы народов мира, т. 2, с. 127-128.

[27] Այս հարցի շուրջը տե՛ս Անահիտ Պետրոսյանի հոդվածը այս գիտաժողովի դրույթներում և սույն ժողովածուի մեջ:

[28] Գ.Սրվանձտյան. Երկեր. հ. 2. Երևան 1982, էջ 404-405, Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., էջ 146-151:

[29] Н.В.Арутюнян. Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001, с. 82-83 (No 56).

[30] Ս.Հմայակյան. Նշվ. աշխ., էջ 34, Նույնի՝ Ուրարտական Խալդե և Արուբանե աստվածների մասին. ՊԲՀ, 1982, No 2, էջ 128:

[31] И.М.Дьяконов. К вопросу о символе Халди. – Древний Восток 3, Ереван, 1983, А.Е.Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с 85-105, Նույնի՝ Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. Հայկական «Սասնա Ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը. Երևան 2004:

Այժմ՝ ժամանակային գործոնի վերաբերյալ: Տոնի օրն է հաճախ այն միակ օղակը, որ կապում է հեթանոսական աստվածությանը քրիստոնեական սրբի հետ[32]: Իրանական և հայկական օրացույցներում Տիրի ամիսը չորրորդն էր (հայ. Տրէ. իրանականում կար նաև Տիրի օր՝ ամեն ամսվա 13-ը[33], իսկ հայկականում՝ չկար): Այսպիսով, Տիրի հետ կապը շեշտելու համար Մաշտոցի գլխավոր տոնը պիտի դրվեր Տրե ամսին: Եվ հենց այդպես է՝ Հայսմավուրքում Մաշտոցի գրերի գյուտը թվագրվում է՝ «Տրէ ԺԷ և նոյեմբեր ԻԵ. Գիւտ գրոյն հայոց ի Բալու»[34]:

6. Հ.Աճառյանը ներկայացնելով Մաշտոց անվան եղած ստուգաբանությունները, դրանք համարել է կամայական և գիտության համար արհամարհելի[35]: Հետագայում հարցին անդրադարձել են Գ.Ջահուկյանը, Ա.Մնացականյանը, Գ.Սիմոնյանը, Ջ.Ռասելը, որոնց ստուգաբանությունները ևս չեն կարող միարժեքորեն ընդունելի համարվել[36]:

Հայկական անվանաբանության համատեքստում առավել ընդունելի է թվում Մաշտոց անձնանվան մեկնաբանությունն ըստ *մաշտոց* հասարակ անվան, որը նշանակում է, հավանաբար, «մաշտելու գործիք, անասունների մազը քերելու կամ գլուխը գերծելու» համար[37]: Այս ստուգաբանությունն առաջարկել են Գ.Տեր-Մկրտչյանը և Գ.Խալաթյանցը, որոնց մեկնաբանությունները, մյուսների շարքում, չեն ընդունվել Հ.Աճառյանի կողմից: Հետագայում այդ ստուգաբանությանն անդրադարձել է Ջ.Ռասելը, որը հնարավոր, բայց քիչ հավանական համարելով այն, իրանական ստուգաբանություն է առաջարկել Մաշտոցի համար: Ստորև ներկայացվում են մեր փաստարկները:

Եթե *մաշտոց* բառը կար հին հայերենում, ապա զարմանալի բան կլիներ եթե Մաշտոց անունն իմաստավորվեր այլ կերպ: Բառը չի հիշվում Նոր հայկազյան և Առձեռն բառարաններում, բայց ակնհայտորեն վաղնջական է: Այն պետք է մեկնաբանվի որպես *ոց* ածանցով կազմություն, ինչ-որ *մաշտ-* «քերել, քերծել» կամ նման մի բան նշանակող արմատից: Գրաբարում կա *մաշտիլ* «մազերը թափել, ճաղատ դառնալ» (որից և *մաշտել,* ենթադրաբար՝ «խլել, քայքայել, թափել»)[38]: Սա մոտ է *մաշտոց* «գերծելու գործիք» իմաստին, հմմտ. գրբ. *գերծուլ* «քերել, մազերը կտրել, ածիլել»: Նոր հայերենի բառարաններում բերվում է *մաշտել* (հնց.) «քերել, թիմարել» (այսինքն՝ քերիչով ձիուն մաքրել):

Տարբեր լեզուներում գրելը կապվում է քերելու հետ, որպես «քերելով գրել, փորագրել»: Այսպես, հունարեն γράφω «քերել, գրել», γραμματεύς «գրիչ (գրող, դպիր), քարտուղար», լատ. scribere «քերել, գրել» scriba «գրող, քարտուղար»: Վերջինիս հետ հնդեվրոպական նույն արմատից են ծագում *քերել, քերթել* բառերը, որոնք ևս, ըստ հունարենի, առնչվել են գրելու հետ (հմմտ. *քերականություն* «գրականություն», *քերթող* «բանաստեղծ»): *Մաշտոց* բառը հնում կարող էր իմաստավորվել որպես «քերելու / գրելու գործիք» և «գրող, դպիր», ինչպես *ոց* ածանցով ունենք *գրոց* «գրիչ, քերիչ, ստիլոս», ապա և նույնարմատից՝ *գրիչ* «գրելու, փորագրելու գործիք. գրող, դպիր»: Հայկական լեռնաշխարհում աղյուսի և քարի վրա քերելով / քերծելով գրել են Մաշտոցից հազարամյակներ առաջ: Այդպես գրելու գործողությունը վաղնջական ժամանակներում կարող էր կոդավորվել *մաշտ-* արմատով, որից և՝ *մաշտոց* ածանցյալը (հնարավոր է կապը *մաշ, մաշել* բառերի հետ, *տ* աճականով): Կարելի է տարբեր մեկնաբանություններ առաջարկել, թե ինչու է *մաշտոցի* այդ վաղնջական բառիմաստն անհետացել,

[32] В.И.Абаев. Նշվ. աշխ., էջ 323.
[33] И.В.Рак. Նշվ. աշխ., էջ 525.
[34] Կան Մաշտոցի հիշատակության և այլ օրեր՝ Հոռի 8, Մեհեկի 13 և ժամանակակից՝ շարժական տոներ, որոնց վերաբերյալ տե՛ս Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., էջ 55, 294-295:
[35] Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., էջ 303-304:
[36] Գ.Ջահուկյան. Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները. Երևան 1970, էջ 74, Ա.Մնացականյան. Մաշտոց անվան ստուգաբանությունը. Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1979, No 8, Գ.Սիմոնյան. Մաշտոցի անվան ծագման շուրջը. Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1988, No 5, J.Russell. The Name of Mashtots. Annual of Armenian Linguistics, 15, 1994:
[37] Ս.Մալխասյան. Հայերեն բացատրական բառարան. հ. 3, Երևան 1944, էջ 260: Տե՛ս և Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան. հ. 3, Երևան, 1974, էջ 481, Է.Աղայան. Արդի հայերենի բացատրական բառարան. հ. 2, Երևան, 1976, էջ 970:
[38] Հ.Աճառյան. Հայերեն արմատական բառարան. հ. 3, Երևան 1977, էջ 262:

պահպանվելով միայն Մաշտոց անվան մեջ (օրինակ, այն, աղյուսի վրա քերելով գրելու հետ մեկտեղ, դուրս է եկել շրջանառությունից): Այսպիսով, *մաշտոցը*, թերևս, «գրիչ, դպիր» իմաստով վաղնջական մի բառ է, Մաշտոցի պատվավոր մականունը:

7. Քրիստոնեական և հեթանոսական կերպարների համադրության կարևոր գործոններից է անունների նմանությունը: Որպես օրինակ նշենք, որ ռուսական ավանդության մեջ Վոլոս աստծու՝ անասունների հովանավորի գործառության փոխանցումը սուրբ Վլասիին պայմանավորվել է նաև նրանց (իրարից բացարձակապես տարբեր ծագում ունեցող) անունների նմանությամբ[39]: Հայոց նախաքրիստոնեական դիցաբանական կերպարներից ու՞մ անունն է հիշեցնում Մաշտոցը: Ակնհայտ է, Արամազդի, բայց հեռավոր կերպով: Նույնիսկ կարծիք կա, որ Մաշտոց անունը ստուգաբանորեն էլ կապված է Արամազդ իրանական անվան երկրորդ մասի՝ mazda-ի հետ (Ս.Պարոնյան, Ժ.Ֆնտգլյան, Ն.Աղոնց): Վերջերս Արամազդ-Մաշտոց ժառանգորդության համատեքստում Մաշտոց < mazda ստուգաբանության նոր փաստարկներ է բերում Տ.Դալալյանը[40]: Անկախ ստուգաբանության հավաստիությունից, այս մեկնաբանությունը գործում է առնվազն «ժողովրդական ստուգաբանության» մակարդակում՝ Մաշտոցի բանահյուսական կերպարը որոշ առումներով իրոք համադրելի է Արամազդի հետ: Սա այնքան էլ չի հակասում Տիր-Մաշտոց ժառանգորդության դրույթին: Պաշտամունքային կերպարների համադրություններում ամեն ինչ չէ, որ միարժեք է: Մաշտոցը, ինչպես և այլ սրբեր, կարող էր ժառանգել մի քանի հեթանոսական կերպարների հատկանիշներ: Ապա, Արամազդը և Տիրը փոխկապակցված կերպարներ են՝ Արամազդը գերագույն աստված էր, իսկ Տիրը նրա գրագիրը:

Մաշտոցի կերպարն անբաժանելի է Սահակ Պարթևից, իսկ ուշ ավանդություններում գրերի գյուտը վերագրվում է նրանց երկուսին: Գ.Սրվանձտյանցի հրատարակած հետին դարերի մի անվավերական տեքստում պատմվում է, որ Սահակը և Մաշտոցը քառասուն օր ու գիշեր ծոմ պահելուց և աղոթելուց հետո միասին են տեսնում տեսիլքը՝ գիշերը աստծու հրեշտակը խոսում է նրանց հետ և ննկարում յոթ տառերը[41]: Միասնական են նաև նրանց տոները՝ «յիշատակ սրբոցն թարգմանչացն Սահակայ և Մեսրոպայ և աշակերտաց նոցա» (Հայսմավուրք. Հոռի Ը / սեպտեմբեր ԺԷ) և «սրբոց թարգմանչացն մերոց Սահակայ և Մեսրովբայ» (շարժական, Հոգեգալստից հետո երեսուներեքերորդ օրը)[42]:

Այսպիսի երկյակ կերպարները, որոնք սկիզբ են դնում մի նոր ավանդույթի, առասպելաբանական համատեքստում համադրելի են աստվածային երկվորյակների հետ[43] (սրանք, ի միջի այլոց, կարող են տարբերվել ըստ գործառույթների ու հատկանիշների, պատկերացվել որպես ծեր ու ջահել և այլն): Հիշենք, որ խուռիական առասպելաբանության մեջ ճակատագրի աստվածուհիները երկուսն են, իսկ նրանց, «գրել» արմատից ծագող և իրար համարյա կրկնող անունները՝ Խուտենա և Խուտելլուրա, ակնարկում են կերպարների երկվորյակային բնույթը (հմմտ. օրինակ Ռեմոս և Ռոմուլոս):

Հայկական, ինչպես նաև որոշ այլ ավանդույթներում, երկվորյակներից մեկը ներկայացնում է ամպրոպի աստծուն, որը կապված է սևի հետ: Մյուս եղբայրը, որը երբեմն հակադրվում է նրան, կապված է սպիտակի հետ[44]: Այս առասպելույթի մի դրսևորումն ի հայտ է գալիս հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանում, Արամազդ և

---

39 Мифы народов мира. Т. 2, с. 227.

40 Տ.Դալալյան. Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեության դիցաբանական հայեցակետերը, պաշտամունքը և սրբավայրերը. - Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան 2001, էջ 103-108, Նույնի՝ Մեսրոպյան այբուբենի գյուտը դիցաբանական համատեքստում. - Հայ գրերի գյուտի և Ամարասի դպրոցի հիմնադրման 1600-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողով. Երևան 2005, էջ 132-135. տե՛ս և նրա հոդվածը սույն ժողովածուի մեջ:

41 Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., էջ 151, Ա. Ղանալանյան. Նշվ. աշխ., էջ 300-301:

42 Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., էջ 294-295:

43 Տ.Դալալյան. Մեսրոպյան այբուբենի գյուտը դիցաբանական համատեքստում, էջ 134.

44 Այս մասին տե՛ս Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան 1997, Նույնի՝ Բաղդասարի կերպարի հնագույն հիմքերը. Հին Հայաստանի մշակույթը XII. Հանրապետական գիտական նստաշրջան. զեկուցումների հիմնադրույթներ. Երևան 2002, էջ 37-39:

Բարշամին աստվածների կերպարներում: «Ամպրոպային Արամազդի» (Խորենացի, Բ.ձգ) և Բարշամինի տաճարները գտնվում էին իրար մոտ, նույն Դարանաղի գավառում, ընդ որում Արամազդի սրբավայր Կամախը՝ մի սև լեռան վրա[45], իսկ Բարշամինը կոչվում է «սպիտակափառ» (Ագաթանգեղոս 784), «ի փղոսկրէ և ի բիւրեղէ կազմեալ» պատկերով (Խորենացի Բ.ժդ): Հայոց արքաների գերեզմանոցը գտնվում էր Արամազդի, իսկ առաջին կաթողիկոսներինը՝ Բարշամինի պաշտամունքի կենտրոններում: Հավանական է, որ այս բաժանումը շարունակում է հին, հեթանոսական ավանդույթը՝ աշխարհիկ և եկեղեցական իշխանության բաշխումը այս երկու աստվածների միջև, որոնք, այսպիսով, պետք է ներկայացնեին Ժ.Դյումեզիլի առաջին՝ տիրակալության ֆունկցիայի բնորոշ իրավական (արքայական) և իմայական (քրմական) ասպեկտները[46]: Այս իրադրությունը երկվորյակային կերպարների մակարդակում ներկայացված է Երվանդի և Երվազի առասպելում, որոնցից մեկը դառնում է արքա, իսկ մյուսը՝ քրմապետ:

Նշենք երկու մանրանկար, ուր Մաշտոցն ու Սահակը պատկերված են միասին, իրար համարյա կրկնող դիրքերով՝ Մաշտոցը թխահեր, իսկ Սահակը՝ ալեհեր[47]: Իհարկե, Սահակից ավելի երիտասարդ Մաշտոցը նրա կողքին կարող էր թխահեր ներկայացվել, բայց այս պատկերներում Մաշտոցի հագուստների գույները ևս ավելի մուգ են, քան Սահակինը: Կարելի է հիշել, որ երբ խոսքային նկարագրությունը միայն կողմնակիորեն է ակնարկում մարդկային համընդհանուր սիմվոլիկայի վաղնջական ոլորտը, երբեմն «նկարչի ձեռքը հիշում է այն հին սխեման, որը մարդը չի կարող արտահայտել բառերով»[48]: Եվ եթե Սահակը, դիցաբանական համատեքստում, կրկնում է սպիտակ Բարշամինին, ապա Մաշտոցը՝ Արամազդին:

***

Այսպիսով, Մաշտոցի բանահյուսական կերպարը քրիստոնեական ժառանգորդն է Տիր աստծու: Մյուս կողմից, նա կրում է նաև գերագույն աստված Արամազդի, իսկ ընդհանուր դիցաբանական մակարդակում՝ նաև երկվորյակային կերպարի հատկանիշներ: Մաշտոցի և Տիրի կերպարների ակունքներում նշմարվում է ուրարտական գրչության աստված Խուտուինին, ընդ որում, այստեղ ևս ի հայտ են գալիս կապեր գերագույն աստծու՝ Խալդիի հետ:

---

[45] Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ս. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան. հ. 2, Երևան 1988, էջ 913:

[46] Ա.Պետրոսյան. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 229-230:

[47] Մաշտոցի և Սահակի հին ու նոր պատկերների վերաբերյալ տե՛ս Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., էջ 305-309: Նշված մանրանկարները տե՛ս Հայկական մանրանկարչություն. դիմանկար (կազմ. Ա.Գևորգյան). Երևան 1982, նկ. 94 և 97:

[48] Л.Абрамян. Христос как змееборец: церковная традиция и память художника. – Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993, с. 177.

Սիրո կրակ և վիշապամարտ. առասպելի ծաղկային կոդը. Հայ ժողովրդական մշակույթ XIII, Երևան, 2006, 209-219:

ՍԻՐՈ ԿՐԱԿ ԵՎ ՎԻՇԱՊԱՄԱՐՏ. ԱՌԱՍՊԵԼԻ ԾԱՂԿԱՅԻՆ ԿՈԴԸ

Արմեն Պետրոսյան

1. Հայոց ազգածին ավանդության մեջ Շամիրամը, Ասորեստանի «վաւաշ» թագուհին, սիրահարվում է Արային, որը չի ենթարկվում թագուհու կամքին և կռվելով նրա դեմ զոհվում է: Շամիրամը լուր է տարածում, թե իր աստվածները՝ արալեզները լիզելով վերակենդանացրել են Արային (Խորենացի, Ա.ժե, Սեբեոս, Ա): Այս առասպելը համադրվել է Արմենիոսի որդի Էրի առասպելի հետ (Պլատոն. Res publica, 614b seq.): Վերջինս զոհվում է մարտում, բայց 12 օր անց դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում և պատմում իր տեսածներն անդրաշխարհում[1]: Սա ցույց է տալիս, որ Արա Գեղեցկի հնագույն տարբերակը կարող էր առնչվել դիակիզման ծեսի հետ, այսինքն՝ նրա մահը պիտի հաղթահարվեր կրակի և այրվելու միջոցով[2]:

Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» պարզ տարբերակում ամպրոպի աստվածը կայծակ/կրակով այրում է իր հակառակորդ Օձ-վիշապին (*wel-. նույն արմատով է կոչվում նաև մահվան աշխարհը): Ավելի բարդ տարբերակներում այս հակադրությունը տեղափոխվում է ներընտանեկան համակարգ՝ Օձ-վիշապի փոխարեն հանդես են գալիս աստծու կինը կամ որդին, որոնք այս դեպքում իրենք են օժտված հակառակորդի հատկություններով: Պատճառը կնոջ դավաճանությունն է, իսկ որդու դեպքում՝ աստծու կնոջ հետ (ինցեստային) կապ հաստատելու փորձը: Այս հերոսներն, այսպիսով, այրվում են սեռական կապի/սիրո պատճառով[3]:

Արարչագործության առասպելներում տիեզերքը ձևավորվում է աստծու պարտված հակառակորդի մարմնի մասերից: Ամեն մի գործողություն, որին էական նշանակություն է վերագրվում, համադրվում է արարչագործության առասպելի հետ[4]: Սեռական գործողությունը, որի հետևանքով սաղմնավորվում է մարդը՝ միկրոկոսմը, ինքնին մի արարչագործություն է, որը ևս համադրվում է աստծու և օձ-վիշապի մենամարտի հետ (աստված «պատժում» է իր կնոջը): Ըստ Լ.Աբրահամյանի և Ա.Դեմիրխանյանի, աստծու և նրա հակառակորդի առասպելները ծագում են «առաջին երկվորյակների» վաղնջական առասպելներից: Միասեռ երկվորյակները մենամարտում են, իսկ տարասեռ երկվորյակները մտնում արյունապիղծ կապի մեջ: Արդյունքում երկվորյակներից մեկը կամ երկուսն էլ մահանում են, սկիզբ դնելով որևէ բույսի (վերակազմության մեջ՝ տիեզերական ծառ), որը կարող է զարգացած տարբերակներում դառնալ ծննդաբանական ծառ, որևէ նոր էություն՝ տաճար, քաղաք և այլն: Ակնհայտ է, որ սեռական կապը համադրվում կամ որոշ առումներով նույնացվում է վիշապամարտին[5]:

2. Արայի և նրա կրկնակների (Ատտիս, Ադոնիս) առասպելներում էական դեր է կատարում բուսական կոդը իր մասնավոր դրսևորումներով (ծաղկային, համեմունքային)[6]: Մ.Դետյենն իր հիմնարար աշխատության մեջ մանրամասն քննել է Ադոնիսի առասպելի համեմունքային-բուրմունքային կոդը, որը նորովի է իմաստավորում այն: Հերոսը ծնվում է սեռական խթանիչ համարվող անուշաբույր մրտենուց և մեռնում հազարի (մառուլ) թփերում, որին սեռական անկարողություն

[1] Մ.Էմին. Վէպք հնոյն Հայաստանի. Մոսկվա, 1850, էջ 85-88:
[2] Ա.Պետրոսյան. Ուրարտա-հնդեվրոպական և հայկական առնչությունների շուրջ (տպագրության մեջ):
[3] Այս վերակազմությունները տես В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М. 1974 և նույն հեղինակների այլ աշխատություններում:
[4] M.Eliade. Cosmos and History. New York, 1959, p. 18:
[5] Л.А.Абрамян, А.Р.Демирханян. Мифологема близнецов и мировое дерево. Историко-филологический журнал, 1985, No 4, с. 72-74, 80-81.
[6] Այսպես, Ատտիսի մայրը հղիանում է կրծքին նուշ կամ նուռ դնելով, Ատտիսին էր նվիրված բաղեղը, նա մահվանից հետո վերածնվում է որպես սոճի, իսկ նրա արյունից մանուշակներ են աճել: Ադոնիսի մայրը փոխակերպվում է մրտենու, իսկ նրա արյան կաթիլներից հողմածաղիկներ և վարդեր են աճել: Նրա պատվին քաղաքներում տնկվում էին շուտ թառամող բույսեր՝ «Ադոնիսի պարտիզակներ»: Արամանյակին, Արայի նախնուն, սոսի ծառեր են եղել նվիրված, իսկ Արայի որդու մականունն էր *սաւսանուեր* «սոսի ծառի նվեր»: Արայի անվան հետ է համադրվել *արանց ծաղիկը* («լօշ»):

առաջացնելու հատկություն է վերագրվել: Բույսերի և բուրմունքների հակադրությունը, տեղափոխվելով այլ մակարդակ, վերածվում է սեռական գերկարողության և անկարողության հակադրության[7]:

Նույն մոտեցմամբ կարելի է քննել և Ատտիսի ու Արայի առասպելները: Ատտիսի մոր Նանա անունը համադրելի է տարածաշրջանի լեզուներում տարածված *նանային* («դաղձ, անանուխ»): Հունական ավանդույթում այդ բույսը, որին ևս սեռական ուժի հետ կապված հատկանիշներ են վերագրվել, մարմնավորված է Մինթեի («դաղձ»)՝ Հադեսի սիրուհու կերպարում[8]:

Ծաղկային կոդի ակնհայտ առաջատարն է վարդը, ամենահոտավետ ծաղիկը, որը կարող է դիտվել որպես ծաղկի ընդհանրացում: Այն կապվել է Կիբելեի, Աֆրոդիտեի, Ադոնիսի, Վեներայի, Էրոս-Կուպիդոնի հետ և հանդես է գալիս որպես սիրո սիմվոլ: Բացառիկ է վարդի դերն իրանական և ողջ արևելյան պոեզիայում, ուր այն համադրվում է սիրահար աղջկա հետ[9]: Արայի կնոջ անունն է Նուարդ, որը մեկնաբանում են որպես իրան. «նոր վարդ»[10], և անկախ նույնիսկ այդ ստուգաբանությունից, նման հնչողության պատճառով պիտի կապվեր վարդի հետ: Արայի պաշտամունքի այս ասպեկտը պահպանվել էր մինչև վերջերս: Արայի լեռը կոչվում է նաև Ծաղկավանք/Ծաղկևանք: Սարի մեջ գտնվող քարանձավում կա մի գերեզման, որը պատկանում է, իբր, սուրբ Վարվառեին: Ծաղկավանքը պաշտամունքի վայր էր, ուր ուխտի էին գալիս Համբարձումին, այսինքն՝ զոհված աստծու հառնելու տոնին[11]: Մերձակայքում կան Շամիրամի անունով տեղանուններ, և Վարվառեն այստեղ փոխարինել է, թերևս, Նվարդին:

Ինչու՞ է Վարվառեն կապվել Արայի ու ծաղկի հետ: Այդ անունը կարող էր «ժողովրդական ստուգաբանությամբ» իմաստավորվել *վառ, վառել, վառվառիլ* բառերով: Պատանի աստվածը և նրա կանացի զուգորդը «հիմնական առասպելի» համատեքստում պատժվում են սիրային կապի պատճառով՝ այրվում/վառվում են: Երկրային մակարդակում «ծաղիկ հասակի» պատանին ու աղջիկը անցնում նվիրագործության կրակի փորձությունները (նաև՝ «այրվում կրքից»):

3. Ամուսնական «զույգ ծաղիկներից» պիտի ձևավորվի պտուղը, ապա՝ նոր ծննդաբանական ծառը: Ծաղիկը քաղում են, որը փոխաբերական իմաստով ձեռք է բերում նաև սիրային իմաստավորում, հմմտ. օրինակ «համբույր քաղել»: Հնարավոր է վերականգնել նաև *ծաղիկ + վառել* բանաձևը, կապված պատանեկան սիրո և սեռական կյանքի սկզբնավորման հետ:

Հայոց հեթանոսական դիցարանի պատանի աստվածն էր Վահագնը: Հիմնում նա հայտնվում է որպես այրվող եղեգնից դուրս եկող «հուր հեր» և «բոց մորուք» պատանի (Խորենացի, Ա.լա): Ազգագրական համատեքստում այս պատկերը համադրելի է նվիրագործության ծեսի կրակի փորձություններում «այրվող» պատանու հետ[12]: Խորենացին, մեջբերելով այս հիմնը, շարունակում է, թե ինքն անձամբ լսել է, թե ինչպես հետո երգում էին, թե Վահագնը կռվել է վիշապների դեմ ու հաղթել:

Վահագնի մակդիրն է *վիշապաքաղ* (Ագաթանգեղոս, 809): Ուրեմն, վիշապներին հաղթելու՝ սպանելու գործողությունը նույնացվում է ծաղիկներ քաղելուն (պոկելով սպանելուն)[13]: Սիրո գործողությունն էլ, ինչպես տեսանք, առնչվում է և

---

[7] M.Detienne. The Gardens of Adonis. Princeton, 1994, p. 60-72.

[8] Նույն տեղում, էջ 72-74:

[9] В.Топоров. Роза. Мифы народов мира. т. 2, М. 1982, с. 386-387.

[10] Գ.Ղափանցյան. Արա Գեղեցկի պաշտամունքը. Երևան 1944, էջ 107, Հ.Աճառյան. Հայոց անձնանունների բառարան. հ. Դ, Երևան, 1948, էջ 88:

[11] Այս մասին տես Գ.Ղափանցյան. Նշվ. աշխ., էջ 99-100:

[12] Ա.Պետրոսյան. Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները. Թուխ մանուկ. Երևան 2001, էջ 39:

[13] Վիշապաքաղի երկրորդ մասը մեկնաբանվում է նաև որպես *քաղ* «այծ», տես Ղ.Ալիշան. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց. Վենետիկ, 1895, էջ 172 հտն., G.Areshian. Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development. Proceedings of the Fourth International

վիշապամարտի և ծաղիկ քաղելու հետ: Նույն պատկերացումների հետ է կապված *քաղ* «անասունների զուգավորում» տերմինը: *Քաղը* նաև մոլախոտ է, որը պետք պոկվի՝ քաղհանվի: Նույն մոլախոտի մյուս անվանումը՝ *զաղձն,* ծագում է հնդեվրոպական *(H)wel-ից և համահունչ է վիշապի անվանը[14]: Ջոհվող Արայի *գեղեցիկ* մակդիրը կապվում է նաև այս պատկերացումների հետ (հմմտ. *wel- «մահվան աշխարհ»)[15]: Միջնադարյան տապանաքարերի վրա «գեղեցիկ» է համարվում պատանեկան տարիքը[16]: *Գեղեւ* «կույս» բառը ևս պիտի հանգի *wel-ին (*եւ* ածանցով), որպես «գեղեցիկ» հասակի պատանու համապատասխանություն, իսկ կուսության կորստի և վիշապամարտի համադրությունն ակնհայտ է[17]:

4. Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնն էր Մուշ-Տարոնը: Այստեղ նա պաշտվում էր Քարքե լեռան վրա, մի եռամաս տաճարական համալիրում, Անահիտի և Աստղիկի հետ մեկտեղ: Աստղիկը Վահագնի սիրուհին էր, իսկ Անահիտը՝ մայր աստվածուհի: Այս եռյակը, այսպես թե այնպես, հիշեցնում է Արա-Շամիրամ-Նուարդ «սիրային եռանկյունին»: Աստղիկը համապատասխանում է հունական Աֆրոդիտեին, իսկ Վահագնը, թեև նույնացված էր Հերակլեսին, բայց ռազմի աստված էր, ինչպես Արեսը: Նրա իրանական համապատասխանությունը նույնացված էր և Հերակլեսին և Արեսին, իսկ երկնքում՝ Մարս (Արես) մոլորակին:

Հայոց մեջ Արան հիշվում է որպես մի աստղ, որը նվազ է Արուսյակից, այսինքն՝ Աստղիկ-Վեներայից: Երկնքի ամենավառ աստղի՝ Վեներա մոլորակի հետ համեմատվող Արայի «նվազ» աստղը պիտի լիներ նույնպես մոլորակ, հնարավոր է՝ հենց Մարս-Արեսը (այս երկու աստղերը շատ ավանդություններում կապված են իրար հետ): Հաշվի առնելով նաև Արես և Արա անունների նմանությունը, կարելի է կարծել, որ հայկական Արան հունական Արեսի նաև ստուգաբանական համապատասխանությունն է, թերևս՝ Վահագնի նախորդը[18]:

5. Կարմիր՝ արյան և կրակի գույնը բնորոշ է երկրորդ (ռազմական) գործառությունը ներկայացնող կերպարներին[19]: *Վառիլ* նշանակում է «սպառազինել», «քաջալերել ի պատերազմ»[20]: Վահագնը հիմնում նկարագրվում է որպես այրվող մի պատանի, նրա մասին ասվում է՝ *քաջութիւն հասցէ ծեզ ի քաջէն Վահագնէ* (Ագաթանգեղոս, 127): Նման կապեր են խորհրդանշում հայ բանաստեղծական լեզվի և բանահյուսական բանաձևերի այլևայլ նմուշներ՝ օրինակ *վառեալ քաջութեամբ իբրև զհուր*: Վահագնի հատկանիշները քրիստոնեական դարաշրջանում անցնում են Տարոնի տերերի՝ Մամիկոնյան սպարապետների բանահյուսական կերպարներին: Այսպես, Մուշեղ Մամիկոնյանի «մոլեկան գնդի» մասին ասվում է՝ «*հուր բոց* 'ի գնդին *ելանիցէր* և 'ի նշանացն, իբրև 'ի *հուրն* հրդեհի այնպես անցանէր ընդ գունդն որպես *բոց ընդ եղեգն*» (Փավստոս, Ե.ե), որտեղ ընդգծված բառերով ուղղակի կրկնվում են «Վահագնի երգի» պատկերը և տերմինաբանությունը: Մուշեղ սպարապետի դիակը դրվել է մի բարձր տեղ, որպեսզի արալեզները լիզելով վերակենդանացնեն նրան

Conference on Armenian Linguistics. Delmar, New York, 1992, p. 6-8, հարցի գրականությամբ, А.Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с. 44:

[14] Վիշապին քաղել-հանելու վերաբերյալ տես Մ.Աբեղյան. Երկեր. h. Ա, էջ 88-90:

[15] А.Петросян. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. Вестник общественных наук Арм. ССР, 1987, No 1, с. 61-62:

[16] Հ.Պետրոսյան. Մանուկի կերպարը ուշ միջնադարյան հայ տապանաքարային քանդակում. Թուխ մանուկ, էջ 69-75:

[17] Այս մասին տես և Л.А.Абрамян. Змей у источника. Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994, с. 25.

[18] Ա.Մատիկյան. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա 1930, էջ 314-318, Ն,Ադոնց. Հին հայոց աշխարհայացքը. Պատմական ուսումնասիրություններ. Պարիս, 1948, էջ 265-266, Հ.Աճառյան. Հայոց անձնանունների բառարան. h. Ա, Երևան, 1944, էջ 263-264, А.Е.Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с. 94:

[19] Տես օրինակ G. Dumézil. Mythes et dieux des indo-européens. Textes réunis et présantés par Hervé Coutau-Bégarie. Paris 1992, p. 104-106:

[20] Այս և հաջորդ բառերի ու արտահայտությունների վերաբերյալ տես Նոր հայկազյան բառարանի համապատասխան բառահոդվածներում:

(Փավստոս Ե.լզ): Հայկական ավանդության մեջ սա Արայի ծեսը կրկնող միակ օրինակն է, այսինքն Մուշեղը կրկնում է Արայի կերպարը: Արայի և Մուշեղի միջև ընկած է Վահագնը, որը նորից ակնարկում է Արա-Վահագն կերպարային կապը:

Հայոց պատմության ամենամեծ սրբացված ռազմիկն է Վարդան Մամիկոնյանը: Նա կոչվում է *քաջ Վարդան*, որով համադրվում է *քաջ Վահագնին*, նա զոհվել է, ինչպես Արան, պատերազմում: Վարդի սովորական մակդիրն է *կարմիր,* և համահունչ Վարդանը, կապվելով վարդի հետ, դարձել է *Կարմիր Վարդան*[21]:

6. Հատկանշական են *վարդ վառել*, *վարդագոյն վառեալ ծաղիկ*, *վարդն վառ առեալ* արտահայտությունները: Վարդավառը հայոց ամենաուրախ ու զանգվածային տոնն էր, որի ամենասիրված ուխտատեղը Տարոնի սուրբ Կարապետ վանքն էր, կառուցված այնտեղ, ուր հեթանոսական ժամանակներում գտնվում էին Վահագնի, Անահիտի ու Աստղիկի տաճարները: Սա ցույց է տալիս Վահագն-սուրբ Կարապետ կերպարային հաջորդականությունը[22]:

Տոնը մոտավորապես համապատասխանում է ամառային արևադարձին (տեղի է ունենում հունիսի 28-ից օգոստոսի 1-ը): Սուրբ Կարապետը՝ Հովհաննես Մկրտիչը ծնվել էր ամառային արևադարձին, այդ պատճառով նրա պաշտամունքն ամենուրեք առնչվում է արևի և արևի աստծու հետ[23]: Նա է, որ ջրով մկրտում՝ նվիրագործում է Հիսուսին, այսինքն՝ այս տոնը պետք է հնում առնչվեր ջրով նվիրագործության հետ: Նա բանտարկվում է թագուհու, ապա զոհվում նրա դստեր կամքով, որը հիշեցնում է Արայի և Շամիրամի առասպելը:

«Հայսմավուրքում», օգոստոսի 6-ին, Ափրոդիտեի (այսինքն՝ Աստղիկի) տոնի առթիվ հիշվում է, որ այդ դիցուհուն կոչում էին «վարդամատն և ոսկեծղի, և զվարդն նմա ընծայ մատուցանեին: Վասն այսորիկ անուանէին զտօնս զայս Վարդավառ»[24]: Վարդը Աստղիկի սիմվոլն էր և Վարդավառը՝ նրա տոնը: Եթե Վահագնը համապատասխանում է Արային, ապա Աստղիկը՝ վարդի հետ իր կապով, հիշեցնում է Նուարդին:

Աստղիկի վերաբերյալ պահպանվել է մեկ լեգենդ: Դիցուհին իր լողարան Գուռգուռայում (Մուշի դաշտում) գիշերային լոգանք ընդունելու սովորություն ուներ: Տարփավոր պատանիները մեծ կրակ էին վառում Դաղոնա լեռան վրա, որ լույսով դիտեին նրա գեղեցկությունը, իսկ Աստղիկը մշուշով էր պատում Մուշի դաշտը[25]: «Իլիականում» (XIV 341-353) Զևսն իր կնոջ՝ Հերայի հետ մերձենալը թաքցնելու համար Տրոյային հարևան Գարգարոն լեռան վրա ոսկե ամպ է գոյացնում: Համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Գարգարոն և Գուրգուռա անվանումները կապվում են ամպի գոռոցի հետ՝ այդ տեղերում ամպրոպի աստվածն է մերձենում դիցուհու հետ[26]: Ըստ այդմ, հնարավոր է վերականգնել այս լեգենդի կորած մանրամասներ (երբ պատանիները դիտում են Աստղիկին, հայտնվում է ամպրոպի հայր աստվածը. մշուշը կարող էր թաքցնել ոչ միայն դիցուհու մերկությունը, այլ սեռական կապը): *Աստղ-իկ* անվան հնդեվրոպական *(H)aster/l- նախատիպը հանգեցվում է *(H)ās- «այր(վ)ել» արմատին, *ter- ածանցով[27]: Այսպիսով, Աստղիկը, որի սիմվոլն էր վարդը, կապված է նաև «այրվելու» հետ:

Աստղիկը, ինչպես և Ափրոդիտեն, սիրո դիցուհի էր, և նրա տոնն էլ պիտի առնչվի սիրո հետ: Վարդավառի տարբերակիչ, հիմնական ծեսն իրար վրա ջուր

---

[21] Այս մասին տես Ա.Պետրոսյան. Թուխ մանուկ, էջ 41-42:

[22] Այս մասին տես Ս.Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2002, էջ 137-145:

[23] С.Аверинцев. Иоанн Креститель. Мифы народов мира. Т. 1, М. 1980, с. 553.

[24] *Վարդամատն* տերմինը հունարեն ῥοδοδάκτυλος-ի՝ արշալույսի դիցուհու մակդիրի համապատասխանությունն է:

[25] Գ.Սրվանձտյանց. Երկեր. հ. I, Երևան 1978, էջ 71-72, Ա.Ղանալանյան. Ավանդապատում. Երևան, 1969, 153-154, 448, ծան. 395:

[26] Այս մասին տես Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997, էջ 76:

[27] Տես Т.Гамкрелидзе, В.Иванов. ук. соч. 875, прим. 1, 967, հմմտ. J.Mallory, D.Adams. Encyclopedia of Indo-European Culture. London and Chicago 1997, p. 87, 543:

սրսկելն է (ուխտավորները պարտավոր էին լողանալ, իսկ եթե մոտակայքում գետ կամ լիճ չկար, ցողվել աղբյուրի ջրով): Հայտնի էին և կրակի հետ կապված ծեսեր՝ երեկոյից մինչ լուսաբաց դեզեր էին վառում և, տարվա մեջ առաջին անգամ, ուտում խնձոր՝ սիրո սիմվոլը, խորոված-այրված վիճակում: Սկսվում էր խմբապարը, որն ուղեկցվում էր «սիրո կրակին» առնչվող երգերով՝ օրինակ, «Վարդըմ բուսավ վարդևորի կիրակին/ չեմ դիմանա նոր հարսներու կրակին»: Երգային մրցույթում հաղթած կողմը ստանում էր նվիրական ծաղկեփունջ: Ըստ այդմ, Վարդավառը պատանիների և աղջիկների հասունացման, «սիրուց այրվելու» կուլմինացիան էր[28]: Այս համատեքստում միմյանց վրա ջուր լցնելը կարող է մեկնաբանվել որպես սիրո կրակը (սեռական կիրքը) հանգցնել-խաղաղեցնելու, ապա և սեռական կապից հետո մաքրվելու գործողություն:

7. Վարդավառ տերմինը ավանդական կերպով բացատրվել է որպես «վարդ վառեալ», որը համարվել է «ժողովրդական ստուգաբանություն»: Առաջարկվել են մի շարք ստուգաբանություններ, որոնցից հայտնի է Գ.Ղափանցյանինը՝ խեթ. *wat(a)r- + ar- «ջուր + ողողել» (մենք առաջարկել ենք՝ խեթ. *wat(a)r- + war «ջուր + կրակ»)[29]: Վերի վերլուծությունը, թվում է, թե հնարավոր է դարձնում վարդավառի, վարդի և վառվելու ստուգաբանական կապը (հմմտ. և *վառել* «զարդարել, պճնել»): Հնարավոր է վարդի հետ կապված մեկ այլ մեկնաբանություն: Շատ բարբառներում վարդավառը հանդես է գալիս *վարթվոր* և նման ձևերով[30], որի վերջին մասը *աւոր*ածանցն է: Վարդը իրանական բառ է: Ըստ այդմ, վարդավառի վերջավորությունը կարելի է հանգեցնել *աւոր*-ին համապատասխան իրանական ծագման var ածանցին, «ունեցող» իմաստով (հմմտ. *բուրվառ*)[31]: **Վարդաւոր/վարդավառը* կարող է դիտվել Աստղիկի մականունը:

Քրիստոնեական ավանդության համաձայն, Գրիգոր Լուսավորիչը խափանել է Աստղիկի վարդավառը, փոխարինելով այն Քրիստոսի պայծառակերպության կամ այլակերպության տոնով: «Հայսմավուրքի» վերևում հիշված հատվածում դա մեկնաբանվում է այսպես՝ Քրիստոսը մինչ այլակերպությունը «որպես եթէ վարդ ի կոկոնի» էր, իսկ հետո՝ «իբրև թէ վարդ վառեցավ»: Ըստ Մատթեոսի (ԺԷ.1-8), Հիսուսը լեռան վրա երևում է իր աշակերտներին ինչպես արեգակ և լույս: Հայտնվում են Մովսեսը և Եղիան: Մի լուսավոր ամպ նրանց վրա հովանի է լինում, որից աստծու ձայնն է լսվում՝ «սա է իմ սիրելի որդին»: Աշակերտները սարսափած ընկնում են, իսկ Քրիստոսը կանգնեցնում և քաջալերում է նրանց:

Սա հիշեցնում է Աստղիկի լեգենդը: Աստղիկի մշուշը և Գուռգուռայի՝ ամպրոպի սարսափազդու ձայնը ժողովրդական պատկերացումներում համադրվել են Ավետարանում ամպի հայտնվելու և նրանից հնչող աստծու ձայնի, ջուր ցողելու հեթանոսական ծեսը՝ Հիսուսի մկրտության հետ, որով Աստղիկի տոնը հնարավոր է դարձել վերաիմաստավորել որպես Հիսուսի պայծառակերպություն:

---

28 Վարդավառի տոնի վերաբերյալ տես Հ.Խառատյան-Առաքելյան. Հայ ժողովրդական տոները. Երևան, 2000, էջ 174-189: Համանման ծեսերով ուղեկցվող Հովաննես Մկրտչի տոների մասին տես Ջ.Ֆրեզեր. Ոսկե ճյուղը. Երևան, 1989 էջ 405-407:

29 Այս ստուգաբանությունները տես Ե.Մելիք-Մուրադյան. Աստղիկ դիցուհու աղերսները վարդավառի տոնակատարության հետ. Էջմիածին, 2000, Ե, էջ 111-113, А.Петросян. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии, с. 69:

30 Հ.Աճառյան. Հայերեն արմատական բառարան. հ. Դ. Երևան 1979, էջ 318:

31 Այս ածանցի վերաբերյալ տես Գ.Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան, 1987, էջ 568: Նման մի ստուգաբանություն է առաջարկել Ջ.Ռասելը՝ իրան. «վարդաբեր», տես J.Russell. The Etymology of Armenian Vardavar. Annual of Armenian Linguistics. 1992, Vol. 13, p. 64-66:

Պետրոսյան, Արմեն (2006) Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ. Պատմա-բանասիրական հանդես, № 2 . pp. 256-284. ISSN 0135-0536

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԴՐԱՄԱՅԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հին հունական թատրոնը պատմական ժամանակների տիպիկ հունական երևույթ է, բայց նրա ակունքներում նշմարվում են հնագույն «նախադրամայի» և «նախաթատրոնի» ծիսաառասպելաբանական տարրերը: Հունական թատրոնի սկզբնավորումը սերտորեն կապված է խաղողի և գինու աստված Դիոնիսոսի պաշտամունքի հետ: Ողբերգության ծիսական հիմքն է եղել այծի զոհաբերությունը Դիոնիսոսին, որն ուղեկցվել է նրան նվիրված խաղերով, երգեցողությամբ և խոսքով. կատակերգությունը ծագում է Դիոնիսոսին նվիրված ծիսական երթերից, իսկ սատիրական դրամայի պերսոնաժները ներկայացրել են Դիոնիսոսի ուղեկից սատիրներին: Այս ծեսերը որոշակի զուգահեռներ ունեն հնդեվրոպական ավանդույթներում, որոնց քննությունը թույլ է տալիս խոսել երևույթի հնդեվրոպական ակունքների մասին: Հնդեվրոպական համատեքստում «նախադրամայի» սյուժեն կրկնում է, այսպես կոչված, «հիմնական առասպելի» սխեման[1]:

Հունական ողբերգության հերոսը «տառապող հերոսի» ընդհանուր մոդելի մի մասնավոր մարմնավորումն է (հերոսը՝ ինչպես «տառապող Դիոնիսոսի դիմակ», ըստ Նիցշեի): Դիոնիսոսը՝ չարչարանքների ենթարկվող, տառապող, զոհվող և վերածնվող աստվածը, ամպրոպային Զևսի որդին, ուղղակի համապատասխանում է «հիմնական առասպելի» ամպրոպի աստծու որդու կերպարին: Վերջինս ինչ-որ հանցանքի համար պատժվում է՝ այրվում, սպանվում, մասնատվում, բայց հետո վերածնվում է, իր հետ բերելով բարգավաճում, բերք, առատություն և արբեցնող խմիչք: Հնդեվրոպական ակունքները, իհարկե, բոլորովին չեն բացառում նաև հին մերձավորարևելյան, մասնավորապես՝ սեմական, եգիպտական և անատոլիական ազդեցությունների էական դերը հունական թատերական ավանդույթի ծագման և ձևավորման գործընթացում[2]:

---

[1] *«Հիմնական առասպելի» վերաբերյալ տե՛ս հատկապես* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. *Ըստ այդ առասպելի՝ ամպրոպի աստվածը հուր-կայծակով պատժում է իր հակառակորդ օձ-վիշապին: Առասպելի որոշ տարբերակներում, աստծու և օձ-վիշապի հակադրության պատճառը աստծու կինն է, իսկ որպես աստծու հակառակորդ է հանդես գալիս նրա որդին:*

[2] В. Н. Т о п о р о в. Русск. Заби(ва)ть козла. Studia linguistica Alexandro Vasilii filio Issatschenko a collegis amisis que oblata, Lisse, 1978; *ն ո ւ յ ն ի* ՝ К происхождению древнегреческой драмы: вопрос об индоевропейских истоках. Balcano-Balto-Slavica, М., 1979; *ն ո ւ յ ն ի* ՝ Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы. Текст: семантика и структура, М., 1983; *ն ո ւ յ ն ի* ՝ Опьяняющий напиток.– Мифы народов мира. Т. 2, М., 1982, с. 258.

Հայկական ավանդական թատերական ներկայացման ուղղակի տեղեկությունը, որը շրջանառվում է հայագիտության մեջ, հայտնի է Գրիգոր Խլաթեցու խմբագրած «Հայսմավուրքից» (XV դ.):

«Թագաւոր մի կայր Հայոց Արտաւազ անուն եւ ունէր որդի մի խելագար, որոյ անունն էր Շիդար (տարբերակ՝ Շիթար – *Ա. Պ.*): Եւ եղեւ յորժամ մեռաւ արքայն Արտաւազ, հայրն Շիդարայ, եւ ոչ ետ զթագաւորութիւն իւր Շիդարայ, զի խելագար էր: Վասն որոյ եւ աշխարհս յիրար դիպաւ, եւ աւերումն լինէր ոչ սակաւ: Եւ յաւուր միում հեծեալ Շիդարն ի ձի ետ փող հարկանել, թե կամիմ թագաւորել. եւ էլ գնաց ընտիր հեծելաւք ի զբաւսանս, եւ ելեալ ի վերայ կամրջի գետոյ վասն անցանելոյ: Եւ անդէն շարժեալ զնա այսոյն պղծոյ, անկաւ ի գետն և կորեաւ: Եւ հեծելազօրքն համբաւեցին, թե չաստուածքն Շիդարայ յափշտակեցին զնա և եդին ի սեաւ լեառն, որ է Աւագ Մասիս, եւ անդ կայ շղթայած: Եւ երկու շունք՝ մինն սպիտակ մինն սեաւ կու լիզեն հանապազ զշղթայսն Շիդարայ. և ի տարելիցն ի մազն գայ որ թէ կտրի նա ելնի և զաշխարհս անցուցանէ: Վասն որոյ կարգեցին կախարդքն առասպել դիմաւք և թեատրոնօք՝ թե ի տարեկայն ի Նաւասարդի ի մեկն ամենայն գործաւոր զիւր զինչ եւ իցե գործն կոփէ դարբինն և այլն ամենայն: Զի կապն Շիդարայ, որ ի մէկ մազն եկեալ է ի կտրիլ, դարձեալ հաստատի եւ ամրանայ, որ ոչ ելնի և զաշխարհս անցուցանէ: Այսպիսի առասպել դիմաւք վարէին Հայք մինչև ի սուրբն Գրիգոր Լուսաւորիչն մեր: Եւ իմացեալ սուրբն Գրիգոր զայսպիսի առասպել տօնն և կամեցաւ խափանել այսու: Որ կարգեաց ի Նաւասարդի ի մեկն տօնել ս. Կարապետին և Մկրտչին Յովհաննու: Զի սուտն եւ առասպելն եւ զարշելին խափանեսցի, եւ սուրբն ճշմարիտն հաստատեսցի ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ»[3]:

*Այսպիսով, ըստ այս տեքստի, մինչև քրիստոնեության ընդունումը նոր տարվա՝ Նավասարդի տոնին ներկայացվել է Շիդարի առասպելը, դիմակներով և թատերական արարողությամբ (*առասպել դիմաւք, առասպել տօն, թեատրոն*):*

Հայկական առասպելաբանության մեջ առանցքային դեր ունի լեռան մեջ, քարանձավում շղթայված հերոսի կերպարը, հայտնի մի շարք տարբերակներով: Ամենահայտնի հին վկայությունը Խորենացունն է: Արտաշես արքան ամուսնանում է ալանական արքայադուստր Սաթենիկի հետ: Վերջինս սիրահարվում է վիշապազունների առաջնորդ Արգավան իշխանին: Արտաշեսի և Սաթենիկի որդի Արտավազդը նույնպես որոշ վիշապային հատկանիշների կրող է: Արտաշեսի մահվան ժամանակ, հեթանոսական սովորությամբ, շատ կոտորածներ են լինում: Արտավազդը բողոքում է հորից, թե նա իր մահով երկիրն իր հետ տանում է: Արտաշեսն անիծում է որդուն, որ նա, որսի գնալիս, բռնվի քաջքերի կողմից և

---

3 *Տեքստը բերվում է ըստ* Г. Халатьянц. Армянский эпос в истории Армении М. Хоренского, ч. II, М., 1896, с. 73-75; *տե՛ս և Գ. Ղանալանյան. Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 363-364, Հ. Հովհաննիսյան. Հայ հին դրաման և նրա պայմանաձևերը, Երևան, 1990, էջ 41-42, նույնի՝ Հնագույն դրամայի ծիսային միթոլոգեմը Հայաստանում.– Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները, զեկուցումների ժողովածու, Երևան, 2004, էջ 483-484: Մեր խնդրի համար առանցքային* թեատրոն *բառը հայտնի է Գ. Խալաթյանցի հրատարակած վենետիկյան տարբերակից և Մատենադարանում պահվող երեք ձեռագրերից:*

պահվի Մասիսի վիհում: Արտավազդը, հեծյալ որսի գնալիս, ինչ-որ ցնորքից շփոթվում-խելագարվում է և, ընկնելով մի խոր փոսի մեջ, անհետանում: Քաջքերը շղթայված պահում են նրան Մասիսի մի քարանձավում: Երկու շուն կրծում են նրա շղթաները: Նա ջանում է դուրս գալ և վերջ տալ աշխարհին, բայց դարբինների կռանահարության ձայնից կապանքներն ամրանում են: Արտավազդի դիվական գծերը բացատրվել են կախարդությամբ կամ այն բանով, որ վիշապազունները նրան մանուկ հասակում փոխել են դև-վիշապով:

Արտավազդի առասպելը հայտնի է մի շարք տարբերակներով (Եզնիկ Կողբացի, Մովսես Խորենացի, «Ոսկեփորիկ», Վարդան Արևելցի, Վանական վարդապետ, Գրիգոր Անավարզեցի, Կիրակոս Արևելցի, Գրիգոր Խլաթեցի): Շիդար անվանումն առաջին անգամ հիշվում է Վանական վարդապետի մոտ, որպես Արտավազդի մականուն[4]*: Ակնհայտ է, որ Շիդարը նույն Արտավազդն է, և նրա՝ Արտավազդի որդի դառնալը ուշ երևույթ է, հերոսի մականվան երկրորդային անձնավորման հետևանք, հին առասպելի աղավաղում:*

Հայոց ավանդական վեպերը, սկսած ազգածին ավանդությունից մինչև «Սասնա ծռեր», բաղկացած են միանման կերպարային շարքերից և ավարտվում են Արտավազդի տիպի հերոսներով[5]*: Առաջինը ազգածին ավանդության Արա Գեղեցիկն է, որը զոհվում է պատերազմում, բայց ենթադրվում է, որ նրան, վերքերը լիզելով վերակենդանացրել են «շնից սերված» համարվող առասպելական էակներ՝ արալեզները (այստեղ չկա հերոսի՝ ժայռի մեջ, քարանձավում շղթայման պահը, բայց կերպարների և մոտիվների ընդհանրություններն ակնհայտ են՝ Արտավազդի շղթաները լիզում են շները, իսկ Արայի վերքերը՝ արալեզները): Արտավազդ/ Շիդարին առավել մոտ է «Սասնա ծռերի» Փոքր Մհերը: Նա, իր հոր՝ Սասունցի Դավթի կողմից անիծված, փակվում է Վանա ժայռի մեջ, քարանձավում, որտեղից պիտի դուրս գա, երբ աշխարհում արդարություն և առատություն հաստատվի (երբ ցորեն եղավ քանց մասուր մի, ու գարին եղավ քանց ընկուզ մի): Հայագիտության մեջ Արա Գեղեցիկը համադրվել է մերձավորարևելյան «մեռնող և հառնող» աստվածությունների*[6]*, իսկ Արտավազդը և Մհերը՝ փոքրասիական և կովկասյան հերոսների հետ (խուռ. Ուլլիկումմի, փռյուգ. Ագդիստիս, իրան. Աժի Դահակա, հուն. Պրոմեթևս, սկանդինավ. Լոկի, վրաց. Ամիրանի, աբխազ. Աբրըսկիլ, նարթական էպոսի «քարից ծնվող» հերոսներ՝ Սոսրուկո, Սոսլան և այլն)*[7]*: Արա Գեղեցիկի հայր Արամ նահապետն ամպրոպի*

---

[4] Г. Х а л а т ь я н ц. *Նշվ. աշխ., էջ 74, ծան. 1:*

[5] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 29-33;* А. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с. 124-131.

[6] *Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, Ն. Ա դ ո ն ց. Հին հայոց աշխարհայացքը.– Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, Գ. Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն. Արա Գեղեցկի պաշտամունքը, Երևան, 1944:*

[7] *Այս հերոսների վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000,* М. Я. Ч и к о в а н и. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани, М., 1966 ; G. C h a r a c h i d z й. Prometйe ou le Caucase, Paris, 1986; В. Г. А р д з и н б а. Нартский сюжет о рождении героя из камня.– Древняя Анатолия, М., 1985; C. W i l h e l m. Prometheans and the Caucasus: the Origins of the Prometheus Myth.– Procee-

աստծու վիպականացած մի տարբերակն է[8]*: Արտաշեսի, Սաթենիկի, Արտավազդի և վիշապազուն Արգավանի առասպելները միանգամայն համապատասխանում են «հիմնական առասպելի» ամպրոպի աստծու ընտանիքի և օձ-վիշապի կերպարներին: Փոքր Մհերի հայր Սասունցի Դավթի կերպարը ևս ծագում է ամպրոպի աստծուց (նա է «կայծակե թրով» մեծագույն սխրագործություններ կատարողը): Այսպիսով, «հիմնական առասպելի» համատեքստում Արան, Արտավազդ/Շիդարը և Փոքր Մհերը համապատասխանում են ամպրոպի աստծու պատժվող և վերածնվող որդուն: Այս կապակցությամբ պետք է նշել, որ հին վեպերը և «Սասնա ծռերը» ոչ միայն պատմվել ու երգվել են, այլև խաղարկվել*[9]*:*

Սասունի ամպրոպային հերոսների զենքն է «թուր-կայծակին»: Սա նոր երևույթ է: Վաղնջական հնդեվրոպական՝ գերմանական, բալթիկ և սլավոնական ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է մուրճ-կայծակը, որն ուղղակիորեն համեմատելի է հին Մերձավոր Արևելքի ամպրոպային աստվածների, և հատկապես՝ խուռիական Թեշուբի բնորոշ զենքի՝ մուրճ/ տապարի հետ[10] *(սա ակնարկում է հնդեվրոպական աստծու արեալային կապերը): Հայկական ավանդության մեջ մուրճով զինված վիշապամարտիկ աստծու կերպարն ի հայտ է գալիս Լուսավորչի տեսիլքում*[11]*: Ամպրոպային աստծու այս կերպարը կարող է լավագույնս բացատրել, թե ինչո՞ւ են Արտավազդի կապանքներն ամրանում դարբինների՝ մուրճերը զնդաններին խփելիս: Դարբինները, այս համատեքստում, հանդես են գալիս որպես որդուն պատժող ամպրոպի աստծու երկրային ներկայացուցիչներ:*

Փոքր Մհերը Վանա ժայռի մեջ է մտնում և պետք է դուրս գա այնտեղից այսպես կոչված, «Մհերի դռան» միջով: Վերջինս ուրարտական արքաներ Իշպուինիի և Մինուայի հսկայական ժայռափոր արձանագրությունն է, որտեղ թվարկվում են դիցարանի բազում աստվածները և նրանց արվող հսկայաքանակ զոհաբերությունների կարգը[12]*: Արձանագրության սկզբում ասվում է, որ այդ «դարպասները» նվիրվում են Խալդիին: «Խալդիի դարպաս» և «Մհերի դուռ» համապատասխանությունից միարժեքորեն բխում է, որ Մհերի կերպարի հնագույն*

---

dings of Ninth Annual UCLA Indo-European Conference. Washington, 1998; А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 95–105:*

[8] А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 47–57.*

[9] *Հ. Հ ո վ հ ա նն ի ս յ ա ն. Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1978, էջ 281 հտն.:*

[10] C. W a t k i n s. How to Kill a Dragon. New York, Oxford. 1995, p. 429-430. *Մուրճ-կացնի՝ որպես հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածների զենքի վերաբերյալ տես և* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ* 93-96, Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 715: *Նույնիսկ խուռաուրարտական Թեշուբ/ Թեյշեբա անունը, հնարավոր է, ծագում է հնդեվրոպական* *tek's- *«կացին» արմատից. տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 55:*

[11] *Տե՛ս Լ. Ա բ ր ա հ ա մ յ ա ն. Ջրի մարմնից ածող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից.– Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001:*

[12] Н. В. А р у т ю н я н. Корпус урартских клинообразных надписей (*այսուհետև* ՝ КУКН). Ереван, 2001, 38.

նախատիպը ծագում է Խալդիից[13]: Միհրը Միհր (հնում՝ Միթրա) աստծու վիպական մի տարբերակն է, ուրեմն՝ Խալդին սկզբնապես համադրվել է Միհրի հետ: Խալդին, Միթրա-Միհրը և Մհերը ունեն մի շարք այլ ընդհանուր հատկանիշներ, որոնք ցույց են տալիս նրանց կերպարների ժառանգորդությունը[14] (հնարավոր է, որ Խալդիին նախ փոխարինել է Արան, ապա միայն՝ Միհր/Մհերը)[15]: Այսպիսով, հայ ավանդական դրամայի հնագույն ակունքները կարելի է փնտրել Արտավազդի կերպարային նախորդի՝ Խալդիի պաշտամունքի շրջանակներում:

Ուրարտական սրբատեղիների ամենահաճախ հանդիպող տիպը «Խալդիի դարպասներն» են, որոնցից ամենահայտնին Վանա ժայռի «Մհերի դուռն» է: Դատելով ուրարտական տվյալներից, Խալդի-Մհեր ժառանգորդությունից և «Մհերի դռան» լեգենդներից՝ Խալդիի կացարանը պատկերացվել է քարե «դռան» հետևում, լեռնային քարայրի մեջ, որտեղից նա դուրս է եկել ինչ-որ հատուկ դեպքերում, որոշ տոների ժամանակ[16]: Այս պատկերացումը պետք է ընկած լիներ «Խալդիի դարպաս» կոչվող ժայռափոր պաշտամունքային կառույցների գաղափարի հիմքում: Ուրարտուում «աստծու դարպասներ» են կոչվել, հավանաբար, նաև հենց տաճարները[17]: «Աստծու դարպասները», փոքրաթիվ բացառություններով, նվիրված էին Խալդիին. հայտնի արձանագրություններում ուրարտական արքաները, «դարպասներ» են կառուցել միայն Խալդիի համար (ընդհանրապես, այլ աստվածներին նվիրված շինությունների կառուցման վերաբերյալ տեղեկությունները չնչին տոկոս են կազմում)[18]:

Խալդիի պաշտամունքն այնքան առաջնային էր Ուրարտուում, որ Գ. Ղափանցյանն անվանել է «խալդամոլություն»[19]: Այն որոշ առումներով համադրելի է նույնիսկ միաստվածության հետ[20]: Ուրարտական կայսրության, որպես կենտրոնացված քաղաքական ամբողջության, կերտման գործում էական է եղել Խալդիի պաշտամունքի ներդրումը լեռնաշխարհի գրավյալ տարածքներում, որով Ուրարտուն տարբերվում է մնացած բոլոր հինարևելյան կայսրություններից[21]: Խալդիի կերպարը վերածվել է գաղափարախոսության, և ավելին, քաղաքական ծրագրի[22]:

---

13 И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди.– Древний Восток 4. Ереван, 1983, с. 191-193.

14 А. Е. П е т р о с я н. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди.– *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2004:*

15 *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 18-21:*

16 И. М. Д ь я к о н о в. *Նշվ. աշխ., էջ 192:*

17 Г. А. М е л и к и ш в и л и. Вопросы социально-экономической истории Урарту.– „Вестник древней истории", 1951, №4, с. 32-33, примеч. 3; *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 67-69,* M. S a l v i n i. The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eiduri-kai). Ayanis I. Ten Years of Excavations at Rusahinili Eiduri-kai. Roma, 2001, p. 260-261, n. 8, 14.

18 *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 34, 67:*

19 *Գ. Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն, Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940, էջ 114:*

20 *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 34:*

21 И. М. Д ь я к о н о в. *Նշվ. աշխ., էջ 190, ն ո ւ յ ն ի*՝ К вопросу о символе Халди.– Древний Восток 3, Ереван, 1983, с. 190; *ն ո ւ յ ն ի*՝ Жертвоприношения в Тейшебаини (УКН 448).– Кавказско-ближневосточный сборник. Тбилиси, 1988, с. 58.

22 M. S a l v i n i. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 86.

Բոլոր կամ համարյա բոլոր պաշտոնական կրոնական արարողությունները և հանդիսությունները կատարվել են Խալդիի տաճարներում կամ դրանց առջև, և «յուրաքանչյուր պաշտամունքային երթ կապվել է նաև նրա անվան հետ»[23]: Սրանց հեռավոր արձագանքն է, հավանաբար, Միհրի՝ մեծ տոներին ժայռից դուրս գալը: Ըստ այդմ, Ուրարտուում «տաճար» հասկացությունն առաջին հերթին կարող էր պատկերացվել որպես «Խալդիի տաճար»:

Խալդիին զոհաբերվել են ուլեր, ցլեր և ոչխարներ (ըստ «Միհերի դռան» արձանագրության հերթականության՝ 6 ուլ, 17 ցուլ, 34 ոչխար), երբեմն՝ միայն ուլեր: Մյուս բոլոր աստվածներին ու աստվածուհիներին զոհաբերվել են ցլեր, կովեր (աստվածուհիներին) ու ոչխարներ: Այսինքն՝ ուլը եղել է միայն Խալդիին նվիրված առանձնահատուկ զոհաբերության կենդանի[24]: Այդ զոհաբերության ձևն էլ տարբերվել է մյուսներից՝ դրա համար, ի հակադրություն մյուսների, օգտագործվել է միարժեք թարգմանություն չունեցող nipsid(u) տերմինը, որը կարող է համապատասխանեցվել հույների՝ զոհաբերության այծին կենդանի պատառոտելու գործողությանը[25]: Ուրարտական արձանագրություններում բազմիցս հիշվում են «Խալդյան դարպասների» առջև հատկապես խաղողի հասունացման տարբեր փուլերում կատարվող զոհաբերությունները և ծեսերը, որոնցից ակնհայտորեն պարզ է դառնում Խալդիի կապը խաղողի պաշտամունքի հետ[26]:

Ծեսը և նրանից ծագող դրաման միավորվում են դրանցում հավասարապես արտացոլված մի ընդհանուր կատեգորիայով՝ խաղով: Ծեսի խաղային տարբերակն է, որ կարող է դառնալ դրամայի և թատրոնի սաղմը (այսպես, ծեսի հարցպատասխանային կառուցվածքն է, որ կամուրջ է ստեղծում առասպելական կերպարների մենամարտում հարվածների փոխանակման և դրամայի երկխոսությունների միջև): Հակադիր կերպարների՝ զարգացող գործողության մեջ տեղադրումը և դերասանի ու դիտողի հետ նույնացման հնարավորությունը կարևորագույն տարրերից են խաղային գործառության, որը դրամատիկական արվեստում իրացվող մարդու արմատական պահանջներից է[27]: Մեր խնդրի համար առանցքային է հայ. խաղ բառը. այն նշանակում է «երեխայի, լարախաղացի, ծաղրածուի ևն խաղ», «տեսարանն կամ տաղաւարն խաղացողաց», «թատրոն», «պար», «ծաղր, կատակ», «երգ, հատկապես աշխարհիկ երգ», որից ՝խաղալ

---

[23] Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 34, ն ո ւ յ ն ի՝ Ուրարտական Խալդե և Արուբանե աստվածների մասին.– ՊԲՀ, 1982, № 2, էջ 128:

[24] Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 35:

[25] Այս տերմինը ենթադրաբար թարգմանվել է որպես «մորթել», «զոհ սահմանել», «այրել», «ողջակիզել». «պատառոտել» թարգմանությունը Ֆ. Քյոնիգինն է (տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 10, 77, 92, ծանոթ. 17): Հայկական ավանդույթում ուլերի զոհաբերությունը (որոնց խորովում էին թոնրում) նվիրված էր սուրբ Խաչի տոնին և հենց կոչվում էր ուլնոց, իսկ նոխազինը՝ սուրբ Գևորգին (տե՛ս Հ. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, էջ 158 հտն., Հ. Խ ա ռ ա տ յ ա ն - Ա ռ ա ք ե լ յ ա ն. Հայ ժողովրդական տոները, Երևան, 2005, էջ 237-239): Հնարավոր է, որ սուրբ Գևորգն այս համատեքստում Խալդի-Միհրի քրիստոնեացած հետնորդն է, այնպես, ինչպես ենթադրվում է մեգրելական ավանդույթում (տե՛ս F. C u m o n t. St. George and Mithra ‘the Cattle Thief.–‘ Journal of Roman Studies. V. 27, 1937):

[26] Տե՛ս, օրինակ՝ Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 12, 76-78:

[27] В. Н. Т о п о р о в. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы, с. 108-109.

«խաղ խաղալ», «պարել», «ծաղրել», «ուրախությունից խայտալ», «շարժվել, արշավել», խաղալիկ «պարող», «խաղալիք», խաղարար «պարող, կաքավող» և այլն[28]:

Այս բառն ընդունված ստուգաբանություն չունի: Ուրարտական տեքստերի ḫalu բառը, ըստ Գ. Մելիքիշվիլու, թարգմանվում է որպես «ծես, արարողություն» (ավանդված է հոգնակի ḫaluli/e ձևով)[29]: Սեպագրում o-ի համար առանձին նշաններ չկան, և այն հաղորդվում է ու-ով (ուրարտական սեպագիր ու-ն, համարյա միշտ, հաղորդում է o հնչյունը)[30]: Այսպիսով, ուրարտ. ḫalu-ն կարող է վերականգնվել որպես xalo-, որն ուղղակի նույնական է հայ. խաղ-ին (սեռ. խաղոյ, որ ցույց է տալիս, որ հնում այն հնչել է *xało): Խուռաուրարտական ընդհանրության մյուս՝ խուռական ճյուղում այս արմատի մի ածանցյալը պիտի լինի halmi «երգ» բառը[31] (հմմտ. հայ. խաղ, խաղիկ «երգ»): Խուռերենում -me/i-ն բառիմաստը չփոխող վերջածանց է, հմմտ. ուրարտ. pura = խուռ. purame, purammi «ստրուկ»[32]: Ակնհայտորեն նույն արմատն է ենթադրում և խեթ. halli(ya)ri «(ծիսական) երգիչ» բառը, որին, հաշվի առնելով ծիսական բնույթը և վկայվածությունը հնագույն տեքստերից, խաթական ծագում է վերագրվում[33]: Խուռաուրարտերենում և խաթերենում նույնական արմատը, ամենայն հավանականությամբ, փոխառություն է մի լեզվից մյուսին: Հետաքրքիր է, որ առավել հին գրավոր լեզուներում՝ խեթերենում (< խաթ.) և խուռիերենում արմատը հանդես է գալիս ածանցված և միայն ավելի նեղ «երգ» իմաստով, մինչդեռ ուրարտերենում և հայերենում առկա են ավելի լայն «խաղ, ծիսական խաղ, հանդիսություն, ծես» իմաստները: Այսպիսով, ուրարտերենը և հայերենը պահպանել են բառի առավել հին իմաստը, իսկ խուռերենում և խեթերենում ավանդված են արմատի միայն մասնավոր իմաստով ածանցյալ ձևեր:

Վերջերս նորից հիշվում է ḫaluli- ի՝ ժամանակին Հ. Սանտալճյանի կողմից առաջարկված «խաղող» մեկնաբանությունը[34]: Ուրարտերենին մերձավոր ագ-

---

[28] Տե՛ս Նոր հայկազյան բառարան. հ. Ա, Երևան, 1979, էջ 913 և այլուր. «թատրոն» նշանակության համար հմմտ. և թատր «խաղ», թատիր «խաղատեղի» (Բառգիրք հայոց, Երևան, 1975, էջ 116) և բրբռ. (Մուշ) խաղք «բարեկենդանի ժողովրդական թատերական ներկայացում, խեղկատակություն» (Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Բ, Երևան, 2002, էջ 273):

[29] Г. А. М е л и к и ш в и л и. Урартские клинообразные надписи (այսուհետև՝ УКН), М., 1960, с. 396.

[30] Տե՛ս, օրինակ՝ И. М. Д ь я к о н о в. Материалы к фонетике урартского языка.– Вопросы грамматики и истории восточных языков. М.–Л., 1958, с. 50.

[31] E. L a r o c h e. Glossaire de la langue hourrite. Revue hittite et asianique. T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77, p. 90.

[32] I. M. D i a k o n o f f. Hurrisch und Urartäisch. München 1971 , S. 77 ; И. М. Х а ч и к я н. Хурритский и урартский языки. Ереван, 1985, с. 48.

[33] J. P u h v e l. Hittite Etymological Dictionary. V. 3, Berlin, New York, 1991, p. 30-31. Հեղինակը, փաստորեն, առանց լուրջ պատճառաբանության, մերժում է համեմատությունը հայ. խաղի հետ, ինչը ճիշտ կերպով քննադատվել է Ջ. Գրեպինի կողմից (տե՛ս Annual of Armenian Linguistics. V. 13, 1992, p. 86):

[34] КУКН, с. 445; M. S a l v i n i. The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eiduri-kai). Ayanis I. Ten Years of Excavations at Rusahinili Eiduri-kai. p. 261. Առաջարկվել է նաև «հացկերույթ» մեկնաբանությունը (տե՛ս И. М. Д ь я к о н о в. Урартские письма и документы. М.–Л., 1963, с. 88):

ցակից խուռերենում էլ հայտնի է halul- անհայտ նշանակությամբ բառը, և չի բացառվում, որ այն ևս նշանակեր «խաղող»[35]: Նկատենք, որ դա չի հակասում ḫaluli- ի «խաղեր» մեկնաբանությանը: Ուրարտ. ḫalu-ն կարող է նշանակել «խաղ, խաղային հանդիսություն», իսկ ḫaluli- ն՝ «խաղող», որը պատահական նմանություն ունի ḫalu-ի հոգնակի ḫaluli «խաղեր» ձևի հետ (այստեղ թերևս ի հայտ է գալիս տարբեր բառերի այնպիսի մի համահնչյունություն, ինչպես հայ. խաղող «խաղող» և բրբռ. խաղող «երգասաց, դերասան»[36] բառերի դեպքում): Եթե այդպես է, ապա ḫaluli- ն պետք է թարգմանվի մի դեպքում «խաղեր, ծեսեր», մյուսում՝ «խաղող», ըստ համատեքստի:

Ուրարտուում, առավել քան այլուրեք հին աշխարհում, կարևորագույն դեր են կատարել խաղողի մշակումը և դրան առնչվող առասպելաբանական պատկերացումները և ծեսերը: Դա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ հենց Անդրկովկասը և Հայկական լեռնաշխարհն են եղել խաղողի մշակման հայրենիքը[37]: Ուրարտերենում հայտնի է խաղողի հետ կապված ևս մեկ տերմին՝ uldi/ uduli «խաղող, խաղողուտ, գինի» (այդ նշանակությունը հաղորդվել է նաև GEŠTIN գաղափարագրով): Արձանագրություններում բազմիցս հիշվում են խաղողուտների հիմնումը (հաճախ խաղողուտ, ամրոց և այգի հիմնելու բանաձևային հերթականությամբ), ապա և «Խալդիի դարպասների» առջև խաղողի հասունացման տարբեր փուլերում կատարվող զոհաբերությունները և ծեսերը[38]: Տեքստերում ի հայտ են գալիս Խալդի անվան հնչյունախմբերի կրկնություններ, որոնք անագրամային մակարդակով ակնարկում են դիցանունը, այսինքն՝ այստեղ առկա են հնագույն բանաձևեր՝ առասպելաբանաստեղծական լեզվի նմուշներ: Այսպես, խաղողի այգու հիմնադրման և խաղողի առնչությամբ «Խալդիի դարպասներից» մեկի առջև կատարվող խաղողի հետ կապված ծեսերի վերաբերյալ Մինուա արքայի մի տեքստում ասվում է՝ ḫaluli ašḫulini e'a ᴰḪaldina KÁ […] 'aḫulie qarmeḫi ᴰḪaldie ašḫulini ᴰḪaldina KÁ[39]: Ḫaluli-ի «խաղեր» մեկնաբանության դեպքում այն կթարգմանվի այսպես՝ «խաղեր թող կատարվեն ինչպես Խալդյան դարպասների [այնպես էլ արձանագրության առջև. երբ խաղողի այգու

---

[35] Н. А. М к р т ч я н. Субстратные названия растений в армянском языке.– Древний Восток 4, Ереван, 1983, с. 27.

[36] Այս բառի վերաբերյալ տե՛ս Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Բ, էջ 273:

[37] Այս հարցերի շուրջ տե՛ս, օրինակ՝ Գինին հայոց ավանդական մշակույթում, Երևան, 2005, էջ 12-30, А. Ф. А р у т ю н я н. Очерки истории виноградарства и виноделия древней и средневековой Армении. Ереван, 2005, с. 24-43; Б. Б. П и о т р о в с к и й. Ванское царство. М., 1959, с. 143-147; Н. В. А р у т ю н я н. Земледелие и скотоводство в Урарту. Ереван, 1964, с. 102-117; Ս. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Գնունի նախարարական տոհմի և գինու պաշտամունքի շուրջ.– ՊԲՀ, 1999, № 2-3, էջ 180-184, H. P e t r o s y a n. The World as a Garden. Armenian Folk Arts, Culture, and Identity. Bloomington and Indianapolis, 2001, p. 25 ff.

[38] Տե՛ս, օրինակ՝ Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 10, 76-78:

[39] КУКН, 82, стк. 27-28, 31-33. Այսօրինակ տեքստեր ե՛ս նաև КУКН, 38, տող 27, КУКН, 122, 124; M. S a l v i n i. Նշվ. աշխ., 257-258 (V 9-11) և այլն:

հիմնումը] ’aḫulie *լինի, տոն? Խալդի աստծուն թող կազմակերպվի? Խալդիի դարպասների առջև»*[40]*:*

Առասպելաբանաստեղծական բանաձևային տեքստերում Ḫaldi *դիցանվան և* ḫaluli *«խաղեր»/»խաղող»,* uldi *«խաղող, խաղողուտ, գինի» համահունչ տերմինների կողք կողքի կիրառությունը նորից ցույց է տալիս, որ այս ծիսաառասպելաբանական համալիրը բնորոշ է հենց Խալդիին, իսկ հայկական նյութը մատնանշում է հայկական թատերական ավանդույթի արմատներն այդ պաշտամունքում*[41]*: Նմանօրինակ տեքստերում դիցանունը հիշեցնող բառերը կարող են նաև ստուգաբանորեն կապված լինել իրար և դիցանվանը (figura etymologica), թեև, իհարկե, դժվար է միարժեքորեն ներկայացնել այդ համալիրի ծագումը և զարգացումը*[42]*: Այսպես, դատելով հայերենում* խաղ- *արմատի իմաստներից, հնարավոր է, որ դրա նախնական նշանակությունը լիներ «պտույտ, գալար», «շրջվել, ոլորվել», որից և կարող էին ածանցվել* խաղալ *«պարել»,* խաղող *«խաղող, փաթաթվող բույս» իմաստները*[43] *(հմմտ. լատ. uitis, հուն. հոմեր.* ἰτέα *«խաղողի որթ», բառացի՝ «ոլորված»):*

Խաղողը *համեմատվել է ղպտերեն և հին հնդկերեն նման ձևերի հետ*[44] *(հմմտ. ղպտ. eloole, aloli «խաղող, խաղողի վազ», հնդ.* hāla, hālā, hālāhala, hālāhalī *«ոգելից խմիչք, օղի»,* hārahūraka *«գինու տեսակ»)*[45]*, որոնց Ս. Պետրոսյանն ավելացնում է հուն.* χάλις *«մաքուր, անխառն գինի»*[46]*: Այս բառերը չունեն ընդունված ստուգաբանություններ: Եղած ստուգաբանական փորձերը, այդ թվում՝ հունարեն ու հնդկերեն բառերի համեմատությունը իրար հետ համարվում են վարկածային*

---

[40] *Ներկայացվում է ըստ Գ. Մելիքիշվիլու թարգմանության (տե՛ս* УКН, 65)*, միայն* ḫaluli*-ն «արարողությունների» փոխարեն մեկնաբանված է որպես «խաղեր»: Ն. Հարությունյանն այս տեքստում* ḫaluli*-ն թարգմանել է ըստ Ի. Դյակոնովի, որպես «հացկերույթ», բայց նշել է նաև այլ կերպ թարգմանելու հնարավորությունը: Ըստ նրա բանավոր հաղորդման,* ḫaluli*-ի «խաղող» մեկնաբանության դեպքում, տեքստը կարող է թարգմանվել այսպես՝ «թող խաղող մատուցեն և՛ խալդյան դարպասներում... [և՛ քարակոթողի առջև. երբ խաղողը նոր]... հավաքվի?, տոն? Խալդիին թող սահմանեն խալդյան դարպասներում»:*

[41] *Հմմտ. և ուրարտ.* niqali *«այծ» (?),* sali *«ուլ» (?), թերևս նաև միարժեքորեն ընդունված ստուգաբանություն չունեցող հայ.* քաղ *«արու այծ, նոխազ» բառերը, որոնք հանգավորվում են* խաղի *հետ, կարող էին և օգտագործվել առասպելաբանաստեղծական բանաձևերում:*

[42] *Այս առթիվ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալներն Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ.– Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երիտասարդ գիտնականների 8-րդ կոնֆերանս, Երևան, 1988, էջ 58. այստեղ քննարկվում են նաև հայերենի տվյալների միջոցով Խալդի դիցանվան կապերը որոնելու հնարավորությունները (հմմտ. խաղող, խաղ և այլն): Խալդիի նմանատիպ մի ստուգաբանություն, հայ. խաղողի առնչությամբ, տե՛ս և Ս. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Գնունի նախարարական տոհմի և գինու պաշտամունքի շուրջ, էջ 183:*

[43] *Նույնիմաստ մի արմատ է ենթադրվել նաև հնդեվրոպական* *we/oino- *«գինի, խաղող» տերմինի համար* (*տե՛ս* Т. В. Г а м к р е л и д з е и В. В. И в а н о в. *Նշվ. աշխ., էջ 650–651*)*: Թեև խուռաուրարտերենը հնդեվրոպական լեզու չէ, բայց հետաքրքիր է նշել, որ խաղողը և խաղալը հիշեցնում են հնդեվրոպական* *Hwel-, *kʷel- *«պտտվել, շրջվել» արմատները:*

[44] *Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, Երևան, 1977, էջ 322:*

[45] *Բերվում են ըստ հետևյալ բառարանների* ՝ W. E. C r u m. Coptic Dictionary. Oxford, 1939; M. A. M o n i e r - W i l l i a m s. Sanskrit-English Diction Ary. Oxford, 1979.

[46] *Ս. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 183:*

(նշվում է և հուն. բառի որոշ նմանությունը մակեդոնական ու թրակյան «զինի» նշանակությամբ տերմիններին՝ κάλιθος, ξιλαι, *չի հիշվում նմանությունը հայ. խաղողին)*[47]*: Եթե խաղողագործության և գինեգործության հայրենիքը եղել է Հայկական լեռնաշխարհը և մերձակայքը, ապա, իրոք, հնարավոր է, որ այդ տերմինները, կամ դրանց մի մասը կապված լինեին հայ. խաղողին:*

Քննարկվող ծեսերի որոշ արտացոլումներ կարելի է գտնել ուրարտական պատկերագրության մեջ: Այդտեղ շատ են ծիսական տարբեր արարողությունների, խնջույքների, երգող ու պարող մարդկանց, կրոնական երթերի պատկերները: Մի գոտու վրա պատկերված իշխանավորի խնջույքի տեսարանում նրան գինի են մատուցում մատռվակ կանայք, որոնց խմբերի միջև, առանձնացված շրջանակներում, պատկերված են կիսաբաց դարպասով մի տաճարատիպ կառույց և երեքական վազող այծերի կամ ուլերի խմբեր: Ողջ պատկերաշարը գոտևորված է խաղողի ողկույզներ հիշեցնող զարդանախշով (նկ. 1ա, 1բ)[48]*: Մեկ այլ գոտու վրա պատկերված է առաջինին շատ նման, բայց կրկնակի ընդարձակ մի կառույց (որը հիշեցնում է երկու կիսաբաց դարպասով քաղաքային պարիսպ), որի առջև ներկայացված է մի ամբողջ տոնախմբություն՝ կարասներից գինի հանող և երթով անցնող բազում կանայք, այդ թվում՝ երաժշտական գործիք նվագողներ ու պարողներ, որոնց մեջ՝ երաժշտի առջևից ձեռքերի վրա քայլող մի տղամարդ (նկար 2)*[49]*: Երրորդ գոտու վրա պատկերված են կարասից գինի հանող կանայք, որոնց կողքին՝ կին երաժիշտներ և բարձր ոտնափայտերի վրա քայլող մի տղամարդ (նկար 3)*[50]*: Հիշենք, որ Ուրարտուում յուրաքանչյուր պաշտամունքային երթ կապվում էր Խալդիի անվան հետ: Սրանք կարծես ուրարտական տեքստերում նկարագրվող «Խալդիի դարպասների» առջև կատարվող խաղողի և գինու հետ կապված պաշտամունքային երթերի և* ḫ aluli *խաղծեսերի պատկերներ են, որտեղ ձեռքերի վրա և ոտնափայտերով քայլող մարդիկ «կրկեսային» ակրոբատների արխաիկ թատերական հանդիսության դրվագներ են ներկայացնում:*



Նկ. 1ա Նկ. 1բ



Նկ. 2



Նկ. 3

[47] H. F r i s k. Griechisch… , Heidelberg, 1973, S. 1068; P. C h a n t r a i n e. Dictionaire étymol… 68-80, p. 1243.

[48] H. J. K e l l n e r. Gürt… Taf. 70-71 (№279).

[49] *Նույն տեղում, № 282:*

[50] U. S e i d l. Bronzekun… 141, Abb. 99.

Այս բոլորը հիշեցնում են հունական թատրոնի սկզբնավորումը Դիոնիսոսին նվիրված ծեսերից (խաղողի և այծի սիմվոլիկան էական է նաև մյուս ավանդույթների համապատասխան ծեսերում)[51]*: Որևէ ոչ հունական ավանդույթում դժվար է ավելի «դիոնիսոսյան» շարքեր երևակայել, քան նշված ուրարտական պատկերները*[52]*:*

Իրար այդքան նման հատկանիշներով այծ-խաղող-գինի-գինու աստված-կրոնական երթ-թատերականացած ծես միասնական շարքի հանդես գալը Հայկական լեռնաշխարհի և Բալկանների հին մշակույթներում չափազանց հատկանշական է ու չի կարող պատահական լինել:

Դիոնիսոսը ծագումով ոչ հունական՝ արևելյան աստված էր: Նրա պաշտամունքում ի հայտ են գալիս հատկապես թրակյան և լիդական-փռյուգական՝ փոքրասիական կապեր[53]*: Դիոնիսոս անունը (*Διόνυσος*, հնագույն արտասանությամբ՝* Դիոնուսոս*) հանդես է գալիս արդեն մ. թ. ա. XIV դ. հունական գծային B գրով մի աղյուսակում Պիլոսից (di-wo-nu-so-jo, թերևս, սեռական հոլովձևով): Չնայած դրան, Դիոնիսոսը շատ հազվադեպ է հիշվում Հոմերոսի մոտ, և նրա պաշտամունքի վերջնական տարածումն ու հաստատումը Հունաստանում, հավանաբար, տեղի է ունեցել ուշ՝ մ. թ. ա. VIII–VII դդ.: Առասպելները պատմում են Դիոնիսոսի մուտքն արևելքից և մարդկանց հակադրությունը նրա պաշտամունքի հաստատմանը: Դիոնիսոս անունը նկարագրական է, որը, թերևս, փոխարինել է աստծու հին անվանը: Հնում մեկնաբանվել է որպես «Նուսա (լեռան) Զևս», ընդ որում, այդ վայրը տեղայնացվել է Հունաստանից դուրս այլևայլ բազում երկրներում (Արաբիա, Եթովպիա, Եգիպտոս, Լիբիա, Մակեդոնիա, Թեսալիա, Թրակիա, Կիլիկիա, Լիդիա, Սիրիա և այլն): Ժամանակակից*

---

[51] В. Н. Т о п о р о в. К происхождению..., с. 50; *ն ո ւ յ ն ի* ՝ Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы.

[52] *Ի միջի այլոց, ուրարտական երաժշտական գործիքները և հատկապես վերջին պատկերի կրկնակի փողային գործիքը՝ ավլոսը լավագույն զուգահեռներ ունեն Հունաստանում, որտեղ վերջինս անցել է Մերձավոր Արևելքից և Փռյուգիայից ու օգտագործվել հատկապես Դիոնիսոսի պաշտամունքի օրգիաստիկ երաժշտության մեջ (տե՛ս* Словарь античности. Составители Й. И р м ш е р, Р. Й о н е. М., 1989, с. 10-11)*: Հին հունական երաժշտության հայկական առնչությունների վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս Կ. Խ ո ւ դ ա բ ա շ յ ա ն. Հայ-փռյուգական և հայ-խեթական կապերը՝ երաժշտագիտական տեսանկյունից.– Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները:*

[53] *Դիոնիսոսի վերաբերյալ տվյալները բերվում են ըստ Ջ. Ֆ ր ե զ ե ր. Ոսկե ճյուղը, Երևան, 1985, էջ 453-462,* H. J. R o s e. A Handbook of Greek Mythology. New York, 1959, p. 149-157; А. Ф. Л о с е в. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1958, с. 142-182; *ն ո ւ յ ն ի* ՝ Дионис.– Мифы народов мира. Т. 1, М., 1980, с. 380-381; W. B u r k e r t. Greek Religion. Oxford, 1985, p. 161-167; Р. Г р е й в с. Мифы древней Греции. М., 1992, с. 73-79.

*գիտության մեջ միարժեք մեկնաբանություն չունի: Կարծում են, որ, հավանաբար, թրակյան ծագում ունի (նրա մայր Սեմելեն թրակյան կամ փռյուգական երկրի դիցուհին էր): Ըստ այդմ, հավանական է համարվում, որ անվան առաջին մասը ծագի երկնքի թրակյան անվանումից (հմմտ. հնդեվրոպական *deiw-/*diew- «լուսավոր երկինք, ցերեկ», «լուսավոր երկնքի աստված, Զևս»), իսկ երկրորդի հարցն ավելի բարդ է: Հնարավոր է, որ անունը նշանակեր «երկնքի (աստծու) որդի»*[54]*: Կենդանական սիմվոլներից նրան, ինչպես նշվեց, բնորոշ էր այծը. նա կոչվել է նաև* Ἔριφος *«ուլ» և* Μελαναιγίς *«սև այծենավոր»: Նրա մյուս բնորոշ սիմվոլն էր ցուլը, բայց նա հանդես է գալիս նաև այլ կենդանիների տեսքով (առյուծ, հովազ, ձի, օձ):*

Կան առասպելներ Դիոնիսոսի տարբեր կերպավորումների վերաբերյալ (Դիոնիսոս-Զագրևս, նրա մայրն են համարվել Դեմետրեն, Պերսեփոնեն, Սեմելեն): Նա մեռնող և հարություն առնող աստված է, ծնվելուց հետո նրան հոշոտում են, մասնատում, բայց վերածնվում է: Որոշ տարբերակներում դառնում է աստվածների արքա: Ըստ հիմնական տարբերակի, Դիոնիսոսը որդին էր Զևսի և Կադմոսի դուստր Սեմելեի: Սեմելեի խնդրանքի համաձայն, Զևսը հայտնվում է նրա առջև իր իսկական կերպարով՝ կայծակների մեջ: Սեմելեն այրվում է: Զևսը բոցի միջից հանում է Դիոնիսոսի սաղմը և կարում իր ազդրի մեջ, որտեղից էլ ծնվում է (ըստ այլ տվյալների, Դիոնիսոսը ծնվել է որպես Զագրևս. նրան հոշոտել են տիտանները, բայց Սեմելեն վերածնել է): Հայրը Դիոնիսոսին ուլի է վերածում իր կնոջ՝ Հերայի զայրույթից փրկելու համար և տալիս Նիսա լեռան նիմփաներին, որոնք նրան պահում են քարանձավում և սնուցում: Նա գտնում է խաղողի վազը: Հերան խելացնոր է դարձնում նրան: Փռյուգիայում տեղի մեծ աստվածուհի Կյուբելե-Ռեան նրան մասնակից է դարձնում իր օրգիաստիկ միստերիաներին: Թրակիայում նա հարձակման է ենթարկվում տեղի մի արքայի կողմից և թաքնվում քարանձավում, բայց հետո խելագարեցնում և սպանել է տալիս արքային: Նավարկության ժամանակ նրան գերում են ծովահենները և շղթայում, որպեսզի վաճառեն ստրկության: Բայց շղթաներն ընկնում են նրա վրայից, նավը ծածկվում է խաղողի վազերով ու բաղեղով: Նաքսոսում նա հանդիպում է Թեսևսի կողմից լքված Արիադնեին և ամուսնանում հետը:

Որտեղ նա հայտնվում է, այնտեղ հաստատում է իր պաշտամունքը: Մի շարք առասպելներ կան նրա Հունաստան գալու վերաբերյալ: Ճանապարհին նա ամենուր մարդկանց գինեգործություն է սովորեցրել, հրաշքներ գործել: Նրա խելացնոր, էքստատիկ երթին մասնակցում են այծամարդ սատիրները, հարբած սիլենները և հատկապես խելացնոր կին հետևորդները՝ բաքոսուհիները կամ մենադները: Իր պաշտամունքի հաստատմանը հակադրվողներին խելագարեցնում էր և դաժանորեն պատժում: Նրա տոներին կազմակերպվում էին օրգիաներ, հանդիսավոր երթեր: Դրանց ևս մասնակցել են հատկապես կանայք, բաղեղի պսակներով, ձեռքերին՝ բաղեղով և խաղողի տերևներով փաթաթված գավազաններ (թյուրսոսներ):

---

[54] H. F r i s k. *Նշվ. աշխ., h. 1, էջ 396,* P. C h a n t r a i n e. *Նշվ. աշխ., էջ 285:*

Դիոնիսոսի կերպարը շատ հատկանիշներով համադրելի է Խալդիի և նրա հետնորդների՝ Միհերի ու Արտավազդ/Շիդարի հետ:

Դիոնիսոս	*Խալդի, Արտավազդ և Միհեր*
գինու և խաղողի աստված է	*Խալդին խաղողի աստված է. Մեծ Միհերը յոթ տարի է հարբած անցկացնում Մսրում, իսկ Փոքր Միհերը հոր զոհվելու պահին զբաղված էր գինարբուքով*
մեռնող ու հառնող աստված է	*Արտավազդը և Միհերը Խալդի աստծու վիպական տարբերակներ են. ըստ մի կարծիքի, Խալդին ևս եղել է մեռնող ու հառնող աստված*[55]
դարձել է աստվածների արքա	*Խալդին աստվածների արքան է*[56]
ինքը, հետնորդները, հակառակորդները և իր ողջ պաշտամունքը բնորոշվում են խելացնորությամբ	*Արտավազդ/Շիդարը խելագար է, իսկ Միհերի ողջ տոհմը բնորոշվում է որպես* ծուռ *«խելացնոր»*
նրա տոներին կազմակերպվում էին երթեր և միստերիաներ. հատկապես բնորոշ է խելացնոր պարող կանանց՝ բաքոսուհիների երթը	*Ուրարտական ծիսական երթերի պատկերները հիշեցնում են դիոնիսոսյան երթերը (որոնց մեջ՝ նվագող և պարող կանայք)*
նրա սիմվոլներից է այծը, և նրան այծ էին զոհաբերում	*Ուրարտական աստվածներից ուլեր են զոհաբերվել միայն Խալդիին*
նրա ծեսերից է սկիզբ առնում հունական դրաման, ողբերգությունը և կատակերգությունը՝ թատրոնը	*Խալդիի պաշտամունքն առնչվել է* h?aluli *ծիսական խաղերի հետ. Արտավազդ/Շիդարի հետ է կապվում հայկական ավանդական դրաման և թատրոնը*
«ծնվում» է բոցերի մեջ. Հունաստանում կրակի հետ կապված հրաշքներ հայտնի են միայն նրա պաշտամունքում[57]	*Մի վահանի վրա Խալդին պատկերված է կրակի բոցերի մեջ*[58]*, իսկ Միհրը հայոց մեջ նույնացվել է հունական կրակի և դարբնության աստված Հեփեստոսի հետ*
թաքնվում է քարանձավում	*Խալդին պատկերացվել է ժայռափոր քարե «դարպասների» հետևում, իսկ Արտավազդը և Միհերը՝ լեռան և ժայռի քարանձավներում*
շղթայում են, բայց ազատվում է	*Արտավազդ/Շիդարը շղթայված է լեռան մեջ, որտեղից ձգտում է ելնել, իսկ Միհերը պիտի ելնի, երբ արդարություն և առատություն լինի երկրի վրա*
հելլենիստական դարաշրջանում նույնացվել է մի շարք օտար աստվածների (Օսիրիս, Սերապիս, Ադոնիս, Ամոն, Լիբեր), այդ թվում՝ Միթրայի հետ	*Խալդին նույնացվել է Միթրա/Միհերի հետ: Միհրը, Ազաթանգեղոսի նորահայտ հունարեն խմբագրության մեջ հանդես է գալիս որպես Դիոնիսոս*[59]

---

[55] *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 36:*

[56] *Նույն տեղում, էջ 33:*

[57] W. B u r k e r t. *Նշվ. աշխ., էջ 61,* L. A. C a m b e l l. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968, p. 217-218. *Դիոնիսոսի թրակյան մի տաճարից իբր մեծ կրակ էր ելնում բարեբեր տարիներից առաջ, նա կոչվել է կրակի* էփորոս *(առաջնորդ) և այլն:*

[58] O. B e l l i. The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu. Istanbul, 1999, p. 37-41, fig. 17.

[59] *Հ. Բ ա ր թ ի կ յ ա ն, Ա. Տ է ր - Ղ և ո ն դ յ ա ն. Ազաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (վարք).– «Էջմիածին», 1966, № Թ-Ժ,* « *115:*

Որոշ մանրամասներ ուղղակի կապ են ակնարկում Դիոնիսոսի և Խալդիի միջև:

Դիոնիսոսը հաճախ պատկերվել է եղջյուրներով[60]	*Խալդին, ինչպես և մյուս ուրարտական աստվածները, պատկերվել է եղջյուրներով*
մի տարբերակն է Զագրևսը, որը Կրետեում, տիտանների դեմ կռվելիս, վերափոխվում է տարբեր կենդանիների՝ այդ թվում՝ եղջյուրավոր վիշապի	*Խալդիի պաշտամունքի կենտրոն Արդինի (ասուր. Մուծածիր) քաղաքը համեմատվում է օձի հետ*[61]*. այն գտնվում էր Զագրոսյան լեռներում, որոնք, ըստ մի հայկական լեգենդի, հնում եղջյուրավոր վիշապներ են եղել*[62]
ամուսնանում է Թեսևսի կնոջ հետ, որը Կադմոսի դուստրն էր	*Թեսևսի անունը և կերպարը ծագում են, հավանաբար, խուռաուրարտական ամպրոպի աստված Թեշուբ/Թեյշեբայից (վերակազմության մեջ՝ Խալդիի հայրը)*[63]*: Կադմոսը հայկական ավանդույթում Հայկի թոռն է, էպոնիմը* տունն Կադմեայ *մարզի, որը համապատասխանում է ասորեստանյան աղբյուրների Կադմուխի երկրին (Սասունից հարավ)*
խելագարեցնում է Մինյուաս արքայի դուստրերին	*հուն.* Μινύας*-ը նույնական է ուրարտական Մինուա արքայի անվան հետ*[64]*: Ուրարտական իրականության մեջ հայտնի է միայն մեկ կնոջ անուն՝ Մինուան մի խաղողի այգի է հիմնել իր դստեր կամ կնոջ՝ Թարիրիայի համար*[65]
ամենուրեք, կռվով թե խաղաղությամբ, նվաճում է երկրներ և հաստատում իր պաշտամունքը	*ուրարտական արքաներն իրենց նվաճած երկրներում ներդրել են Խալդիի պաշտամունքը. դա նոր պաշտամունքի ուժային ներդրման միակ օրինակն է Հին Արևելքում*

Հունական առասպելներում ի հայտ են գալիս ուրարտական և Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ մի շարք անուններ և առասպելներ, որոնք բացատրվում են ցեղերի և պատկերացումների՝ արևելքից արևմուտք շարժմամբ: Դրանցից են

---

60 W. B u r k e r t. *Նշվ. աշխ., էջ 64, Զ. Ֆ ր է զ ե ր. նշվ. աշխ., էջ 459:*

61 *Քաղաքի տիրակալ Ուրզանայի կնիքի վրա գրված է, որ այդ քաղաքը «ինչպես օձ, թշնամական լեռներում իր երախն է բացել»* (*տե՛ս* F. T h u r e a u - D a n g i n. Une relation de la huitiéme compagne de Sargon (714 av. J.-C). Paris, 1912, p. XII, n. 3):

62 *Ա. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 23-24: Այս լեգենդի և Զագրևսի առասպելի կապի վերաբերյալ տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 61–62, 101*:

63 А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 51–52, Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը.– ՊԲՀ, 2002, № 2, էջ 251:*

64 А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 194–195, Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 51:*

65 УКН, 111, КУКН, 137.

Կաղմոսի, Մինյուասի, Թեսևսի և Զագրևսի առասպելները[66]*: Ուրարտական աստվածների կապերի համատեքստում սրանցից առավել հատկանշականը Թեսևսն է (*Θησεύς*), որը շատ հիշեցնում է խուռաուրարտական ամպրոպի աստծու կերպարը, իսկ անունով՝ հատկապես ուրարտական Թեյշեբային (կարդա՛* Թեյշեևա*):*

Խաղողի և գինու մշակույթը, ինչպես և ողջ դիոնիսոսյան համալիրը Հունաստանում բնիկ չէ: Դիոնիսոսյան ցիկլի աստվածների անունները և պաշտամունքի տերմինները (Դիոնիսոս, Սեմելե, Բաքոս, թյուրսոս և այլն) հունարեն չեն[67]*: Հնդեվրոպական հին ժողովուրդների մեջ գինին հաճախ առնչվել է ամպրոպի աստվածների հետ (Ինդրա, Զևս, Յուպիտեր)*[68]*: Այս առթիվ, որպես Դիոնիսոսի հնարավոր նախատիպ, հիշվում է Իվրիզի ժայռային բարձրաքանդակը Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում, որտեղ պատկերված է խաղողի ողկույզներ և հասկ բռնած լուվական ամպրոպի աստվածը*[69]*: Բայց Դիոնիսոսը, ինչպես և Խալդին, ամպրոպի աստված չէ, այլ այդ աստծու որդին: Խալդիի պաշտամունքը տարածված է եղել խաղողի և գինու հնագույն մշակույթ ունեցող Հայկական լեռնաշխարհում: Ոչ մի տեղ չկա գինու և խաղողի այնպիսի վառ արտահայտված ու Դիոնիսոսին այդքան նման մի աստված, որպիսին Խալդին է: Կասկած չի կարող լինել այդ երկու աստվածների կերպարների միասնական՝ մեկ ակունքից ծագման վերաբերյալ: Բայց ասվածի հիման վրա կարելի է կարծել, որ հենց Խալդիի կերպարը և պաշտամունքն են, որ, անցնելով արևմուտք, հիմք են դարձել Դիոնիսոսի համար: Փոքր Ասիայի արևմուտքում և Բալկաններում (Փռյուգիա, Լիդիա, Թրակիա, Հունաստան) այդ կերպարը լրացվել ու հարստացել է նորանոր ազդեցություններով, բայց պահպանել առանձնահատուկ «խալդիական» հատկանիշները:*

Այսպիսով, Դիոնիսոսի կերպարը, ապա և նրա հետ կապված առանձնահատուկ տոները, երգերն ու ծեսերը, որոնց հիման վրա հետագայում ձևավորվեց հունական թատրոնը, կարող են հանգեցվել, ի վերջո, հենց Խալդիին:

* * *

Ստորև քննարկենք Խալդի-Միհր-Արտավազդի առասպելույթի ծագման, զարգացման և տարածման որոշ հարցեր:

1. Ուրարտուում Խալդին սկսում է հիշվել Իշպուինի արքայի արձանագրություններում (մ. թ. ա. IX դ. վերջին քառորդ), որի քաղաքական կամքով էլ, հավանաբար, ներդրվել և պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել նրա պաշտամունքը[70]*: Խալդիի կենտրոն Արդին/Մուծածիր քաղաքը գտնվում էր Ուրարտուի բուն տարածքից դուրս: Ոչ մի հիմք չկա Խալդիին էթնիկական «ու-*

---

[66] А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ.:*

[67] W. B u r k e r t. *Նշվ. աշխ., էջ 162-163:*

[68] В. Н. Т о п о р о в. Опьяняющий напиток, с. 257-258.

[69] W. B u r k e r t. *Նշվ. աշխ., էջ 163,* R. L. G o r n y. Viniculture and Ancient Anatolia. The Origins and Ancient History of Wine. Amsterdam, 1996, p. 161.

[70] M. S a l v i n i, La formation de l’état urartéen. Hethitica 8, 1987, p. 405; *ն ո ւ յ ն ի*՝ Le panthéon de l’Urartu et le fondement de l’état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, 1989, p. 83, 85; *ն ո ւ յ ն ի*՝ Geschichte und Kultur der Urartäer. Darmstadt, 1995, S. 39, 184.

բարտական» համարելու. նա Ուրարտուի պետական աստվածն էր և ոչ ուրարտացիների (ուրարտախոս հանրույթի) էթնիկական աստվածը[71]: Այսպիսով, Խալդին, հնարավոր է, որ փոխառված է այլ լեզվից և սկզբնապես եղել է այլ ժողովրդի աստվածը: Հատկանշական է, որ ուրարտականին ազգակից խուռիական դիցարաններում նա զուգահեռներ չունի[72]: Խուռիական դիցարանների մեծ աստվածն էր ամպրոպային Թեշուբը, որի մշտական մակդիրն էր euri *«տեր, տիրակալ»*[73]*: Այդ բառն Ուրարտուում գործածվում է որպես Խալդիի մշտական կոչում*[74]*:*

Խալդի անունը՝ որպես դիցակիր անձնանունների բաղադրիչ, առաջին անգամ ի հայտ է գալիս միջին ասորեստանյան դարաշրջանից[75] *(ըստ Մ. Սալվինիի՝ մ. թ. ա. XIII դ.)*[76]*: Այսինքն՝ Խալդին Միջագետքում ավանդված է ավելի ուշ, քան Դիոնիսոսը Հունաստանում: Դա չի նշանակում, որ Խալդիի պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում կամ մերձակա շրջաններում շատ ավելի հին չէ: Այն, հավանաբար, Հյուսիսային Միջագետք է տարվել լեռնաշխարհի հյուսիսից կամ հյուսիս-արևմուտքից:*

Արդյոք հնարավո՞ր է գտնել Խալդիի պաշտամունքի՝ դեպի արևմուտք տարածման ուղղակի վկայություններ: Ժամանակին Յ. Կարստը Խալդիի առնչությամբ հիշել է արևմտափոքրասիական՝ լիդիական κοαλδεῖν *«թագավորել» բառը (ըստ Հեսիքիոսի բառարանի): Այն համադրելի է լիդիական* +ldãnś *(կարդա՛ Kwldans) դիցանվան հետ: Ըստ այդմ, այդ դիցանունը մեկնաբանում են որպես «տիրակալ, արքա»*[77]*: Խուռաուրարտական դիցանվան հիշատակությունը Լիդիայում միանգամայն հավանական է:* +ldãnś*-ը հանդես է գալիս տեղական մեծ դիցուհու՝ Artimu-ի, որը հունական Արտեմիսի համապատասխանությունն է, ուղեկցորդի դերում: Արևմտափոքրասիական-հունական այս դիցուհու անունը և կերպարը, ըստ վերջերս արտահայտված մի կարծիքի, ծագում են խուռաուրարտական ակունքներից: Նրա նախատիպը կարող էր լինել Արդինի քաղաքի աստվածուհին՝ այսինքն Խալդիի կինը*[78]*: Եթե այդպես է, ապա Խալդին, իրոք,*

---

[71] M. S a l v i n i. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 85; *ն ո ւ յ ն ի*՝ Geschichte und Kultur der Urartäer, S. 184.

[72] I. M. D i a k o n o f f. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians, Winona Lake, 1981, p. 82-83.

[73] E. L a r o c h e. Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites. Orientalia. Vol 45, 1976, f. 1-2, p. 98.

[74] *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 35:*

[75] C. S a p o r e t t i. Onomastica Medio-Assyria. I, Roma, 1970, p. 224, 283; Г. Ф р а й д а н к. Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами, с. 87.

[76] M. S a l v i n i. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 83.

[77] *Յ. Կարստի համադրությունը հղվում է ըստ* K. F. L e h m a n n - H a u p t. Armenien einst und jetzt. B. 2, H. 2. Berlin, Leipzig, 1931, S. 943-944). +ldãnś *դիցանվան վերաբերյալ տե՛ս* А. Х о й б е к. Лидийский язык. Древние языки Малой Азии. М., 1980, с. 313; Л. А. Г и н д и н, В. Л. Ц ы м б у р с к и й. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996, с. 247. +ldãnś*– Խալդի համադրության վերաբերյալ՝ Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, էջ 265, ծան. 104:*

[78] V. V. I v a n o v. Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European. UCLA Indo-European Studies. Vol. 1. Los Angeles, 1999 (=http://www.humnet.ucla.edu/pies/pdfs/IESV/1/VV1_Horse. pdf); *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամազդ. Երևան, 2006, էջ 49 հտն.:*

կարծես թե, նույնանում է +ldãnś-*ին, որը և կարող էր լինել Դիոնիսոսի անմիջական լիդիական նախատիպը:*

Երկու օրֆիկ հիմնում որպես Դիոնիսոսի սնուցող է հիշվում Հիպտան[79]*, որին նույնացնում են խուռիական Թեշուբի կնոջ՝ Խեբատի հետ: Այս անունը ավանդված է նաև Լիդիայի երկու հունական արձանագրություններում և նույնացվում է Թեշուբի կնոջ՝ Խեբատի հետ*[80]*:*

Խորենացին և հաջորդ հեղինակները, հիշելով Արտավազդ/Շիդարի կապանքների ամրացման համար դարբինների՝ կռաններով զնդաններին խփելը, օգտագործում են բախել *բառը: Այս բառը, ավելի բնութագրական համատեքստում, հանդես է գալիս առասպելի՝ Վանական վարդապետի տարբերակում, ուր Արտավազդը ներկայացվում է որպես «բախած ի մանկութենէ, զոր Շիդարն կոչեն»*[81] *(*բախած*, այսինքն՝ «խենթ»): Թվում է, թե այստեղ գործ ունենք Միհր-Արտավազդ/Շիդարի առասպելույթի մի էական տերմինի հետ: Միհրը, ինչպես ասվեց, նույնացվել էր դարբնության աստված Հեփեստոսի հետ, որին պատշաճում է մուրճերը բախելու հետ առնչությունը:* Բախ *«հարված» արմատը, ակնհայտորեն, բնաձայնական ծագում ունի*[82] *(հմմտ.* բաբախել *և ռուս.* бабахнуть*): Բնաձայնական բառերը ևս փոխառվում են, և չի բացառվում այդ արմատի փոխառությունը որևէ հարևան լեզվից (նույն արմատը կա նաև լազերենում ու մեգրելերենում):*

Դիոնիսոսը կոչվում էր նաև Βάκχος *(հմմտ. հայ.* Բաքոս*) և նրա մի մականունն էր* Βρόμιος *«Աղմկող»: Նրա երթի մասնակիցները, սրբազան խելացնորությամբ արբած, կործանում էին իրենց ճանապարհին ամեն ինչ, փառաբանելով իրենց աստծուն* Βάκχος, εὐοῖ *գոչյուններով:* Βάκχος *անունը ստուգաբանություն չունի (ենթադրաբար հիշվում է լիդ.* Baki- *տարրը* Bakivalis *անվան մեջ, իբրև հուն.* Διονυσικλέους*)*[83]*: Կարելի է ենթադրել, որ այս անունը, ի վերջո, կապված է հայ.* բախ *արմատին (հմմտ.* Βάκχος-*ին համահունչ* Ἴακχος *դիցանունը, նույնացված Դիոնիսու-Բաքոսին, որը ծագում է հենց սրբազան բացականչությունից)*[84]*:* Βάκχος, εὐοι՝ *-ի երկրորդ մասը հիշեցնում է Խալդիի* euri *«տեր» կոչումը (հունարենում, որտեղ կա միայն կոշտ ռ, ր-ն կարող էր չընկալվել): Եթե ճիշտ է այս համադրությունը, ապա այդ բացականչությունն ամբողջապես (խուռա)ուրարտական է: Այն, ինչպես և Խալդիի ողջ առասպելույթը, Հունաստան պիտի հասներ արևմտափոքրասիական՝ լիդիական միջնորդությամբ, որը կարող էր պատճառ լինել որոշ աղավաղումների:*

---

[79] Античные гимны. М., 1988, с. 228-229.

[80] I. G e l b. Hurrians and Subarians. Chicago, 1944, p. 107; *տե՛ս և* Р. Г р е й в с. *Նշվ. աշխ., էջ 422, ծանոթ. 5:*

[81] Г. Х а л а т ь я н ц. *Նշվ. աշխ., էջ 74, ծանոթ. 1:*

[82] *Նոր հայկազյան բառարան. հ. Ա, էջ 423, հմմտ. Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան. հ. I, էջ 389, որտեղ այն, զարմանալիորեն, թողնվում է առանց ստուգաբանության: Ըստ Հ. Մարտիրոսյանի, որը հայերենի բնիկ արմատների նոր ստուգաբանական բառարան է կազմում՝ բառն ակնհայտորեն բնաձայնական է:*

[83] H. F r i s k. *Նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 212,* P. C h a n t r a i n e. *Նշվ. աշխ., էջ 159:*

[84] Мифы народов мира. Т. 1, с. 477.

2. Արտավազդ և Միհր/Մհեր անունները ծագումով իրանական են: Արտավազդի անունը կապված է Արտա/Աշա դիցուհու հետ և կարող է մեկնաբանվել որպես «որի արդարությունը հաստատուն (կամ տնական) է», իսկ Միհրը՝ «դաշինք, պայմանադրություն, կրոնական պարտավորություն»[85]*: Այս փոխառված անունների ստուգաբանությունները հայկական առասպելաբանության համատեքստում շատ էական չեն կարող լինել: Արտավազդը պատմական արքա էր, իսկ Միհր/Մհերը համադրվել է Խալդիին և յուրացրել նրա հատկանիշները: Արդեն պարթևական Իրանում Միհրը պաշտվում էր որպես արևի աստված (նույնացված հուն. Ապոլոնին), այսինքն՝ պատմական զարգացման ընթացքում չափազանց հեռացել էր իր ստուգաբանությամբ բնորոշվող վաղնջական կերպարից*[86]*:*

Հայտնի է, որ առասպելի վիպականացման ժամանակ դիցաբանական կերպարները պատմականանում են և իջնում ավելի ցածր կարգի՝ հերոսների մակարդակ: Այդպես պիտի բացատրվի Միհրի՝ Արտավազդի հետ նույնացումը: Բայց հարց է առաջանում, թե ինչու է Միհրը նույնացվել հենց Արտավազդի և ոչ մի ուրիշ արքայի հետ: Ըստ մի կարծիքի, դա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ պատմական Արտավազդը՝ Տիգրան Մեծի որդին, աստվածացվել էր որպես Միհր[87]*: Սա, թերևս, հնարավոր, բայց վարկածային տեսակետ է. ապացույցներ չկան:*

Հայտնի է, որ Արտավազդը հունարեն ողբերգություններ, ճառեր և պատմական ստեղծագործություններ է գրել: Հայաստանում անտիկ ողբերգության բեմադրության վերաբերյալ ամենահայտնի փաստը նույնպես կապված է Արտավազդի անվան հետ: Արտաշատում, Արտավազդի և պարթևական արքայի խնջույքից հետո, Էվրիպիդեսի «Բաքոսուհիների» ներկայացմանը ցուցադրվել է զոհված Կրասոսի գլուխը (Պլուտարքոս, Crassus 33): Մինչև Արտավազդը հայոց մեջ թատերական հանդիսություն-խաղերը և ավանդական դրաման պիտի կապվեին Միհրի հետ, ինչպես հարյուրամյակներ առաջ՝ Միհրի նախատիպ

---

85 *Տե՛ս Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայոց անձնանունների բառարան, հ. I, Երևան 1942, էջ 310-311, հ. III, Երևան, 1946, էջ 331-332, իրանական առասպելաբանության և անվանաբանության վերաբերյալ տարբեր գիտական աշխատություններում, բառարաններում, հանրագիտարաններում և այլուր: Այս ստուգաբանությունները վիճարկելի չեն, և Աճառյանն էլ այդ առթիվ քննադատաբար հիշում է Թ. Ավդալբեգյանի «Միհրը հայոց մեջ» աշխատությունը, որտեղ տեղ են գտել կասկածելի ստուգաբանություններ, և հեղինակը «ամեն ինչ Միհրից է հանում»:*

86 *Տե՛ս, օրինակ* ` М. Б о й с. Зороастрийцы; верования и обычаи. М., 1987, с. 101. *Հայոց Միհր-Մհերի համար հաճախ որպես ելակետ են ընդունվել իրանական Միթրա-Միհրի արևային հատկանիշները: Մինչդեռ Հեփեստոսի հետ նույնացված աստծուն դժվար է միարժեք արևային գծեր վերագրել: Բայց այստեղ, ինչպես և հաճախ այլ դեպքերում, ստուգաբանական մոտեցումը չի գործում՝ անվան փոխառությունը չի նշանակում նաև կերպարի և առասպելույթի միարժեք փոխառություն: Այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди; *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները.– ՊԲՀ, 2004, № 2, էջ 214-216:*

87 *Գ. Ս ա ր գ ս յ ա ն. Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին. Երևան, 1966, էջ 57, տե՛ս և Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը.– Տիգրան Մեծ. գահակալության 2100-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու (տպագրության մեջ):*

Խալդիի հետ, և պետք է կարծել, որ Արտավազդի՝ ողբերգություններ գրելը և, ընդհանրապես, թատրոնի հետ ունեցած կապն է պատճառ դարձել նույնացնելու Միհրին՝ «թատերական» աստծուն: Իր դերը պիտի կատարեր նաև Արտավազդի ողբերգական ճակատագիրը՝ Անտոնիոսի կողմից ուխտադրժորեն գերվելն ու արծաթե կապանքներով շղթայվելը, Եգիպտոս տարվելը, ոսկե շղթաներով Կլեոպատրայի առջև ներկայացվելը, նրա հպարտ պահվածքը, չարչարանքներն ու հետագա մահապատիժը (Դիոն Կասիոս, XLIX.39.2-6): Այս պատմական իրադարձությունները ակնհայտորեն կարող էին վիպականացվել հենց ժայռի քարանձավում շղթայակապ զնդանված հերոսի առասպելույթի միջոցով[88]*: Արտավազդ/Շիդարի՝ ավանդական դրամայի հերոս դառնալը կարող է մատնանշել նաև որոշակի «արտավազդյան»՝ հելլենիստական ազդեցություն հայկական ավանդական դրամայի և նրա հերոսի կերպարի վրա: Վիպական Արտավազդն անցել է նաև վրացական ու օսական ավանդույթներ և հնարավոր է, որ որոշակի ազդեցությունն է թողել կովկասյան «շղթայված» հերոսների կերպարների վրա:*

Հաշվի առնելով պատմական գործոնի դերը Միհր/Միհրի և Արտավազդի կերպարային նույնացման մեջ, չի կարելի անցնել այն փաստի կողքից, որ էպոսում Միհրի տոհմի հիմնական թշնամին է Մսրը, այսինքն՝ Եգիպտոսը: Մեծ Միհրը կռվից հետո հաշտվում է Մսրա Ավագ Մելիքի հետ, վերջինիս մահվանից հետո գնում Մսր, նրա այրուց սերում Կրտսեր Մելիքին և յոթ տարի հարբած անցկացնում այնտեղ: Մսրա Մելիքը էպոսի պատումների մեծ մասում փոխարինել է ավելի վաղ տարբերակների Բաղդադի խալիֆային (որն էլ իր հերթին, փոխարինել է հնագույն տարբերակների Ասորեստանի արքային): Կարծիք կա, որ էպոսում Մսր-Եգիպտոսի՝ Սասունի հիմնական հակառակորդ դառնալը պայմանավորված է XIII դ. Եգիպտոսի հզորացմամբ, երբ մի կարճ ժամանակաշրջան Հայաստանի մի մասում, ինչպես և Միջագետքում, իշխում էին էյուբյանները[89]*: Արդյոք այդ կարճ ժամանակահատվածը միայն բավարար էր էպոսի կառույցն այդպես ձևափոխելու համար: Արտավազդ-Միհր նույնացումն ուղղակի մատնանշում է հայոց վիպական ավանդույթում Եգիպտոսի՝ որպես հակառակորդ երկրի ընկալման ավելի հին արմատները:*

3. Միթրա/Միհրի պաշտամունքը մ. թ. I դ. անցնում է Հռոմ (լատ. Mithras), որտեղ ձևավորվում է որպես մի նոր կրոնական ուղղություն՝ միթրաիզմ: Միթրաիզմի աստվածը, փաստորեն, քիչ բան ունի իրանական Միթրայից: Նրա հիմնական առանձնահատկությունները (ծնունդը ժայռից, պաշտամունքը քարանձավներում և այլն) համադրելի են Խալդի-Միհրի և ոչ իրանական Միթրայի հետ: Այդ պաշտամունքը Հռոմեական կայսրություն է հասել Հայաստանից և Պոնտոսից, հռոմեական զինվորների միջոցով[90]*:*

Ըստ մ. թ. III դ. հունական մի աղբյուրի (Կեղծ Պլուտարքոս, De Fluviis, XXIII, 4)՝ Միթրասը, ատելով կանանց, բեղմնավորում է ժայռը, որը ծնում է մի որդի:

---

[88] *Հ. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Հայ հին դրաման..., էջ 110-114:*

[89] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 368:*

[90] *Այս հարցերի շուրջ տե՛ս* F. C u m o n t. Les mystères de Mithra (II éd.). Bruxelles, 1900; И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди; А. Е. П е т р о с я н. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди.

Նա սպանվում է Արեսի հետ մենամարտում և վերածվում լեռան Արաքս գետի մոտ: Այստեղ հերոսների կերպարները խառնված են՝ Միթրասի փոխարեն նրա որդին է ծնվում ժայռից, բայց և այնպես, ըստ Գ. Վիդենգրենի՝ սա ցույց է տալիս, որ Միթրա/Միհրի ծնունդը ժայռից տեղայնացվել է Հայաստանում[91]*: Բայց ոչ թե Խալդիի պաշտամունքի շրջաններում, այլ ավելի հյուսիս, Արաքսի ափին: Արաքսի մերձակա լեռը, ակնհայտորեն, Մասիսն է, որտեղ զնդանված է Արտավազդը: Այսպիսով, արևմտյան Միթրան, կարելի է ասել, նույնանում է հենց Մասիսի Միհր-Արտավազդին: Եվ միթրաիզմի խորհրդապաշտական ծեսերը՝ միստերիաները, կարող էին իրենց հիմքում ունենալ հայաստանյան Միհր-Արտավազդ/Շիդարի թատերական հանդիսությունները՝ ծագած Խալդիի ḫaluli խաղծեսերից:*

4. Ինչպես տեսանք, Արտավազդ/Շիդարի «առասպել տոնը», որը ներկայացվում էր տարեմուտին՝ նավասարդի մեկին, փոխարինվեց Հովհաննես Մկրտչի՝ սուրբ Կարապետի տոնով: Դրանից բխում է, որ Արտավազդ/Շիդարին հայոց մեջ փոխարինել է սուրբ Կարապետը (տոնի օրվա համընկնումը հեթանոսական աստվածության և քրիստոնեական սրբի կերպարային ժառանգորդության ամենակարևոր նախադրյալներից է)[92]*: Այդ ժառանգորդությունը կարող է բացատրել, թե ինչու՞ է սուրբ Կարապետը դարձել տարբեր թատերականացված խաղերի մասնակիցների՝ ըմբիշների, լարախաղացների և երաժիշտների՝ աշուղների հովանավորը: Սուրբ Կարապետի մեծ տոնը կատարվում էր վարդավառին, Մուշի Սուրբ Կարապետ վանքում: Այն հայոց ամենազանգվածային և ամենասիրված տոնն էր, որին մասնակցում էին նաև հազարավոր օտար, այդ թվում՝ մահմեդական այցելուներ: Տոնախմբության կարևոր բաղկացուցիչներն էին՝ աշուղների մրցությունը, ըմբշամարտը, պար ու երգը, լարախաղացների ելույթները, ծիսական կռիվ խաղալը, կենդանիների մեծաքանակ զոհաբերությունը*[93] *(ընդ որում, Գամիրքում վարդավառը ուլերի մեծաքանակ զոհաբերությունների պատճառով «ուլերի կոտորած» է կոչվել)*[94]*, որոնք ուղղակի համադրելի են Խալդիի տոնախմբությունների վերաբերյալ եղած տվյալներին:*

Մյուս կողմից, Մուշի սուրբ Կարապետը, ակնհայտորեն, պիտի ժառանգեր իր պաշտամունքի տեղի՝ Քարքե լեռան շրջանի նախաքրիստոնեական կերպարների՝ Գիսանեի և Վահագնի հատկանիշները[95] *(պաշտամունքի տեղի համապատասխանությունը կերպարային ժառանգորդության մյուս էական նախադրյալն է): Այսինքն՝ սուրբ Կարապետը կարծես թե համապատասխանում է մեկ՝ Միհր/Արտավազդ/Շիդարին, մեկ՝ Վահագն/Գիսանեին: Հայոց մեջ Միհր և*

[91] G. W i d e n g r e n. The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background. La Persia e il mondo Greco-Romano, Roma, 1966, p. 444; *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 20:*

[92] *Նոր կրոնի անցնելիս հին կերպարների պահպանման և ժառանգորդության հարցերի վերաբերյալ տես Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 206, ն ո ւ յ ն ի՝ Արամազդ, նշվ. աշխ., էջ 5:*

[93] *Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ.,, էջ 148-158:*

[94] *Հ. Խ ա ռ ա տ յ ա ն - Ա ռ ա ք ե լ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 215:*

[95] *Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 137-145:*

Վահագն աստվածների կերպարների համապատասխանությունն իրենց իրանական անվանակիցներին միարժեք չէ: Այսպես, Վահագնը կարող է մեկնաբանվել որպես արևային աստվածություն, հայկական Արամազդ, Անահիտ, Վահագն աստվածային եռյակը համապատասխանում է իրանական Աուրամազդա, Անահիտա, Միթրա եռյակին և այլն: Այսպիսով, ինչ-ինչ պատճառներով տեղի է ունեցել Խալդիի հատկանիշների ոչ միարժեք փոխանցում հետագա դարաշրջանների նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական կերպարներին, ինչը բոլորովին էլ արտասովոր երևույթ չէ նման դեպքերում[96]*:*

Այլևայլ պատճառներ կարող էին խառնաշփոթության տեղիք տալ: Խալդին, արդեն հիշյալ պատկերում, ներկայացված է ամբողջովին բոցերի մեջ, թշնամու վրա վազելիս: Սա հիշեցնում է, մի կողմից, հին իրանական կրակի և ռազմի աստված Միթրա-Միհրին, իսկ մյուսից՝ քաջության աստված «Վահագնի երգը», որտեղ նա «ի բոցոյն վազէր» (Խորենացի, Ա. ԼԱ): Ուրարտական արքաները Խալդիին նվիրված «դարպասներ» և այլ պաշտամունքային կառույցներ են ստեղծել ամենուր: Միհր-Արտավազդը, ինչպես տեսանք, տեղայնացվել է Մասիսում, «Սասնա ծռերի» որոշ պատումներում էլ Փոքր Մհերի հավերժական կացարանը Վանա ժայռի մեջ չէ, այլ ուրիշ տեղ: Ապա, սուրբ Կարապետի տոնի օրը որոշակի տեղաշարժվել է՝ նավասարդից վարդավառ, որի վերաբերյալ նույնպես հակասական տեղեկություններ կան (ըստ «Հայսմավուրքի» նավասարդին նշվել է Արամազդի և Անահիտի, իսկ ըստ Վանական վարդապետի՝ Միհրի և Աստղիկի տոնը), սկզբնապես սուրբ Կարապետի Բագավանում հիմնված տոնը հետագայում անցել է Մուշի սուրբ Կարապետի վանքին և այլն:

5. Շիդար/շիթար բառն առաջին անգամ հանդիպում է Գրիգոր Մագիստրոսի մոտ: Այն իմաստավորվում է ուղղակի որպես «խենթ, խելագար, դիվահար» և «դև, մի չար ոգի» և, ըստ Հ. Աճառյանի, ստուգաբանվում ըստ սիրիական (ասորերեն) šəṭar *«խենթուկ, ապուշ լինել»,* šaṭōrā *«խենթուկ, ապուշ», բառերի*[97]*, որը բավական համապատասխանում է կերպարին (բառը սեմական է, որին, որպես ցեղակից ձև, հիշվում է արաբ.* šāṭir, šiṭār *«ուրախ, համարձակ, հանդուգն, անամոթ, խաբեբա»): Նույն համատեքստում կարող է դիտվել և Սասունի էպոսի հերոսների, այդ թվում և Փոքր Մհերի* ծուռ, *այսինքն՝ «խենթ» կոչումը*[98]*: «Սասնա*

---

96 *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 212-2-213, տե՛ս և Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 161,* J. R u s s e l. Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn. Classical Armenian Culture: Influences and Creativity. Chico, 1982.

97 *Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1985, էջ 219-220, Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, էջ 515-516, ն ո ւ յ ն ի՝ Գավառական բառարան.– Էմինյան ազգագրական ժողովածու, Թիֆլիս, 1913, էջ 828-829, ն ո ւ յ ն ի՝ Հայոց անձնանունների բառարան, հ. IV, Երևան, 1948, էջ 161-162:*

98 *Հետաքրքիր է, որ «խենթի» կերպարն է ընկած թատերական արվեստի ամենահանրահայտ հերոսի՝ շեքսպիրյան Համլետի հիմքում: Վերջինի կերպարը ծագում է Սաքսոն Քերականի «Դանիացիների գործերը» աշխատության Amlethus-ից (գիրքը գրված է լատիներեն), որը ստուգաբանվում է ըստ սկանդինավյան (հին իսլանդ.)* amloδe, amloδi *«խելապակաս, խենթ» բառի (տե՛ս, օրինակ՝* K. M a l o n e. Etymologies for Hamlet.– The Review of English Studies, 1927, Vol. 3, -11, p. 257 ff.): *Չխորանալով առասպելական «խենթի» կերպարի վերլուծության մեջ՝ նշենք, որ այս հերոսների վրա նկատելի է և լատինական ազդեցությունը: Նմանօրինակ մի կերպար է Լուցիոս Յունիոս Բրուտոսը (բթամիտ, հիմար), որը հիմար ձևանալով կարողանում է, ի վերջո,*

ծռերի» առաջին ծուռ կերպարն է Բաղդասարը (Սանասարը բոլորովին էլ ծուռ չէ, այլ ընդհակառակը, խոհեմ և հավասարակշռված): Նա, ի միջի այլոց, դառնում է արքայի գինեպետ[99]*, և ոչ այնքան հասկանալի համատեքստում, ինչն ակնարկում է վաղնջական պատկերացումներ, նրան է երազում այծի տեսքով այցելում խալիֆի Ջոջ Կուռքը*[100]*: Ի միջի այլոց, այծի հետ կապված սուրբ Գևորգի տոնն էլ Ջավախքում կոչվել է Ծռատոն*[101]*: Սա ցույց է տալիս, որ այլ դեպքերում ևս խենթ հերոսը կապվել է այծի հետ (հմմտ. ժողովրդական* այծերը գալ *«բարկություն, խենթություն բռնել, գժվել»)*[102]*:*

Սկսած հին քարե դարից՝ հայտնի է այծի հնագույն կապը պաշտամունքի հետ, որն արտացոլվել է բազում՝ այդ թվում և հնդեվրոպական ժողովուրդների առասպելներում, ծեսերում և զոհաբերություններում[103]*: Հատկանշական են ողբ հունական տերմիններ՝* τραγῳδία *«ողբերգություն», բառացի՝ «նոխազերգություն» և* σατυρικόν δρᾶμα *«սատիրական դրամա» (այծը, ինչպես ասվեց, Դիոնիսոսի պաշտամունքի հիմնական կենդանական սիմվոլն էր, իսկ այծամարդ սատիրները՝ նրա ուղեկիցները): Սատիրները ներկայացվում են այծի (երբեմն՝ ձիու) ոտքերով և եղջյուրներով, ցանկասեր, հարբած, նրանք հետապնդում են նիմփաներին ու մենադներին: Սատիրական դրաման հնում ուրախ ժողովրդական թատերախաղ էր Պելոպոնեսոսում, որի պերսոնաժները սատիրներն էին: Մ. թ. ա. VII դ. վերջին այդ ներկայացումները ներմուծում են Աթենք (դրանք ներկայացվում էին ողբերգությունների տրիլոգիայից հետո, որպես չորրորդ՝ կոմիկական դրամա), որտեղ իրենց բարձունքին են հասնում մ. թ. ա. V դ. մեծ ողբերգակների ստեղծագործություններում*[104]*:*

Σάτυρος*-ը (հնագույն հնչմամբ՝* սատուռոս*), որպես Դիոնիսոսի ոչ հունական պաշտամունքի հետ կապված բառ, փոխառություն է մի ինչ-որ արևելյան լեզվից, որը քիչ թե շատ ընդունված ստուգաբանություն չունի*[105]*: Բայց այն շատ է հիշեցնում հայկական Շիդար/Շիթարը, և հատկապես՝ արդեն հիշյալ ասոր.* šaṭōrā *ձևը (հունարենում չկա շ, որը փոխառություններում հաղորդվում է որպես ս): Շիդարն առաջին անգամ՝ որպես Արտավազդի մականուն, ինչպես ասվեց, ի*

արտաքսել Հռոմի վերջին արքային և հաստատել հանրապետություն (Լիվիոս, I.56.8-60.3): Իր լեգենդար նախնու այս կերպարով էր առաջնորդվում և Բրուտոսի տոհմի առավել հայտնի ներկայացուցիչը՝ Մարկոս Յունիոս Բրուտոսը՝ հանրապետությունը կործանել և միապետություն հաստատել ձգտող Կեսարի դեմ դավադրության առաջնորդներից մեկը (որին նույնպես անդրադարձել է Շեքսպիրը): Շիդար-Արտավազդի և Համլետի սյուժեների ու կերպարների այս ընդհանրության վերաբերյալ տե՛ս և Հ. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Հայ հին դրաման..., էջ 49 հտն.:

99 *Սասունցի Դավիթ. հայկական ժողովրդական էպոս, Երևան, 1939, էջ 35:*

100 *Նույն տեղում, էջ 50:*

101 *Հ. Խ ա ռ ա տ յ ա ն - Ա ռ ա ք ե լ յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 245, 283:*

102 *Ա. Ս ու ք ի ա ս յ ա ն, Ս. Գ ա լ ս տ յ ա ն. Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Երևան, 1975, էջ 18-19:*

103 E. C. P o l o m é. Animals in IE Cults and Religion. Varia on the Indo-European Past: Papers in Memory of Maria Gimbutas. Washington DC, 2005, p. 258-259.

104 *Տե՛ս, օրինակ՝* Словарь античности, с. 510; Краткая литературная энциклопедия. Т. 6, М., 1971, с. 682.

105 H. F r i s k. *Նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 681-682,* P. C h a n t r a i n e. *Նշվ. աշխ., հ. 3, էջ 990:*

հայտ է գալիս Վանական վարդապետի մոտ (XIII դ.), բայց այն կարող էր ավելի հին լինել: Արդեն Խորենացին (Բ. ԿԱ) գրում է, որ իրեն արդարացի է թվում այն լուրը, թե Արտավազդը ծննդից ի վեր խելագար է եղել, այսինքն՝ սկսած առասպելի ամենավաղ տարբերակից, շեշտվել է հերոսի խենթ լինելը: Խուռաուրարտական լեզուներն ամենավաղ դարաշրջանից շփման մեջ են գտնվել արևմտասեմական լեզուների հետ, և Խալդիի առասպելույթը, կերպարի տեղաշարժի ընթացքում, կարող էր ձեռք բերել արևմտասեմական որոշ տերմիններ: Անկախ դրանից, կարծիք կա, որ Դիոնիսոսի պաշտամունքի որոշ տարրեր ունեն կիլիկյան և սիրիական արմատներ, որոնց վրա են հետագայում հավելվել լիդիական և փռյուգական ազդեցությունները[106]*: Կիլիկիայի և Սիրիայի բնակչությունը հնում արևմտասեմական և խուռիական էր: Այսպիսով, հնարավոր է, որ հայ. Շիդարի սիրիական արմատն ընկած լիներ նաև հուն.* σάτυρος- *ի հիմքում:*

Հաշվի առնելով Դիոնիսոսի ուրարտական կապերը՝ տեսականորեն չի բացառվում շիդարի *նաև խուռաուրարտական ծագումը: Խուռերենը և ուրարտերենը հայտնի են շատ թերի, բայց և այնպես վարկածային ձևով հիշենք խուռ.* šed- *«անիծել» և* šidarni *«անեծք» ձևերը*[107]*: «Անիծյալ» իմաստը կարծես միանգամայն պատշաճում է հոր կողմից անիծված Արտավազդ/Շիդարին և սատիրների տիպի դիվային ոգիներին: Եթե դա այդպես է, ապա «խենթ» իմաստավորումը պետք է լինի երկրորդային:*

6. Ռուսական ավանդույթում այծի հետ կապված վաղնջական պատկերացումների որոշ հետքեր նույնպես դիտվել են այս համատեքստում: Այսպես, հայտնի են козла драть *«կեղծ ձայնով երգել», բառացի՝ «այծ քերթել»,* драть как Сидорову козу *«տանջել, չարչարել», բառացի՝ «քերթել, ինչպես Սիդորի այծին» արտահայտությունները*[108]*: Սրանք նս հիշեցնում են հունական «նոխազերգություն» ողբերգությունը (հատկանշական է նաև հուն.* δρᾶμα *«դրամա» և ռուս.* драть *«քերթել» բառերի ստուգաբանական կապը, ինչը նորից մատնանշում է «նախադրամայի» առնչությունը այծի զոհաբերության ծեսին)*[109]*: Սիդոր անունով հերոսը ի հայտ է գալիս մի շարք բանահյուսական և ծիսական դրսևորումներով: Բնութագրական է հատկապես «Սիդոր Կարպովիչի թաղումը» թատերականացված խաղը, որի ակունքները հասնում են առաջին մահվան և առաջին թաղման առասպելին*[110]*: Ընդհանուր առասպելաբանական համատեքստում հենց այդպիսի մի կերպար է և հայոց Արտավազդ/Շիդարը:*

Սիդորը Ռուսաստանում լայնորեն տարածված անուն էր: Այն ծագում է հուն. Ἰσίδωρος (Σίδωρος) *ձևից, որը նշանակում է «Իսիսի տուրք» (Իսիսը եգիպտական աստվածուհի էր, որի պաշտամունքն անցել էր Հունաստան): Այս ստուգաբանությունը շատ բան չի տալիս կերպարի մեկնաբանության համար:* Козел

[106] W. B u r k e r t. *Նշվ. աշխ., էջ 163,* L. L e o n a r d. “Canaanite Jars” and the Late Bronze Age Aegeo-Levantine Wine Trade.– The Origins and Ancient History of Wine, p. 233–236.

[107] E. L a r o c h e. Glossaire de la langue hourrite, p. 229.

[108] В. Н. Т о п о р о в. Русск. Заби(ва)ть козла.

[109] В. Н. Т о п о р о в. К происхождению древнегреческой драмы, с. 106; *ն ո ւ յ ն ի*՝ Заметки по похоронной обрядности. Балто-славянские исследования 1985. М., 1987, с. 45 слл.

[110] В. Н. Т о п о р о в. Заметки по похоронной обрядности, с. 42-43.

+ Сидор + драть բանաձևը հիշեցնում է հունական «նոխազերգություն» τραγῳδία- ն և σατυρικόν δρᾶμα-ն: Ըստ այդմ, այստեղ Սիդորը կարող է ներկայացնել հունական σάτυρος- ի՝ նոր հուն. հնչողությամբ՝ σατиրոս-ի ժողովրդական իմաստավորումը: Մյուս կողմից, Սիդոր Կարպովիչն անունով և կերպարով առավել հիշեցնում է հայ. Շիդարին: Թեև դժվար է որոշել ազդեցությունների ուղիները, բայց, հավանական է, որ σάτυρος և կամ Շիդար անհասկանալի անունները, հասնելով Ռուսաստան, փոխարինվեին համահունչ, ռուսների մեջ լայնորեն տարածված Սիդորով:

7. Արտավազդի և Միհերի վերաբերյալ ուսումնասիրություններում վաղուց ի վեր նշվում են վրացական Ամիրանիի և աբխազական Աբրըսկիլի զուգահեռ կերպարները: Մյուս կողմից, ինչպես փորձել ենք ցույց տալ մեր աշխատություններում, այս հայկական հերոսների հետ բազմաթիվ հարցերում ուղղակի նույնական են հատկապես արևմտակովկասյան նարթական էպոսների «քարից ծնվող» հերոսները (աբխազ. Սասրըկվա, ադըղ. Սոսրուկո, օս. Սոսլան, Բաթրազ և այլն): Բավական է հիշել միայն, որ Սասրըկվայի, Սոսրուկոյի և Սոսլանի մայրն է Սաթանեյ/Սաթանան, որով նրանք ուղղակի նույնանում են կովկասցի (ալանուհի) Սաթենիկի որդի Արտավազդին: Կան նաև Խալդիին ու Դիոնիսոսի կերպարին առնչվող ակնհայտ զուգահեռներ: Այսպես, Խալդիի՝ բոցերով շրջապատված պատկերն ուղղակի հիշեցնում է Սոսրուկոյի ծնունդը՝ նա դուրս է գալիս քարից կրակի պես[111]: Սասրըկվան ադաու-դևերի այգուց փախցնում է խաղողի որթը կամ ջարդում գինով լի կարասը, որի հետևանքով սկիզբ են առնում խաղողագործությունն ու գինեգործությունը[112], իսկ Բաթրազի սաղմը, Դիոնիսոսի նման, ներդրվում է հոր մարմնի մեջ, որտեղից էլ ծնվում է:

Հ. Հովհաննիսյանը, հաշվի առնելով շղթայված հերոսի՝ դարբնության հետ ունեցած առնչությունը, փորձել է կապ տեսնել Շիդարի և հուն. σίδηρος (դորիական բարբառով՝ σίδαρος, որը մատնանշում է *sidār- նախատիպը) «երկաթ» բառի միջև[113]: Կովկասյան նյութն ավելի քան համահունչ է այս ստուգաբանությանը: «Քարից ծնվող» հերոսների առասպելներում շեշտվում է նրանց կապը երկաթի, հատկապես երկնային՝ մետեորային երկաթի հետ, որն առավել վաղ է կիրառվել, քան հանքայինը: Այսպես, Սոսրուկոյի, Սասրըկվայի և Բաթրազի մարմինները երկաթից են: Նրանց, ինչպես երկաթ, կոփում է դարբինը, և ընդհանրապես, նրանց սաղմնավորումը (որը պատկերացվում է որպես ամպրոպի հարված), ծնունդը քարից և կոփումը ներկայացվում են որպես երկնային երկաթից մարդու պատրաստում[114]:

---

111 Н а р т ы. Адыгский героический эпос. М., 1974, с. 191, 194.

112 Տե՛ս օրինակ՝ Абхазские сказки. Сухуми, 1983, с. 56; Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Сухуми, 1988, с. 173.

113 Հ. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Հայ հին դրաման..., էջ 66 հտն., ն ո ւ յ ն ի՝ Հնագույն դրամայի..., էջ 484-485:

114 В. Г. А р д з и н б а. Нартский сюжет о рождении героя из камня, с. 148-151; ն ո ւ յ ն ի՝ К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов).– Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988, с. 270-271.

Σίδηρος-*ը, ինչպես և այստեղ քննված բոլոր մյուս հունական տերմինները, ծագումով հունարեն չէ և ընդունված ստուգաբանություն չունի: Նշվում է, որ երկաթի մշակությունը Հունաստան է եկել Առաջավոր Ասիայից՝ Կովկասից և Պոնտոսից: Կովկասյան տերմիններից կասկածով հիշվում է ուտիերեն zido «երկաթ» ձևը*[115]*, բայց սա չէր կարող հայ.* շիդարի *նախատիպը լինել:*

Կարծում են, որ երկաթի մշակությունը սկիզբ է առել Փոքր Ասիայի հին բնիկների՝ խաթերի մեջ: Հունական աղբյուրներում պահպանվել է հիշողությունը փոքրասիական σιδεροτέκτονες χάλυβες *«երկաթագործ խալյուբների» ցեղի մասին: Ըստ մի տեսակետի՝ խաթական «երկաթ» տերմինը՝ սեպագիր ḫapalki, արտացոլել է, հավանաբար, xaflki արտասանությունը: Այլ լեզուներում այդ հնչյունախումբը հնարավոր չէր արտասանել, ինչը պատճառ է դարձել այլևայլ ձևափոխումների (*χαλκός *«պղինձ»,* χαλκεύς *«դարբին»,* χάλυψ *«պողպատ» և նույնահունչ* χάλυψ, *հոգնակի՝* χάλυβες *«խալյուբ, երկաթագործների ցեղի անդամ», բաղաձայնների հակառակ բաշխմամբ՝* Κόλχις *«Կոլխիդա», որպես հին մետաղագործության երկիր,* τελχῖνες *«տելխիններ, առասպելական դարբիններ»)*[116]*: Ընդ որում, խալյուբ ցեղանունը միարժեք չէ: Ըստ Ստրաբոնի, հնում խալյուբ է կոչվել այն ցեղը, որն իր ժամանակ կոչվել է խալդայ (Ստրաբոն, XII. 3. 19): Մինչդեռ մի քանի դար առաջ ապրած Քսենոփոնը հստակորեն տարբերակում է խալյուբներին խալդայներից: Ապա, նույն խալյուբ անունով, նա հիշում է ամենամարտաշունչ ռազմիկների մի ցեղ և մեկ այլ երկրամասում բնակվող՝ մոսյունոյկների ցեղին հպատակ խաղաղ երկաթագործների մի հանրույթ (Անաբասիս, IV.7.15, V.5.1): Այսպիսով, խալյուբ ցեղանունը կարող էր տրվել տարբեր ցեղերի:*

Խալդայները բնակվում էին Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում՝ Պոնտոսում. նրանց երկրանունը հայերենում ավանդված է որպես Խաղտիք: Հենց այս շրջանում է տեղայնացվում երկաթի վաղ մշակության սկզբնավորումը[117]*: Հնում կարծում էին, որ խալդայները մնացորդներն են «խալդապաշտ» ուրարտացիների, որոնք հայերի կողմից դուրս են մղվել այդ ծայրագավառը: Հնարավոր է, որ այդ խալյուբ/խալդայները հունական աղբյուրների մոսքերն են*[118]*: Այս ցեղանունը նույնական է սեպագիր muški-ին, որով կոչվել են փռյուգացիները: Ըստ Ի. Դյակոնովի՝ մ. թ. ա. XII դ. հիշվող muški ցեղը վաղնջահայերն էին*[119]*, բայց ավելի հավանական է նրանց փռյուգական ծագումը: Մեր առաջադ-*

---

[115] H. F r i s k. *Նշվ. աշխ., էջ 703–704,* P. C h a n t r a i n e. *Նշվ. աշխ., էջ 1002–1003:*

[116] *Այս բառերի ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս* H. F r i s k. *Նշվ. աշխ., էջ 1068-1071 և հատկապես* P. C h a n t r a i n e. *Նշվ. աշխ., էջ 1242–1245: Ըստ մի տեսակետի՝ հուն.* χαλκός- *ը ստուգաբանորեն կարող է կապվել ռուս.* железо *«երկաթին», ըստ երկրորդի՝ նախնական իմաստը պիտի լինի «կարմիր», և, ըստ երրորդի՝ այն պետք է փոխառված լինի արևելյան մի լեզվից: Ներկայացված վարկածը առավել մանրամասն տե՛ս* В. В. И в а н о в. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983, с. 98-101.

[117] В. В. И в а н о в. *Նշվ. աշխ., էջ 25 (քարտեզ):*

[118] И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 218; *ն ո ւ յ ն ի*՝ Малая Азия и Армения около 600 г. до н. э. и походы вавилонских царей.– „Вестник древней истории", 1981, № 2, с. 58; *ն ո ւ յ ն ի*՝ К праистории армянского языка.– ИФЖ, 1983, № 4, с. 171, прим. 68. *Այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 59-62:*

[119] И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория армянского народа, с. 214-224.

րած նոր վարկածի համաձայն՝ այս ցեղի մի զաղթականությունն էր անցել հարավ, և նրանցից էր սերում Ուրարտուի արքայատոհմը և իշխող վերնախավը[120]*: Հատկանշական է, որ, ըստ մի տեսակետի, հուն.* χαλκός- *և առնչվում է Խալդիի հետ*[121]*: «Խալդապաշտ» մուշք-խալդայների հավանական փոյուզական ծագումը համահունչ է Դիոնիսոսի փռյուգական ծագման վարկածին:*

Ուշագրավ է՝ Αρμενοχάλυβες *ցեղանունը: Խաղտիքի տարածքը հնում եղել է խեթական աղբյուրների Ḫayaša (Խայասա/Հայասա) երկրի կազմում, որը շատ ուսումնասիրողների կողմից համարվում է հայոց վաղնջական օրրանը: Անհայտ է այդ երկրանվան համադրելիությունը հնդեվրոպական *Hayes, *Hayos «մետաղ, պղինձ, բրոնզ, երկաթ» տերմինի հետ, որն արդեն առաջարկվել է Հայասայի համար*[122]*: Այս տարածքը տարբեր լեզուներում կարող էր հանդես գալ որպես «մետաղի, երկաթի երկիր»: Ի միջի այլոց, Խալդիի սիմվոլն էր հսկայական նիզակը, որով նա նմանվում է Հայասայի մեծ աստծուն՝ U.GUR-ին (վերջինս Ներգալ աստծու զենքի անունն էր, որով հետագայում սկսեց նշանակվել և Ներգալն ինքը)*[123]*:*

Հին Հայաստանում Միհր-Հեփեստոսի պաշտամունքի կենտրոնն էր Դերջան գավառի Բագայառիճ գյուղը («Աստծու գյուղ»): Դերջանը, որը հյուսիսից սահմանակից էր Խաղտիքին, ըստ Ստրաբոնի (XI.14.5), հայերը գրավել էին խալյուբներից ու մոսյունոյկներից: Բագայառիճից արևելք, նույն գավառում, հայտնի է Խաղտոյ առիճ գյուղը: Միհրի պաշտամունքի շրջանի Խաղտոյ առիճը, որպես Բագայառիճին զուգահեռ մի անվանում, կարող է վերագրվել Միհրի տեղական հին համապատասխանությանը: Սա միանգամայն համահունչ է Վանա ժայռի Խալդի-Միհեր համադրությանը: Այսինքն՝ Հայաստանի թե՛ հարավում, թե՛ հյուսիսում Միհրը կապվել է xald-/xalt- անվանաբանական տարրի հետ: Թերևս այդտեղ ևս հնում եղել է Խալդիի պաշտամունքի մի կենտրոն, որը հետագայում անցել է Միհրին:

Սա կարող է բացատրել, թե ինչու էր հայոց Միհրը, ի հակադրություն իր իրանական անվանակցի, նույնացվել հունական դարբնության աստված Հեփեստոսի հետ: Արտավազդը ևս, հրաբխային լեռան՝ Մասիսում շղթայված հերոսը, որի կապանքներն ամրանում են դարբինների՝ սալերը կռանահարելիս, կարող էր խորհրդանշել հնոցում շիկացող երկաթը: Սարգոն II-ը, որը մ. թ. ա. 714 թ. գրավեց Արդինի/Մուծածիր քաղաքը և ավերեց Խալդիի տաճարը, իր ավարի մեջ նշում է աներևակայելի քանակությամբ պղնձի և բրոնզե զենքի մասին (ավելի քան հարյուր տոննա պղինձ, 25212 բրոնզե վահան, 305.412 սուր և դաշույն և այլն), մինչդեռ երկաթե իրեր համարյա չեն հիշվում: Սա, ակնհայտորեն, խոսում է Խալդիի տաճարում երկաթի տաբուավորման մասին, որը հանդիպում է նաև

---

[120] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը.– ՊԲՀ, 2005, № 3, ն ո ւ յ ն ի՝ Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 43-69:*

[121] P. C h a n t r a i n e. *Նշվ. աշխ., էջ 1244:*

[122] Г. Б. Д ж а у к я н. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964, с. 67.

[123] *Խալդիի՝ հայասական մեծ աստծու հետ կերպարային նմանության և հավանական ընդհանուր ծագման վերաբերյալ տե՛ս և Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամազդ, էջ 41:*

պյուրեք[124]*: Արդյոք դա ինչ-որ կերպ պայմանավորված չէ՞ր աստծու կերպարի նախնական երկաթյա էությամբ, որն արգելում էր այլ երկաթյա իրերի առկայությունն իր տաճարում:*

Խաթերենի ժամանակակից ազգակիցներն են, հավանաբար, հյուսիս-արևմտակովկասյան՝ աբխազաադըղական լեզուները[125]*: Հատկանշական է, որ աբխազաադըղական բանահյուսության և ազգագրության մեջ մինչև վերջերս պահպանվել էին դարբնության և դարբին աստծու բացառիկ խոր և արխաիկ պաշտամունքի հետքերը: Խաթական դարբնության աստվածը կոչվում էր Ḫaš(a)mil-, որի ազգակիցներն են համարվում աբխազական, կաբարդինա-չերքեզական և ադըղական դարբնության աստվածների անունները: Սրանց համար վերականգնվում է ընդհանուր աբխազաադըղական *Xapš$_w$ə նախաձևը: Հունական դարբնության աստծու՝* Ἥφαιστος *(Հեփեստոս) անունը, որը չի ստուգաբանվում հունարենով, ամենայն հավանականությամբ, փոխառված է հյուսիս-արևմտակովկասյան մի հին լեզվից*[126]*:*

Այսպիսով, որպես այլընտրանք եղած մեկնաբանությունների, կարելի է ենթադրել, որ խալդ-/խաղտ- *անվանաբանական տարրը տեղական մի լեզվով նշանակել է ուղղակի «երկաթ» (հմմտ. xaflki-): Շիդար անունը ևս, այսպիսով, կարող էր ծագել ինչ-որ մի հին լեզվի «երկաթ» արմատից, որը հետագայում բաղարկվել է ասորական համահունչ «խենթ» բառի հետ:*

8. «Քարից ծնվող» հերոսների վերաբերյալ առասպելներ հայտնի են նաև հայերի փոքրասիական հարևանների մեջ՝ ըստ Պավսանիասի և Արնոբիոսի, այդպես է ծնվել փռյուգական Ագդիստիսը Ջևսից: Ընդ որում, այստեղ խոսքը վերաբերում է Արա Գեղեցիկի փռյուգական զուգորդի՝ Ատտիսի ծննդաբանությանը[127]*: Բայց բոլորից հին տարբերակն ավանդված է խուռիական առասպելում: Կումարբի աստվածը բեղմնավորում է ժայռը, ինչի հետևանքով և ծնվում է քարե հրեշ Ուլլիկումմին, ամպրոպի աստված Թեշուբի հիմնական հակառակորդը*[128]*:*

Խուռերենն ու ուրարտերենն ազգակից լեզուներ են, որը պայմանավորում է նաև խուռիական և ուրարտական առասպելների որոշակի ընդհանրություն: Այսպես, խուռիական Թեշուբին համապատասխանում է ուրարտական Թեյշեբան: Խուռաուրարտական համատեքստում, որպես «ժայռից ծնվող» դիցաբանական կերպար, խուռիական Ուլլիկումմիին համապատասխանում է ուրարտական Խալդին: Առաջինի՝ հրեշ, իսկ երկրորդի աստված լինելը չի հակասում այս

---

[124] Д. Г. Р е д е р. Роль муцацирского храма в экономике Урарту и Ассирии в VIII в. до н.э.– „Вестник древней истории", 1987, № 1, с. 150-156: *Երկաթի տաբուի մասին տե՛ս Ջ. Ֆ ր ե զ ե ր. նշվ. աշխ., էջ 269-272:*

[125] В. В. И в а н о в. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским. Древняя Анатолия. М., 1985.

[126] *Այս հարցերի շուրջ մանրամասն տե՛ս* В. Г. А р д з и н б а. К истории культа железа и кузнечного ремесла, с. 276-283.

[127] *Այս առթիվ տե՛ս Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 283, 288: Ն. Ա դ ո ն ց. Հին հայոց աշխարհահայացքը.– Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Փարիզ 1948, էջ 230-231, ն ո ւ յ ն ի՝ Մի հին պաշտամունքի հետքեր Հայաստանում.– Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 370 հտն.:*

[128] H. A. H o f f n e r. Hittite Myths. Atlanta, 1990, p. 52 ff.

*համադրությանը: Որպես զուգահեռ մի երևույթ հիշենք հնդիրանական լեզուների երկու ճյուղերում հնդեվրոպական *deiwo- արմատի ժառանգների հակադիր դերերը՝ հնդկական դևաները աստվածներ են, իսկ նրանց համապատասխան իրանական դևերը՝ հրեշներ:*

Այսպիսով, Խալդին, ավելի արխաիկ Ուլլիկումմիի համեմատությամբ, շրջված կերպար է: Այդ իսկ պատճառով, նա իրենում պետք է որոշ չափով պահպանած լիներ իր դիվական նախատիպի որոշ հատկանիշներ, որոնք ի հայտ են գալիս իր հետնորդների՝ Արտավազդի և Մհերի կերպարներում[129]*:*

«Քարից ծնվող» կամ «ժայռից վերածնվող» հերոսի կերպարում արդյոք երկաթի և գինու/խաղողի հետ կապը ու խելագարության հատկանիշը պարտադի՞ր են: Իհարկե՝ ոչ, դրանք տարբեր արքետիպային կերպարներ են ենթադրում, որոնք որոշ դեպքերում են միայն միավորված հանդես գալիս: Առավել տարածված է կապը երկաթի և դարբնության հետ: Այն բնորոշ է Միհր-Հեփեստոսին, Արտավազդին, Ամիրանիին, սրանց իրանական զուգահեռ Աժի Դահակա-Ձոհակին և կովկասյան էպոսների հերոսներին (Սասրըկվա, Սոսրուկո, Սոսլան, Բաթրազ և այլն): Մինդեռ կապը խաղողի և գինու հետ բնորոշ է հատկապես Խալդիին, որոշ չափով միայն՝ Մհերին և Սասրըկվային (հմմտ. և Միհր-Դիոնիսոս): Կովկասյան այլ հերոսներ կապվում են ոչ թե գինու՝ այլ արբեցնող որևէ այլ խմիչքի հետ (Կովկասում գինու մշակույթը առավել բնորոշ է Աբխազիային): Ընդհանրապես, արբեցնող խմիչքը և ռազմական կատաղությունը՝ խելացնորությունը բնորոշ են առասպելական ռազմիկներին[130] *և կարող են զնդանված հերոսի կերպարում ուշ հավելումներ լինել: Այսպիսով, Խալդի-դիոնիսոսյան «նախաթատրոնի» դիցաբանական հովանավորի համար էական կապը խաղողի, գինու և h̯aluli խաղ-ծեսերի հետ կարող է լինել երկրորդային՝ պայմանավորված այլևայլ պատճառներով:*

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ АРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ДРАМЫ

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

В сборнике „Четья минея“ Григора Хлатеци (XV в.) говорится, что в дохристианскую эпоху армяне во время новогодних празднеств разыгрывали в виде театрального представления один из вариантов мифа о герое, заточенном в горной пещере. Древнейшим, таким

---

129 *Ժայռի մեջ զնդանված հերոսի դիվական էության առաջնային, նախնական բնույթի վերաբերյալ տե՛ս* Л. А. А б р а м я н. Парные образы „Сасна Црер“: близнецы, сводные братья, двойственные герои.– *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2004, էջ 63-67:*

130 *Հնդեվրոպական ռազմիկի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս, օրինակ* ՝ B. L i n c o l n. Death, War and Sacrifice. Chicago, 1991, p. 10, 131 ff.

образом, является верховный бог Урарту Халди (И. Дьяконов), и эти представления восходят, в конечном счете, к мифу о Халди. Армянский термин xał ‘игра, театр‘ связывается с урарт. ḫalu-. Халди, бог вина и винограда был, видимо, прототипом древнегреческого Дионисия, к обрядам которого восходит древнегреческий театр.

TO THE PROBLEM OF THE SOURCES OF THE ARMENIAN TRADITIONAL DRAMA

ARMEN PETROSYAN

Summary

According to the menology of Grigor of Khlat (the 15th century), the heathen Armenians during the New Year festivals performed as a theatre play one of the versions of the myth of the hero imprisoned in the rock cave. The earliest version of this figure in Armenia is the supreme god of Urartu Haldi (I.Diakonoff), thus those plays would derive, ultimately, from the myth of Haldi. The Armenian term xał 'play, theatre' is to be connected with Urart. ẖalu-. Haldi, the god of wine and grapes, was, probably, the prototype of the Greek Dionysus from whose rites the Greek theatre begins.

ՍՏՈՒԳԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
Արմեն Պետրոսյան

ՄՐՐԻԿ ԵՎ ՄՈՒՐՃ

Մուրճ բառը, բացի սովորական «մուրճ, չաքուճ» իմաստից, ըստ Նոր հայկազյան բառարանի, նշանակել է նաև «տապար, սակր, ուրագ, ուռն, նիգ»: Կա նաև **մուրճ* «մուր» իմաստով, որից ծագում են *մրճանալ* «սևանալ», *մրճոտ, մրճճոտ* «մրոտ, սևացած», *մրճոտիլ* «մրոտել, կեղտոտել»: Ըստ Աճառյանի, վերջին ձևերը կազմված են *մուր* «թանձրացած ծուխ, ծխի մրուրը, ածխի փոշի» (նաև՝ «սև, մութ») արմատից, հավանաբար, *-իճ* ածանցով: Նույն արմատից, կրճատ կրկնությամբ կա *մրուր* «դիրտ, տկուք, մի բանի տակին նստած կեղտը»: Մրուրը հնում նշանակում էր նաև «օդի պղտորություն, փոթորիկ». սրանից է ծագում *մրրիկ* «ծուխ կամ գոլորշի», «ամպ» և «փոթորիկ, ալեկոծություն»:

Մուրը հանգեցվում է հնդեվրոպական *meu-/ *mu- արմատին, *-tro- կամ *-ro- ածանցներով (տես համապատասխանաբար Աճառյանի և Պոկոռնու բառարաններում)[1]: Արդյո՞ք *մուրճ* «մուր, սև» և *մուրճ* «չաքուճ, տապար» բառերի նույնականությունը պատահական է: «Մուրճ» և «փոթորիկ» իմաստների հարաբերությունը հիշեցնում է հատկապես ռուս. молот «մուրճ» և молния «կայծակ» բառերի ստուգաբանական կապը, հմմտ. և իսլանդ. Mjolnir (Mjöllnir) «ամպրոպի աստված Թորի մուրճ», որը խորհրդանշում է կայծակը[2]: Առասպելաստեղծ մտածողության առանձնահատկություններով պայմանավորված, միևնույն արմատով կարող են կոչվել աստվածը, նրա այլևայլ ատրիբուտներ ու հատկանիշներ՝ զենքը, գործողությունը, ապա և՝ առասպելի տեղայնացման վայրը (հմմտ. օրինակ, հնդեվրոպական *per-u- արմատով ձևավորված հետևյալ իմաստաբանական շարքը՝ «հարվածել», «ամպրոպի աստված», «ժայռ», «կաղնի». այս անվանումների կապը բացատրվում է կայծակի վերաբերյալ հնագույն պատկերացումներով, ըստ որոնց՝ ամպրոպի աստվածն իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով հարվածում-այրում է լեռնային բարձունքների կաղնիները)[3]: Կայծակի հարվածը ժողովրդական հավատալիքներում կարող էր հղիացնել որոշ քարեր (ժայռեր) և ծառեր կրակի պոտենցիալով, որն ունակ էր դաձնում դրանց շփման միջոցով կրակ առաջացնելու: Այստեղից՝ հարվածել նշանակությամբ բայը կարող է ունենալ «բլուր, ժայռ», կամ «կաղնի» նշանակող գոյական ածանցյալներ, և ընդհակառակը, քարի անվանումը, ինչպիսին Mjolnir-ն է (նախնական իմաստով՝ «քար, աղացաքար»), դառնում է տերմին աստվածային կրակ-զենքի համար[4]: Ըստ այս տրամաբանության, *մուր, մրրիկ* և *մուրճ* բառերի պարագայում կարող էին իրենց լեզվական արտացոլումը ստանալ ամպրոպի աստծու՝ այրող-սևացնող և փոթորկածին հատկանիշները:

Հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածներին, այսպիսով, բնորոշ էր արխաիկ ամպրոպային զենքը՝ հմմտ. օրինակ, հնդ. Ինդրայի կայծակ-մահակը կամ գուրզը՝ vajra-ն, որի ուշ իրանական զուգահեռն է «Սասնա ծռերի» հերոսների ու նրանց հակառակորդների հաճախ օգտագործվող զենքի *գուրզ* անվանումը: Ոչ միայն գերմանական, այլև բալթիկ և սլավոնական ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է մուրճ-կայծակը, որն ուղղակիորեն համեմատելի է անատոլիական ամպրոպի աստծու

---

[1] Հ.Աճառյան.Հայերեն արմատական բառարան (այսուհետև՝ ՀԱԲ). հ. II. Երևան 1973, էջ 363, J. Pokorny. Indogermanisches etymologishes Wörterbuch. B. I. Bern, München, 1959:

[2] Տես օրինակ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М. 1974, с. 93, 95:

[3] Տես օրինակ Т. В. Гамкрелидзе, В. В.Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси 1984, с. 614-615.

[4] J.Puhvel. Comparative Mythology. Baltimore, London,1987, p. 226-227, n. 1.

ռազմական կացնի և հնդկական Ինդրայի վաջրայի հետ[5]: «Սասնա ծռերում» ամպրոպի աստծու վիպականացած տարբերակն է Սանասարը[6], զինված կայծակի թրով: Սա նորամուծություն է. հին հայկական ամպրոպի և փոթորկի աստվածը պետք է որ զինված լիներ մուրճ-կացինով, ինչպես, ասենք, հնդեվրոպական ավանդություններում՝ սկանդինավյան Թորը կամ բալթիկ Պերկունասը: Այդ է վկայում նաև տարածաշրջանի հին ամպրոպային աստվածների՝ խուռիական Թեշուբի և արևմտասեմական Բաալի պատկերագրությունը (երկսայր կացինը կամ մուրճը նաև մյուս հին մերձավորարևելյան ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է)[7]: Ձեռքերին սկավառակաձև գուրզ և մրճաձև ռազմական կացին բռնած լինելու պատճառով Թեշուբի ուրարտական զուգորդ Թեյշեբային է վերագրվում Կարմիր բլուրից գտնված մի արձանիկ[8]: Այս աստվածը Ուրարտուում և այլուրեք ներկայացվում էր DIM «փոթորկի աստված» գաղափարագրով (շումեր. բառացի՝ աստված-քամի): Հայ ավանդության մեջ, որպես հնագույն ժամանակների վերհուշ, մուրճ-կռանը որպես ամպրոպի/ փոթորկի աստծու քրիստոնեացած կերպարի զենք ի հայտ է գալիս Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում (Ագաթանգեղոս 735-737)[9]: Մուրճը, որպես հերոսների զենք, հաճախ հիշվում է Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմության» մեջ, որի վիպական-պատմական հերոսներն ակնհայտորեն կրկնում են ամպրոպի աստծու կերպարն ու առասպելները[10]. նույն պատկերացման հետքերը պահպանվել են նաև միջնադարյան քնարական բանահյուսության մեջ[11]:

Ստորև՝ որոշ տվյալներ ամպրոպի աստծու «սև, մուգ, մութ» (*«այրված, մրոտ»՝ «այրող, սևացնող») հատկանիշի առնչությամբ, որպես այս մեկնաբանությանն աջակցող փաստարկներ: Հայոց ազգածին ավանդության մեջ Արամ նահապետը հնագույն ամպրոպի աստծու մի վիպականացած ժառանգն է, Թեշուբ-Թեյշեբայի հայկական զուգորդը, որի անունը հանգում է հնդեվրոպական *rē-mo-/ *rō-mo- արմատին, հմմտ. հին հնդ. rāma- «մուգ, սև», հին անգլ. rōmig «մրոտ», հին բարձր գերմ. rāmak «կեղտոտ», միջին բարձր գերմ. rām, rōm «կեղտ, մուր»: Արմատն, այսպիսով համահնդեվրոպական է. ընդ որում, նրա իմաստը կարող է վերականգնվել ոչ միայն որպես պարզ «սև, մուգ գույն», ինչպես բերվում է բառարաններում, այլ նաև «այրված. մուր, մրոտ»[12]:

Հնդկաստանում Ինդրայի վիպականացած կերպարներից մեկն է «Ռամայանա» մեծ էպոսի հերոսը[13], որի անունը՝ Rāma-, իմաստավորվում է նշված համահունչ rāma- «մուգ, սև» արմատով և ստուգաբանորեն ուղղակի նույնական է Արամին: Հիշվում է, որ

---

[5] C.Watkins. How to Kill a Dragon. New York, Oxford, 1995, p. 429-430. մուրճ-կացնի որպես հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածների զենքի վերաբերյալ տես և В.В.Иванов, В.Н.Топоров, նշվ. աշխ., էջ 93-96, Мифы народов мира. Т. 2. М. 1982 (այսուհետև՝ МНМ), с. 304, 306, 519, Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов, նշվ. աշխ., էջ 715:

[6] Մ.Աբեղյան.Երկեր. h.Ա, Երևան, 1966, էջ 414-418:

[7] I.M.Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990, с. 142.

[8] Տես օրինակ Ս. Հմայակյան. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 42 և աղյուսակ 14: Թեշուբը սովորաբար պատկերվում է ձեռքերին կացին և սիմվոլիկ կայծակներ բռնած Ընդհանրապես, կացինը (երբեմն երկսայր) նրա աչքի զարնող տարբերակիչ հատկանիշն է, տես օրինակ О. Р. Герни. Хетты. М. 1987, с. 121:

[9] Տեսիլքի քննարկումն այս համատեքստում տես Լ. Հ. Աբրահամյան. Ջրհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան, 2001:

[10] Ս.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ 2000, էջ 112-167:

[11] Ա.Այդինյան, «Թուխ մանուկի» պաշտամունքի որոշ արտացոլումներ հայրեններում. – Թուխ մանուկ. Երևան, 2001, էջ 49-50:

[12] Արամ նահապետի կերպարի և անվան վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997, А.Е.Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван 2002:

[13] J. Puhvel, նշվ. աշխ., էջ 92-93.

Ինդրան սև զգեստ է կրում (*Մահաբհարատա,* I.3.152), սևազգեստ են պատկերացվել նաև Ինդրայի հետևորդ մարուտները[14]: Սանասարը, որը պատմական համատեքստում Արամի մի անվանափոխված ուշ տարբերակն է, էպոսում ուղղակի համեմատվում է քամու բերած անձրևաբեր սև ամպի հետ[15] (սա ամպրոպային աստվածների մի տիպիկ բնութագիր է): Որոշ տվյալներ թույլ են տալիս կարծելու, որ հայկական ավանդական թուխ մանուկները համապատասխանում են հնդկական Ինդրայի հետևորդ մարուտներին[16]: Կովկասում «Սև նարթը» հանդես է գալիս որպես ամպրոպի աստծու մի անձնավորումը[17]: Թեշուբը ևս կապված է սևի, մթության, մուգ գույնի հետ՝ ամպրոպի աստծու խեթական ծեսերում սև ամանեղեն է օգտագործվել և սև հաց ու սև կենդանիներ (ցլեր, խոյեր) են զոհաբերել[18]: Սև կենդանիներ են զոհաբերել նաև բալթիական ամպրոպի աստծուն, հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու թերևս ամենավառ արտահայտված ժառանգին[19]:

ԹՈՒԽ, ԹԽԵԼ

Ըստ Ս. Այդինյանի, *թուխ* «թանձր գորշ, սև» տերմինը ստուգաբանորեն առնչվում է *թխելու* հետ[20]: Վերջինս էլ, բացի ակնհայտ հաց թխելուց, ըստ Նոր Հայկազյան բառարանի, նշանակում է «ջեռուցանել և հասունացուցանել որպես հաւու զձուս» (հմմտ. «ի *թուխս* նստել», *թխսել*), և բերվում են օրինակներ՝ «թխէ զձուս», «կաքաւն… թխեալ զձագ հանէ», «ագռաւն զգձագն թխէ», «թխելով թխեսցին ջուրք» և այլն: Այսպիսով, թուխը կարող է մեկնաբանվել որպես «ջերմային մշակման հետևանքով եփված-հասունացած», «այրված, մրոտված, ածխացած-սևացած»:

Հ. Աճառյանը տարբերակում է երեք նույնանուն *թուխ-* արմատ՝ 1.«սև», 2.«հավերի ձագ հանելը», 3.«հաց եփելու գործողությունը: Ասվածը թույլ է տալիս միավորել այս արմատները (ապա և բրբռ. *թխել* «զարնելը» համարել երկրորդային զարգացում, լավաշը թոնրին զարնելով թխելուց առաջացած): Ըստ այդմ, *թուխ* տերմինը կարող է հանգեցվել հնդեվրոպական **tep-* «տաք» արմատին, որի **top-* ձայնդարձային տարբերակի **-lo*-ով ածանցյալ նախաձևից (հմմտ. ռուս. топить «այրել», тепло «տաքություն») կանոնավոր կերպով կառաջանար հայ. **թուղ-* հիմքը: Տեսականորեն չի կարելի բացառել, որ այդ հիմքն ինչ-որ կերպ առնչվում է նաև *թուղբ* բառի հետ, որն ուղղակի նշանակում է «թուխ ամպ» **թուղ ամբ*, ապա և «մշուշ, մառախուղ» (ավանդված նաև *թուխպ, թուղփ*, ապա և *թխպահոծ* և *թլփայորդ* «բոլորովին մթացյալ» ձևերով):

Իսկ ինչպե՞ս է *թուղ*-ը վերածվել *թուխ*-ի: Վանա լճի ավազանի Թուխ գետը և նրան հարակից Թուխ գյուղը, որոնց անունը պիտի առնչվեր այդտեղ գտնվող «Թուխ մանուկ» սրբավայրի հետ[21], հնում կոչվել է նաև Թուղխ[22]: Դա թերևս պետք է լիներ *թուխ*-ի հնագույն ձևը և ակնարկում է, որ *-խ*-ն այստեղ աճական է: *Թուղխ*-ը դարձել է *թուխ*.

Արխաիկ ավանդույթներում առասպելա-բանաստեղծական լեզվի էական հատկանիշներից է նույն իմաստաբանական դաշտի երևույթները ոչ միայն նույնարմատ, այլև նմանահունչ և հանգավորվող անվանումներով կոչելը: *Թուղխ/թուխ* բառը կարող

---

[14] K. Kershaw. The One-eyed God: Odin and (Indo-) Germanic Männerbünde. Washington D.C., 2001, p. 202.
[15] Մ.Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 417. տես և Սասունցի Դավիթ. հայկական ժողովրդական էպոս. Եր.1939, էջ 83:
[16] Ա.Պետրոսյան. Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները. -- Թուխ մանուկ:
[17] У. Б. Далгат. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах. – Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М. 1969, с. 111-112:
[18] В.Г.Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М. 1982, с. 213-214.
[19] МНМ 2, с. 304.
[20] Ս. Այդինյան, նշվ. աշխ., էջ 46:
[21] Ա. Մնացականյան. «Թուխ մանուկ» հուշածանների մասին. ՊԲՀ 1976, 2, էջ 196:
[22] Թ.Հակոբյան, Ս.Մելիք-Բախշյան, Հ.Բարսեղյան. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան. հ. 2, Երևան, 1988, էջ 491-493:

էր ձևավորվել *աճուխ, ծուխ, մուխ* բառերի ազդեցությամբ. որպես այդ տերմինների փոխկապակցվածության բանաձևային օրինակներ հմմտ. «թխացան քան զածուխ տեսիլք նոցա», «ի ծուխ մեղավորաց թխանան և թմրին արդարք» (ըստ Նոր Հայկազյան բառարանի)։ Նկատենք, որ *աճուխ* բառը ևս պետք է որ ծագեր *աճուղ* < *անճող/անձող* ձևերից[23]։

LOՇ (LՄԻՇ), LՄԻԱՇ

Հ.Աճառյանն այս բառի առնչությամբ նշել է նույնիմաստ պրսկ. lavaš, ադրբ. lavaš, քրդ. levaš, վրաց. lavaši, ապա և Կազանի թթր. lavaš «մի տեսակ խմորեղեն»։ Ըստ նրա, թեև հայտնի չէ, թե այս ձևերից որն է նախնականը, հայերե՞նը թե պարսկերենը, բայց հատկանշական է, որ լավաշն ինչպես Երևանում, այնպես էլ Պարսկաստանում կոչվում է «հայկական հաց»։ Բառը հին մատենագիտության մեջ գործածված չէ, բայց ավանդված է *լօշտակ* բարդության մեջ։ Հետագայում նա այս բառը հանգեցրել է սեմական՝ ասորական և ասուրական ակունքների, հմմտ. ասուր. lāš, lōš, lōsa «տրորել, ճմլել, շաղախել». հայ բառին առավել նման համարելով ասոր. lāš «խմոր շինել, շաղախել», laišā «զանգված, խմոր», lāišā «տրորում. 2. ալյուր թրելու և հաց թխելու տաշտ», laišonā «մի տեսակ խմորեղեն»[24]։

Կարելի է նկատել, որ բերված ձևերը այնքան էլ չեն համապատասխանում լավաշին, ոչ ձևական, ոչ իմաստաբանական առումներով։ Մինչդեռ լավաշը ստուգաբանորեն և իմաստաբանորեն համադրելի է ռուս. նույնիմաստ лепешка, ապա և՝ լիտվ. lepaĩšis «կարտոֆիլի և գարու ալյուրից պատրաստված բլիթ/լավաշ», lapatuřšis «լավաշի մի տեսակ» բառերին։ Ռուս. բառը սովորաբար հանգեցվել է лепить «ծեփել, ծեփելով կերտել» բառերին (*leip-), որը ձևաբանորեն չի կարող կապվել հայ. *լաւշ/ լավաշի* հետ։ Բայց лепешка-ի համար առաջարկված է այլ, ավելի ճշգրիտ ստուգաբանություն, որն ընդունելի է նաև հայ. բառի համար։

Ընդհանրապես, հացը թխելիս վառարանի՝ փուռի մեջ է դրվում հատուկ բահաձև գործիքների («հացի բահ») օգնությամբ։ Մյուս կողմից, տափակ լավաշն ինքը համադրելի է բահի հետ։ Ըստ այդմ, կապված են համարվում ռուս. лепешка «բլիթ, լավաշ» և лопата «բահ» տերմինները (հմմտ. և խեթ. lappa, հին ֆրիզ. lappe, լիտվ. lópeta «բահ»), ապա և՝ лопух «կռատուկ (լայնատերև մի բույս), կռատուկի տերև», лепест(ок) «ծաղկաթերթ» և այլն, որոնց հետ համադրվում են հուն. λοπός «կճեպ, թեփուկ», «բահ», հին բարձր գերմ. laffa «ձեռքի ափ», «թի» և այլ ձևեր։ Սրանց հնդեվրոպական արմատի նախապատմությունը թողնվում է չլուծված, բայց ենթադրվում է, որ նախնական հիմքը պիտի ունենար «լայնորեն բաց, տարածված լինել» տիպի մի իմաստ[25]։

Նույն ծագումը պետք է որ ունենա նաև հայ. *լաւշը, *-sk(h)- > -շ-* տարրով ածանցով։ Սա թերևս բառի հնագույն ձևն է (հմմտ. և *-աշ* ածանցով կազմությունները՝ օրինակ, *մատաղ-մատղաշ*)։ Այս համատեքստում հետաքրքիր են *լօշ, լօշտակ* բուսանունների և բրբռ. *լոշտակ, լոշտո* «լայն ու երկար» (ականջների մասին) բառերի հարաբերությունը, հմմտ. ռուս. лопоухий «մեծականջ, լայնականջ» և лопух բուսանունը (հմմտ. հայ. *նապաստակի ականջ* բուսանունը)։ Նույն հնդեվրոպական արմատի թերևս ոչ հայկական արտացոլման ձևափոխված մի ածանցյալը կարող է դիտվել *նապաստակ* բառը, եթե բարբառներում շատ ավելի լայնորեն տարածված լ-ով սկսվող ձևերը՝ հմմտ.

---

[23] Գ. Ջահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային շրջան. Երևան, 1987, էջ 183։
[24] ՀԱԲ, հ. IV, Երևան, 1979, էջ 639։
[25] В. Н. Топоров. Заметки по похоронной обрядности (к 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского), Балто-славянские исследования 1985, М., 1987, с. 23, прим. 7.

լապստրակ և այլն, դիտենք որպես առավել հին, ծևափոխված կենդանիների անվանումներում հաճախ ի հայտ եկող տաբուավորման պատճառով (հմմտ. և լատ. lepus, հուն. λέπορις ևն)[26]:

ՀՆՈՑ

Ըստ Հայկազյան բառարանի, նշանակում է՝ «փուռն, վառարան յարկածածկոյթ, թոնիր, հալոց, քուրայ, բովք»: Ընդունված կարծիքի համաձայն կապվում է *հուր* բառի ենթադրյալ *հուն* տարբերակի հետ (-*ոց*ածանցով), որի հնդեվրոպական արմատը n/r փոխանակությամբ մի ձև էր, հմմտ. խեթ. pahhur-, սեռ. հոլ. pahhuenas «հուր», իսլ. fӯrr, գոթ. fōn «հուր»:

Այս մեկնաբանությունը թողնելով ուժի մեջ, հնարավոր է առաջարկել բառի մեկ այլ ստուգաբանական լուծում: Հայ. *հնոցը* չափազանց նման է խեթերեն նույնիմաստ happina- «հնոց»-ին, որը մեկնաբանվում է որպես «հաց թխելու փուռ, կրակի փոս (հմմտ. թոնիր), վառարան» (baking kiln, fire pit, broiler [oven]), հմմտ. հին իսլ. ofn, հին անգլ. ofen, հին բարձր գերմ. ovan (*ofna-), հին հուն. ἰπνός «վառարան, խոհանոցի օջախ» (միկեն. i-po-no), ἰπνίτης ἄρτος «փռում թխած հաց», պրուս. wumpnis «հաց թխելու հնոց, փուռ»[27]: Խեթերենի նորագույն ստուգաբանական բառարանում այս համադրությունը կասկածի է ենթարկվում. happina-ն մի կողմից համադրվում է հուն. ὀπτός «խորոված, տապակած»-ին, բայց և հնարավոր է համարվում happina-ի արմատական կապը հուն. ἰπνός-ի հետ, արմատի կրկնությամբ՝ *$A^w{}_2$i-$A^w{}_2$p-no > ipnos (A-ով այստեղ նշանակված են կոկորդայինները), իսկ մյուս կողմից՝ հուն. և գերմ. տերմինները համեմատվում են խեթ. huppar-ի հետ, որը նշանակում է «թաս, կավե անոթ» (*$A^w{}_1$up-no-, հմմտ. հին անգլ. ofen «վառարան», ofnet «անոթ»), որն, ըստ մի տեքստի, դրվում է happina «հնոցը» ուտելիքը եփելու համար[28]: Հայ բառը կարող էր ծագել *Hopn- նախաձևից, որը կանոնավոր կերպով կդառնար **հուն-, -ոց* ածանցով՝ *հնոց*:

ՔՈՒՆ- «մերձենալ»

Ըստ ընդունված կարծիքի, կապված է *քուն, ք(ու)նել* «քուն, ննջ. քնել» արմատի հետ, որից և «մտանել առ կին»: Այսպիսով, «մերձենալ» իմաստը դիտվում է որպես մեղմասացություն:

Նույնահունչ «քնել» և «մերձենալ» բառերի կապը չէր կարող չգիտակցվել նաև հնում: Բայց և այնպես քնել > մերձենալ զարգացումը առավել հիշեցնում է ուշ գրական ավանդույթը, քան ժողովրդական մտածողությունը: Ըստ այդմ, հնարավոր է ենթադրել, որ այդ իմաստների կապը երկրորդային է, նմանահունչ արմատների բաղարկության հետևանք:

Հնդեվրոպական լեզուներում «սեր, մարմնական սեր» իմաստով տերմինների համար վերականգնվում են մի քանի նախաձև, այդ թվում՝ *keh_a-, *kem-, *ken-, որոնք ներկայացնում են միևնույն հիմքի տարբեր աճականներով աճած ձևերը: Սրանց հետ են կապվում ավեստ. kā- «կարոտել», kāma- «ցանկություն», čakana «հաճույք ստանալ», հին հնդ. kāma- «ցանկություն, սեր», Kāma «սիրո աստված», kāmayati «ցանկանում է,

[26] Հմմտ. ՀԱԲ, III, Երևան, 1977, էջ 428:
[27] В.В. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания. 9-16. Этимология 1977, М.1979, с. 145. ; В. В. Иванов, В.Н.Топоров. К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечнего культа. Балто-славянские исследования 1982, М. 1983, с. 143.
[28] J. Puhvel. Hittite Etymological Dictionary. V. 3. Berlin, New York, 1991, p. 122, 391-392.

զուգավորվում է», canas «հաճույք», լատ. cārus «սիրելի», հին անգլ. hōre, նոր անգլ. whore «պոռնիկ, պոռնկանալ», լիտվ. kamaros «վավաշոտություն» և այլ բառեր[29]:

Հայերեն արմատի համար հնարավոր է ենթադրել, օրինակ, *kō-n-, *kō-m- նախաձևերը, հմմտ. և հնդ. kamana «ագահ, անհագ» և թոխար. kōn·m- «խաղալ» (*kōm-ne/o-):

ՀԱՇՄ, ԽԱՇՄ

Նշանակում է «խեղ, կոտրած անդամով, պակասավոր», որից՝ *հաշմիլ, հաշմութիւն, հաշմանդամ,* զուգահեռ *խաշմ, խաշմութիւն, խաշմանդամ* տարբերակներով: Գ.Ղափանցյանն առաջարկել է կապել խեթական աղբյուրների Ḫaš(a)mili դիցանվանը: Այն հանդես է գալիս նաև GIŠ «փայտ» գաղափարագրով և, ըստ հեղինակի, այդ անունով աստվածությունը կարող էր լինել հաշմված՝ կաղ մի աստված, որը սարսափեցրել է իր ձեռնափայտով[30]: Աստծու հաշմված լինելը և ձեռնափայտ կրելը միայն հեղինակի ենթադրությունն է, արված հայկական նմանահունչ բառի հետ զուգադրության հիման վրա: Այս մեկնաբանությունը լայն ընդունելություն չի ունեցել, բայց որոշ ճշգրտումներով ներկայումս կարող է ընդունվել:

Ղափանցյանը հենվում էր միայն խեթական աղբյուրների՝ իր ժամանակի տվյալների վրա: Ներկայումս պարզվել է, որ Ḫaš(a)mili-ն խաթական դարբնության աստծու խեթական և պալայական անվանաձևն է, հայտնի նաև աքադերեն հաղորդմամբ: Անվան նախնական, խաթական ձևն է, հավանաբար, Ḫašmil (ավանդված է Ḫa-aš-mi-li-iš և նման ձևերով), որտեղ -il-ը խաթական անվանական վերջածանց է (խեթ. -ili-): Խաթա-հյուսիսարևմտակովկասյան լեզվական ազգակցության շրջանակներում համապատասխանացվել է ընդհանուր աբխազաադըղական *Xapšʷə նախաձևին, որի ժառանգներն են աբխազ. Шъашвы կաբարդինա-չերքեզ. Лъэпщ, ադըղ. Лъэпшъ դարբնության աստվածների անունները: Հունական դարբնության աստծու՝ Ἥφαιστος (Հեփեստոս) անունը, որը չի ստուգաբանվում հունարենով, ըստ Վ.Արձինբայի, պետք է համարվի հնագույն հյուսիսարևմտակովկասյան փոխառություն[31]: Այս առթիվ պետք է նշվի, որ երկաթի մշակումը սկիզբ է առել խաթերից, իսկ աբխազաադըղական բանահյուսության և ազգագրության մեջ մինչև վերջերս պահպանվել էին դարբնության բացառիկ խոր և արխաիկ պաշտամունքի հետքերը[32]:

Առասպելական դարբինների առանձնահատուկ վիճակը երբեմն դրսևորվում է նրանց և խթոնիկ արարածների նմանությամբ: Դարբինները ևս երբեմն հանդես են գալիս որպես այլանդակ, թզուկ, կաղ արարածներ[33]: Հեփեստոսը կաղ էր երկու ոտքից, աբխազական աստծու մի ձեռքը մուրճ էր, մյուսը՝ աքցան, և մի ոտքը՝ զնդան[34], իսկ ադըղական Տլեփշը իր կտրված ոտքերի փոխարեն երկաթե ոտքեր է պատրաստում, կամ զոհվում ոտքերը կտրվելու պատճառով[35]: Սա հնարավոր է դարձնում հայ. *հաշմ-/խաշմ-* արմատի և դարբնության աստծու անվան միջև կապի գոյությունը: Վ.Արձինբան նշում է վերականգնված կովկասյան նախաձևում և հունական ու խաթական անուններում

---

[29] J. P. Mallory, D. Q. Adams. Encyclopedia of Indo-European culture. London, Chicago, 1997, p. 357-358.
[30] Г.А.Капанцян. Малоазийские боги у армян. – Историко-лингвистические работы. Т. 1, Ереван 1956, с. 303.
[31] Այս հարցերի շուրջը մանրամասն տես В.Г.Ардзинба. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов). – Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988, с. 276-283:
[32] В.Г.Ардзинба. Նշվ. աշխ., էջ 267-268:
[33] МНМ 2, с. 22:
[34] В.Г.Ардзинба. Նշվ. աշխ., էջ 276-277.
[35] МНМ 2, с. 516.

հնչյունական համապատասխանությունների կանոնավոր բնույթը (x - h - ḫ, p - φ - Ø, šw - σт - šm)[36]: Ըստ այդմ, հայերեն *հաշմ-/խաշմ-* արմատը կարող է դիտվել որպես խաթական փոխառություն: *Հ/խ* տատանումը, որը մի շարք ստուգաբանական կրկնակներ է առաջացնում[37], կոնկրետ այս դեպքում թերևս կարող է բացատրվել խաթ. ḫ-ի առանձնահատուկ հնչմամբ կամ բարբառային տարբերակներով: Հայերեն բառի հետ նույն ծագումը կարող է ունենալ և վրաց. xašmi «վատառողջ կլիմա», xašmiani «վատառողջ», sixašme «արատ, թերություն, պակասություն» բառերը, որոնք Հ.Աճառյանը փոխառյալ է համարում հայերենից[38]:

Ի՞նչ կարող էր լինել բառի սկզբնական իմաստը: Հնարավոր է՝ «հաշմված, խեղված, կաղ», որպես ստածու մականուն, կազմված ḫašm- «հաշմ» արմատով և -il անվանական ածանցով: Ավելի քիչ հավանական է թվում, բայց և բացառված չէ, որ դիցանունը վերածվեր հասարակ անվան և կրճատված տեսքով անցներ հայերենին:

ԾԱՐԱՒ

Ուրարտական s□□irabae բառը Գ.Մելիքիշվիլին կասկածով թարգմանել է որպես «անբնակ» (?): Այն հայտնի է միայն Արգիշթի I-ի Կարակալայի արձանագրությունից՝ ջրանցք անցկացնելու վերաբերյալ, որտեղ նշվում է, որ մինչ այդ qirani s□□irabae manu úi aini ištinī aiuri «հողն անբնակ (?) էր, ոչ ոք այնտեղ չէր գտնվում»[39]: Նման համատեքստերում օգտագործվում են quldini «ամայի, անպտուղ» (?), paniṯie «անմշակ, ամայի» (?), šuli(e) «լքված, անմշակ» (?) բառերը[40], որոնց բոլորի իմաստներն էլ վերականգնվում են հարցականով, և որոնք բոլորն էլ, իհարկե, ինչ-որ առավել կոնկրետ նշանակություններ պիտի ունենային: Հաշվի առնելով ջրանցք անցկացնելու հանգամանքը, կարելի է ենթադրել, որ այս դեպքում արքան շեշտել է հողի անջրդի, պապակ, չոր լինելու հանգամանքը: Այդ դեպքում հնարավոր է s□□irabae-ն համեմատել համահունչ և ընդունված ստուգաբանություն չունեցող հայ. *ծարաւ*-ի հետ: Որպես նման համատեքստերում կիրառության դեպքեր հիշենք երկու օրինակ՝ «իբրև զերկիր ծարաւի (այսինքն անջրդի) որ սպասիցէ անձրևի» և «ուրախ լեր անապատ ծարաւի»[41]:

Ուրարտ. s□□-ն հայ. ծ-ի ուղղակի համապատասխանությունն է, որը փաստարկված է մեծաթիվ օրինակներով[42]: Սեպագրում կա ընդամենը երկու նշան s□□ պարունակող վանկերի համար՝ s□□i և s□□u: Մնացած դեպքերում այդ հնչյունը կարող էր հաղորդվել z պարունակող նշաններով, այսինքն, հայ. *ծարաւ*-ի առաջին վանկի համար հնարավոր էր սպասել za-/s□□a սեպանշանով մի ձև: Քանի որ այդպես չէ, ապա ուրարտերեն բառի առաջին ձայնավորն ունեցել է այլ հնչողություն, որը հայերենում հաղորդվել է ա-ով: Սեպագրում ամեն մի i պարունակող նշան կարող է հաղորդել և e-ն (ընդհանրապես, e-ի հաղորդումն անկատար է՝ չկան նշաններ e պարունակող բազում վանկերի համար, և դեպքերի մեծ մասում e-ն հաղորդվել է i-ով): Ընդ որում, ուրարտ. e-ն հնչել է, հավանաբար, որպես լայն [ɛ] կամ նույնիսկ [æ]: Դա է թերևս պատճառը, որ բառասկզբի ուրարտ. e-ին հայ-ուրարտական համընկումներում սովորաբար

---

[36] В.Г.Ардзинба. Նշվ. աշխ., էջ 282:

[37] Г.Б.Джаукян. Очерки по истории дописьменного периода армянского языка. Ереван 1967, с. 310.

[38] ՀԱԲ, հ. III, էջ 43:

[39] Н.В.Арутюнян. Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001 (այսուհետև՝ КУКН), с. 478:
УКН 136, КУКН 187.

[40] Տես КУКН, բառարանի համապատասխան բառահոդվածներում:

[41] Նոր հայկազյան բառարան. հ. 1, Երևան 1979, էջ 1012:

[42] И.М.Дьяконов. Материалы к фонетике урартского языка, с. 36. Գ. Ջահուկյան, նշվ. աշխ., էջ 430-431 (հմմտ. s□□ue – ծով, T□uaras□□inei ḫubi – Տուարածատափ և այլն):

համապատասխանում է հայ. ա-ն[43]: Բառամիջում ևս ուրարտ. i-ին կարող է համապատասխանել հայ. ա-ին, hմմտ. ուրարտ. Uelikuni – հայ. Գեղաքունի համապատասխանությունը:

Ուրարտ. միջձայնավորային b-ն այլ դեպքերում ևս համապատասխանում է հայ. ւ-ին, որը պայմանավորված է, հնարավոր է, ուրարտ. b-ի շփական β արտասանությամբ[44], հմմտ. abili- *աւել*-, Zabaha – Զաւախ-ք, ars□ibi – **արծիւի*- զուգահեռները[45]: Հնարավոր է, որ նման զարգացում տեղի է ունեցել և բնիկ հայերեն բառերում (հնդեվրոպական միջձայնավորային *bh- > ւ)[46]:

Ուրարտ. բառավերջի -ae-ն, ըստ Մ.Խաչիկյանի սիրալիր խորհրդատվության, կարող է դիտվել որպես ուրարտական ածանց:

Ծարաւ-ի համար հնդեվրոպական հիմք գտնված չէ, այդ պատճառով էլ հավանական է փոխառությունն ուրարտերենից, կամ հայ և ուրարտ. բառերը փոխառվել են մեկ այլ լեզվից: Հ.Աճառյանը պատահական է համարում հայ. *ծարաւ*-ի և արաբ. նույնիմաստ s□ārra-ի կապը[47], քանի որ մերժում է արաբական փոխառությունների գոյությունը հայերենում մինչև VII դ., որը ներկայումս ընդունվում է[48]: Ըստ Հրաչ Մարտիրոսյանի, հայ. *ծարավ*-ը կարող է կապվել վրացերեն նույնիմաստ c'q'urvili-ին (25.04.2005 նամակ): Երեք նույնական հնչյունների՝ *ծ-ր-ւ* հերթագայությունը հարևան լեզուների այս նույնիմաստ բառերում, իրոք, հնարավոր է, որ պատահական չէ: Այս բոլորը, այսպիսով, ինչ-որ կերպ կարող են կապված լինել իրար, թեև անհրաժեշտ է նշել, որ նման նշանակության բառերը դժվար են փոխառվում: Ինչևէ, հայերենին ամենամոտ ձևը ուրարտականն է[49]:

ԲԱԻՒՂ ԵՎ ԲԱԻԵՂ

Բաւիղ նշանակում է «լաբիրինթոս», ապա և «ծածկված մութ տեղ՝ նկուղի նման»: Տարբերակներն են *բաւիլ*, *բաւել*. Նոր հայկազյան բառարանը բերում է նաև *բաւղալ*՝ «շինուածք ինչ, կամ առոյք (առուք) մանուածոյք, ստուերական» և *բաւղալածն*: Արդեն Հ.Հյունքարպեյենտյանը ստուգաբանել է Բաբելոն քաղաքի անվանումից, որը հիշվում, բայց չի ընդունվում Հ.Աճառյանի կողմից:

Տարատեսակ լաբիրիթոսները պատկանում են աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների ավանդական խորհրդանիշների թվին և հանդիպում են նրանց առասպելներում: Բազում տվյալներ վկայում են, ու լաբիրինթոսները պատկերացվել են որպես ամրոցներ կամ բնակավայրեր: Արևմտյան քաղաքակրթությանը պատկանող լեզուներում լաբիրինթոսի անվանումները կապվել են Տրոյա, Երուսաղեմ, Երիքով, Նինվե և Բաբելոն քաղաքների, իսկ մուսուլմանական աշխարհում՝ Ալիի կողմից նվաճված Խիբեր քաղաքի հետ՝ «Տրոյայի դղյակ», «Նինվե քաղաք», «Երիքովի

---

[43] Հմմտ. օրինակ ուրարտ. euri «տեր»-հայ. *աւրիորդ* «տիրոջ դուստր», տես И.М.Дьяконов. Նշվ. աշխ., էջ 48-49. Գ.Ջահուկյան, նշվ. աշխ., էջ 428, 431, 441: Ընդհանրապես, նման դեպքերում e-ի և a-ի համապատասխանությունը հաճախ է հանդիպում, հմմտ. սեպագիր (ասորեստանյան) Enzite-ի և Kullimmeri/ Qulmeri-ի համապատասխանությունը հայ. Անձիտին և Քղիմարին (կան և հակառակ օրինակներ): Նման փաստեր կարելի է գտնել այլուրեք, հմմտ. օրինակ հայ. Եկեղեաց գավառի հուն. ‘Ακιλισηνή անվանումը:

[44] Տես օրինակ Գ.Ջահուկյան, նշվ. աշխ., էջ 430-431:

[45] И.М.Дьяконов. Նշվ. աշխ., էջ 30:

[46] Г.Б.Джаукян. Сравнительная грамматика армянского языка. Ереван 1982, с. 48.

[47] ՀԱԲ, հ. II, էջ 149:

[48] Գ.Ջահուկյան, նշվ. աշխ., էջ 485-486:

[49] Այս հոդվածն արդեն գրված էր, երբ մեզ հայտնի դարձավ, որ ուրարտ. s□□irabae-ն, թեև այլ մեկնաբանությամբ, արդեն համադրվել է հայ. *ծարաւ*-ի հետ, տես Ս.Այվազյան. Վանի թագավորության սեպագիր արձանագրությունները. հայկական բառարմատներ. Երևան, 2003, էջ 40:

պարիսպներ», «Երուսաղեմի ավերակներ/ արահետ/ մղոն», «Խիբեր ամրոց». «Բաբելոն» ձևը հանդես է գալիս առանց հավելումների[50]: Դատելով այս անվանումներից, ժողովրդական պատկերացումներում լաբիրինթոսն ընկալվել է որպես կործանման դատապարտված քաղաքների սիմվոլ[51]: Բայց, իհարկե, լաբիրինթոսը բարդ, ոչ միարժեք խորհրդանիշ է. այս անվանումներում կարող էր շեշտվել նաև այդ առասպելականացած քաղաքների բարդ կառույցը (հատակագիծը) և նրանց հասնելու դժվարին ճանապարհը:

Ըստ Մ.Էլիադեի, լաբիրինթոսի մի էական դերը սրբազան «կենտրոնը», որպիսիք այդ քաղաքներն են, պաշտպանելն էր: Կենտրոնին հասնելու դժվարին ճանապարհը առասպելաբանական համատեքստում «անդրաշխարհի ճանապարհի» մի տարբերակն է: Եվ հատկանշական է, որ հայ առասպելաբանության մեջ, սկսած ազգածին ավանդությունից մինչև «Սասնա ծռեր», Միջագետքն իր մայրաքաղաքով հանդես է գալիս որպես որպես Հայաստանի և նրա հերոսների հակառակորդ կողմ, այսինքն՝ առասպելաբանական համատեքստում՝ անդրաշխարհ: Սկզբնապես դա Բաբելոնն էր, որը հետագայում փոխարինվում է Բաղդադով: Ընդ որում, Բաբելոնի արքա Բելը, իսկ էպոսում՝ Բաղդադի խալիֆը մահվան աշխարհի տիրակալի վիպական տարբերակներն են:

Խորհրդանշանագրության մեջ Բաբելոն է կոչվում հատկապես լաբիրինթոսի մի տարատեսակը, բաղկացած իրար մեջ ներգծված ուղղանկյուններից (տիպիկ լաբիրինթոսը կազմվում է իրար ներգծված հակադարձ պարուրաձև գալարներից). այս խորհրդանիշը լայնորեն տարածված է Կովկասում, Կենտրոնական և Արևելյան Եվրոպայում:

Ուրարտական արձանագրություններում Babilu- է կոչվում Հայկական լեռնաշխարհից հարավ ընկած, բնակչությամբ և մշակույթով բաբելականացված մի երկրամաս (Դիալա գետի վերին և միջին հոսանքներում)[52]: Այսինքն՝ Հայաստանի հին բնիկներն այդպես են կոչել Բաբելոնը (հաճախ իմաստավորվում է որպես աքադ. Bāb-ilu «Աստծու դարպաս»): *Բաւիղ* ձևը գոյացել է վերջին ձայնավորի կանոնավոր անկմամբ, իսկ միջձայնավորային b-ն վերածվել է w-ի: Այդ երևույթը հայտնի է հայ-ուրարտական այլ համապատասխանություններում (հմմտ. օրինակ ուրարտ. abili- հայ. *աւել*-զուգահեռը), և պայմանավորված է, հնարավոր է, ուրարտ. b-ի շփական β արտասանությամբ[53]: Հավանական է, որ նման զարգացում տեղի է ունեցել և բնիկ հայերեն բառերում (հնդեվրոպական միջձայնավորային *bh- > w)[54]:

Բաւիղ ձևն, այսպիսով, ծագում է բաբելական Bābilu-ից, հնարավոր է, բայց թերևս ոչ պարտադիր, ուրարտական միջնորդությամբ: Հնագույն հայերենում *Բաւիղ* պիտի

---

[50] Լաբիրինթոսների, նրանց նշանների, իմաստաբանության ու անվանումների վերաբերյալ տես օրինակ M.Eliade. Cosmos and History. The Myth of Eternal Return. New York 1959, p. 18. M.Элиаде. Трактат по истории религий. Т. II, СПб. 2000, с. 273-275. J.Cirlot. A Dictionary of Symbols. New York 1995, p. 173-175. C.Liungman. Dictionary of Symbols. New York, London 1991, p. 163. L. de Freitas. Labyrinth. The Encyclopedia of Religion (ed. M.Eliade). V. 8. New York, 1987, p. 411-419 (եվրոպական անվանումները՝ էջ 413) և A.Golan. Prehistoric Religion: Mythology. Symbolism. Jerusalem 2003, p. 300-315 (եղած կարծիքների քննությունը՝ 302-303, Բաբելոն կոչվողների մասին՝ 313-315). լաբիրինթոսների բաբելոնյան ծագման առթիվ՝ Böhl F.M.Th. 1935. Zum Babylonischen Ursprung des Labyrinths. Miscellanea Orientalia Dedicata Antonio Deimel Annos LXX Complenti / Analecta Orientalia, 12, Roma, 1935. լաբիրինթոսի վերաբերյալ տարածաշրջանի առասպելների համատեքստում՝ L.Abrahamian. Hero Chained in a Mountain: on the Semantic and Landscape Transformation of a Proto-Caucasian Myth. Aramazd, 1, 2007.

[51] L. de Freitas, նշվ. աշխ., էջ 413:

[52] Տես օրինակ КУКН, с. 500: Կարծիք կա, որ ուրարտական տեքստերի Բաբիլու երկիրը հենց Բաբելոնն է, տես Հ.Կարագյոզյան. Հայկական լեռնաշխարհը սեպագիր աղբյուրներում , I, 1. սեպագիր տեղանուններ. Երևան, 1998, էջ 311:

[53] Տես օրինակ Գ.Ջահուկյան, նշվ. աշխ., էջ 430-431:

[54] Г.Джаукян. Сравнительная грамматика армянского языка, с. 48.

կոչվեր նաև հենց Բաբելոն քաղաքը, որը հետագայում փոխարինվել է Աստվածաշնչի հունարեն տարբերակից եկած Բաբելոն ձևով:

Բաւիղ-ի արխաիկությունը ցույց է տալիս, որ լաբիրինթոսների մի տիպ կարող էր կոչվել «Բաբելոն» արդեն հնագույն ժամանակներում: Ըստ Նոր հայկազյան բառարանի, բաւիղը ի-ա հոլովման բառ է (առանց օրինակների): Հաշվի առնելով ուրարտ. Babilu ձևը, կարելի է կարծել, որ տեղի է ունեցել հիմքի հետագա փոփոխություն: Հավանական է, որ այս նույն արմատին է պատկանում և *բաւեղ* «շրթնածաղկավոր խոտաբույսերի մի ցեղ, լատ. Phlomis», ուր կարող էին դեր ունենալ այդ բույսերի հատկանիշները:

Լաբիրինթոսների մի տեսակի անգլերեն անվանումն է bower[55], որի առաջնային նշանակությունն է «բնակատեղի, սենյակ, տաղավար»: Արդյոք հնարավոր չէ՞, որ bower «լաբիրինթոսը» սկզբնապես ինչ-որ միջնորդությամբ նույնպես կապված լիներ Բաբելոնի հետ, իսկ հետագայում բաղարկվեր «բնակատեղի» նշանակությամբ բնիկ անգլերեն համահունչ բառի հետ:

ՄԱՇՏՈՑ / ՄԱՇԹՈՑ

Հ.Աճառյանը ներկայացնելով Մաշտոց (տարբերակ՝ Մաշթոց) անվան եղած ստուգաբանությունները, դրանք համարել է կամայական և գիտության համար արհամարհելի[56]: Հետագայում հարցին անդրադարձել են Գ.Ջահուկյանը, Ա.Մնացականյանը, Գ.Սիմոնյանը, Ջ.Ռասելը, որոնց ստուգաբանությունները ևս չեն կարող միարժեքորեն ընդունելի համարվել[57]:

Հայկական անվանաբանության համատեքստում առավել ընդունելի է թվում Մաշտոց անձնանվան մեկնաբանությունն ըստ *մաշտոց* հասարակ անվան, որը նշանակում է, հավանաբար, «մաշտելու գործիք, անասունների մազը քերելու կամ գլուխը գերծելու» համար[58]: Այս ստուգաբանությունն առաջարկել են Գ.Տեր-Մկրտչյանը և Գ.Խալաթյանցը, որոնց մեկնաբանությունները, մյուսների շարքում, չեն ընդունվել Հ.Աճառյանի կողմից: Հետագայում այդ ստուգաբանությանն անդրադարձել է Ջ.Ռասելը, որը հնարավոր, բայց քիչ հավանական համարելով այն, իրանական ստուգաբանություն է առաջարկել Մաշտոցի համար: Ստորև ներկայացվում են մեր փաստարկները:

Եթե *մաշտոց* բառը կար հին հայերենում, ապա զարմանալի բան կլիներ, եթե Մաշտոց անունն իմաստավորվեր այլ կերպ: Բառը չի հիշվում Նոր հայկազյան և Առձեռն բառարաններում, բայց ակնհայտորեն վաղնջական է: Այն պետք է մեկնաբանվի որպես *ոց* ածանցով կազմություն, ինչ-որ *մաշտ-* «քերել, քերծել» կամ նման մի բան նշանակող արմատից: Գրաբարում կա *մաշտիլ* «մազերը թափել, ճաղատ դառնալ» (որից և *մաշտել*, ենթադրաբար՝ «խլել, քայքայել, թափել»)[59]: Սա մոտ է *մաշտոց* «գերծելու գործիք» իմաստին, հմմտ. գրբ. *գերծուլ* «քերել, մազերը կտրել,ածիլել»: Նոր հայերենի բառարաններում բերվում է *մաշտել* (հնց.) «քերել, թիմարել» (այսինքն՝ քերիչով ձիուն մաքրել):

---

[55] A.Golan. նշվ. աշխ., էջ 306.

[56] Հ.Աճառյան. Հայոց գրերը. Երևան 1984, էջ 303-304:

[57] Գ.Ջահուկյան. Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները. Երևան 1970, էջ 74, Ա.Մնացականյան. Մաշտոց անվան ստուգաբանությունը. Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1979, 8, Գ.Սիմոնյան. Մաշտոցի անվան ծագման շուրջը. Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1988, 5, J.Russell. The Name of Mashtots. Annual of Armenian Linguistics, 15, 1994:

[58] Ս.Մալխասյան. Հայերեն բացատրական բառարան. h. 3, Երևան 1944, էջ 260: Տե՛ս և Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան. h. 3, Երևան, 1974, էջ 481, Է.Աղայան. Արդի հայերենի բացատրական բառարան. h. 2, Երևան, 1976, էջ 970:

[59] ՀԱԲ, h. III, Երևան 1977, էջ 262:

Տարբեր լեզուներում գրելը կապվում է քերելու հետ, որպես «քերելով գրել, փորագրել»: Այսպես, հունարեն γράφω «քերել, գրել», γραφεύς, ինչպես և γραμματεύς «գրիչ (գրող, դպիր), քարտուղար», լատ. scribere «քերել, գրել» scriba «գրող, քարտուղար»: Վերջինիս հետ հնդեվրոպական նույն արմատից են ծագում *քերել, քերթել* բառերը, որոնք ևս, ըստ հունարենի, առնչվել են գրելու հետ (հմմտ. *քերականություն* «գրականություն»*, քերթող* «բանաստեղծ»): *Մաշտոց* բառը հնում կարող էր իմաստավորվել որպես «քերելու / գրելու գործիք» և «գրող, դպիր», ինչպես *ոց* ածանցով ունենք *գրոց* «գրիչ, քերիչ, ստիլոս», ապա և նույնարմատից՝ *գրիչ* «գրելու, փորագրելու գործիք. գրող, դպիր»: Այս մեկնաբանությամբ նոր իմաստավորում կարող է ստանալ նաև *մաշտոց* հասարակ անունը, որով կոչվում է հայոց եկեղեցու ծեսերի կարգն ու աղոթքները պարունակող գիրքը: *Մաշտոց*-ը կարող էր իմաստավորվել որպես ուղղակի «գիրք», այնպես, ինչպես *գրոց* նշանակում է նաև «գրանոց, մատենադարան, մատյաններ», որից և իմաստի նեղացումով՝ «սրբազան գիրք, եկեղեցու ծիսարան»: Հայկական լեռնաշխարհում աղյուսի և քարի վրա քերելով / քերծելով գրել են Մաշտոցից հազարամյակներ առաջ: Այդպես գրելու գործողությունը վաղնջական ժամանակներում կարող էր կոդավորվել *մաշտ-* արմատով, որից և՝ *մաշտոց* ածանցյալը:

Կարելի է տարբեր մեկնաբանություններ առաջարկել, թե ինչու է *մաշտոցի* այդ վաղնջական բառիմաստն անհետացել, պահպանվելով միայն Մաշտոցի անվան և եկեղեցական ծիսարանի կոչման մեջ (օրինակ՝ այն, աղյուսի կամ քարի վրա քերելով գրելու հետ մեկտեղ, դուրս է եկել շրջանառությունից, որպես արխաիզմ պահպանվելով միայն սրբազան գործառույթի բառերում): Այսպիսով, *մաշտոց*-ը, թերևս, «գրելու գործիք, դպիր» իմաստով վաղնջական, սրբազան գործառություն ունեցող մի բառ է եղել, որը դարձել է Մեսրոպ Մաշտոցի պատվավոր մականունը: Հնում այդպես կարող էին կոչվել դպիրները, ապա և դպրության աստվածը:

Մաշտ արմատի վերաբերյալ դժվար է կոնկրետ բան ասել: Միայն տեսականորեն հնարավոր է կապ պատկերացնել *մաշ, մաշել* բառերի հետ (*տ/թ* աճականով, հմմտ. *քերել* և *քերթել*): Ընդհանրապես, *շտ/շթ* հնչյունախմբի հանդես գալը բնիկ հայերեն բառերում քիչ հավանական է: Հնագույն Հայաստանում առավել տարածված գիրը ուրարտական սեպագիրն էր, և հավանական է արմատի ուրարտական ծագումը: Ուրարտերեն «գրել» նշանակությամբ բառ հայտնի չէ: Ըստ Մ.Խաչիկյանի սիրալիր հաղորդման, *Մաշտոց/Մաշթոց, մաշտել* ձևերի *շտ(շթ)*-ն տեսականորեն հնարավոր է կապել խուռա-ուրարտական Všt բայական աճականի հետ (V-ն կրկնում է արմատի ձայնավորը), որը, հավանաբար, արտահայտում է գործողության ինտենսիվություն կամ ավարտվածություն[60]:

---

[60] М.Хачикян. Хурритский и урартский языки. Ереван, 1985, с. 61.

Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. Պատմա-բանասիրական հանդես. 2008, 2, 156-177: http://hpj.asj-oa.am/2534/

ՏԻԳՐԱՆ ՄԵԾԻ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿԵՐՊԱՐԸ

(Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին)

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հայ վիպական հերոսները*: Հայ ժողովրդի հիշողության մեջ պատմական դարաշրջանները կոդավորվել են վիպական որոշակի ստեղծագործությունների միջոցով: Հայոց սկզբնավորումը և նախապատմությունը արտացոլված են Հայկի և նրան հաջորդած առաջին նահապետների ավանդություններում (ազգածին առասպել): Պատմության վաղ շրջանը ներկայացված է Տիգրան Երվանդյանի, Արտաշեսի և Արտավազդի վեպերով («Վիպասանք»), Արշակունի արքաների և Մամիկոնյան իշխանների պայքարը պարսից դեմ՝ Փավստոս Բուզանդի ու Հովհան Մամիկոնյանի պատմություններով («Պարսից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ») և արաբական գերիշխանության դարաշրջանը՝ «Սասնա ծռերով»: Այս բոլոր շարքերը վիպական առանձին ստեղծագործություններ են՝ առանձին էպոսներ, որոնցից միայն վերջինն է մեզ հասել բանավոր, այսինքն՝ հեղինակային մշակման չենթարկված և համեմատաբար լիակատար տեսքով[1]:*

Սրանցից առաջինն ու վերջինը առավել առասպելաբանական են: Ազգածին ավանդության մեջ Հայկը աստվածների նահապետի, Արամը՝ ամպրոպի աստծու, Արան՝ մեռնող ու հառնող աստծու վիպականացած կերպարներն են[2]: «Սասնա ծռերում» երկու առանցքային մեծ հերոսների՝ Մեծ և Փոքր Մհերների անուններն ուղղակի ծագում են հեթանոսական Միհր աստծու անունից, որը ցույց է տալիս այդ կերպարների ժառանգորդությունը Միհրից: «Վիպասանքում», «Պարսից պատերազմում» և «Տարոնի պատերազմում» հերոսների անունները հիմնականում պատմական են: Սրանցից առաջինում դեռ ուժեղ են առասպելական հիշողությունները, իսկ մյուսներում ռացիոնալացված պատումը միայն երբեմն ընդմիջարկվում է առասպելական և առասպելախառն դրվագներով:

Առասպելում հերոսի անունը և կերպարն անբաժանելի են իրարից: Վիպականացած պատմության մեջ նս դինաստիական անունները ձեռք են բերում կերպարային հատկանիշներ: Տիգրան անունով արքաների կերպարները խառնվել են իրար: Խորենացին հիշում է երեք Տիգրան, որոնցից Տիգրան միջինն է ժամանակագրորեն համապատասխանում Տիգրան Մեծին: Բայց վեպում, այսինքն՝ ժողովրդի պատմական հիշողության մեջ, Տիգրան Մեծի կերպարը անցել է դա-

---

[1] *Հայկական վիպական բանահյուսության փուլերի վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966:*

[2] *Առաջին Հայկյանների դիցաբանական նախատիպերի վերաբերյալ տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002.

րեր առաջ թվագրվող Տիգրան Երվանդյանին[3]*, որին է նվիրված Խորենացու առաջին գրքի մի նշանակալի մասը՝ երեսունմեկ գլուխներից ութը*[4]*:*

Տիգրանի ծննդաբանությունը*: Հայկական վեպերն ընդգրկում են մեկ տոհմի իրար հաջորդող մի քանի հերոսների պատմությունը: Հերոսների շարքերը ներկայացնում են արքետիպային կերպարների մի որոշակի հերթականություն: Նախնական վերակազմության մեջ այդ շարքը հետևյալն է՝ ա) երկնային մեծ աստված, բ) դիցաբանական երկվորյակներ, որոնցից մեկը ամպրոպի աստվածն է, գ) ամպրոպի աստծու որդին, զոհվող հերոս*[5]*:*

Այս շարքը, որոշ ձևափոխություններով ու հավելումներով կրկնվում է բոլոր վեպերում: Երկվորյակներին կարող են փոխարինել կամ հաջորդել եռվորյակ կամ երեք եղբայրները (հնդեվրոպական վաղնջական երկվորյակները կարող են լինել եռվորյակներ)[6]*: Երբեմն իրար են հաջորդում երկվորյակների կամ երեք եղբայրների երկու սերունդ: Էական դեր է կատարում հերոսի տեղը շարքում. առաջին ներկայացուցիչը կապված է մեկի, երկվորյակները՝ երկուսի, հաջորդ հերոսը՝ երեքի հետ: Զոհվող հերոսով շարքն ավարտվում է՝ հաջորդ դարաշրջանը կողավորվում է նոր վեպով՝ նույնատիպ կերպարների նոր շարքով:*

Խորենացին Տիգրան Երվանդյանի ծննդաբանությունը ներկայացնում է այսպես՝ ա) Մյուս Հայկակ, բ) Երվանդ Սակավակյաց, գ) Տիգրան, դ) Վահագն, ե) Առավան:

Տիգրանի պապի և հոր՝ Հայկակի ու Երվանդի վերաբերյալ տեղեկություններ չկան: Հայկակ անունը, որը Հայկի նվազական ձևն է, ի հայտ է գալիս Տիգրանին նախորդած նախապետների, իսկ Երվանդը՝ հաջորդած արքաների շարքում[7]*: Ելնելով նույնանուն վիպական հերոսների կերպարային համապատասխանության դրույթից՝ Տիգրանի հոր և պապի վերաբերյալ որոշակի դատողություններ կարելի է անել մյուս համանուն հերոսների կերպարների քննության հիման վրա:*

Առաջին Հայկակը պատերազմում է Բելոքոսի դեմ ու զոհվում (Խորենացի, Ի): Հայկակ-Բելոքոս հակադրությունը կրկնում է Հայկ-Բել հակադրությունը, որը ցույց է տալիս Հայկակի և Հայկի կերպարային կապը:

Երկրորդ Երվանդն ունի տիպիկ առասպելական հատկանիշներ. նրա մայրը արքայական ծագումով կին էր, որը «ծնանի երկուս մանկունս յանկարգ խառնակութենէ, որպէս Պասիփայէ զՄինոտաւրոս» (Խորենացի, Բ. ԼԸ): Այսինքն՝ Եր-

[3] *Տե՛ս Հ. Գ ե լ ց ե ր. Համառոտ պատմություն հայոց. Վիեննա, 1897, էջ 8 և հաջորդ ուսումնասիրողների աշխատություններում: Տիգրանի կերպարի վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 104-115, հ. Ը, Երևան, 1985, էջ 197-242:*

[4] *Մ ո վ ս ե ս Խ ո ր ե ն ա ց ի. Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը և ներածությունը Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տփղիս, 1913, Ա. ԻԱ–ԼԱ (այսուհետև գիրքը և գլուխները կնշվեն տեքստում՝ մեջբերումներին կից):*

[5] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 29-33,* А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ* 124–131:

[6] В. В. И в а н о в. О мифопоэтических основах латышских дайн.– Балто-славянские исследования, 1984. М., 1986, с. 20.

[7] *Տիգրանի Երվանդյան կոչման վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ, հ. Ը, էջ 260-262:*

վանդի և նրա եղբայր Երվազի հայրը, ինչպես Մինոտավրոսի դեպքում, թերևս, ցլի տեսք է ունեցել: Երվանդի հայացքից որձաքարը պայթում էր: Նա տիպիկ երկվորյակային կերպար է (երկվորյակային էություն են ակնարկում նաև եղբայրների իրար նման հնչող անունները՝ Երվանդ և Երվազ)[8]: Եղբայրներից առաջինը դառնում է արքա, երկրորդը՝ քրմապետ, որը լավ զուգահեռներ ունի հնդեվրոպական աշխարհում[9]:

Հայկական առասպելաբանության մեջ ամպրոպային աստվածը հանդես է գալիս որպես երկվորյակային կերպար (այդպես է և որոշ այլ, օրինակ՝ շումերական և հին հնդկական ավանդույթներում): Սրա վառ օրինակն է Սանասարը՝ երկվորյակ, որը ձեռք է բերում «թուր կայծակին» և այն ժառանգում իր սերունդներին[10]: Երվանդը ևս իր հատկանիշներով համապատասխանում է ամպրոպի աստծուն: Նույնիսկ նրա անունը, ըստ մի կարծիքի, հնարավոր է հանգեցնել հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անվան մի ածանցյալին՝ *perwn̥t-[11]*:*

Պատմական համատեքստում Երվանդը նույնական է Տիգրան Մեծի նախնի Արտաշես I-ի արամեական արձանագրություններում հանդես եկող կոչմանը՝ ’rtkšsy ’rwndkn (Արտաշես Երուանդական*): Հնարավոր է, որ արքայատոհմի հիմնադիր է համարվել հենց դիցաբանական Երուանդը, ինչպես, օրինակ, լիդիական Հերակլյան արքայատոհմը ծագած էր համարվում Հերակլեսից կամ հայոց Վահեվահյան, կամ Վահունի տոհմը՝ Վահագնից: Սկսած Աքեմենյան դարաշրջանից, Հայաստանի, ինչպես և իրանական ազդեցության տակ գտնվող երկրների արքաների անունները իրանական են: Տիգրանի* Երուանդեան *և Արտաշեսի* *Երուանդական *կոչում-հայրանունները սովորաբար ծագեցվում են իրանական Aruand «արագ, քաջ» ձևից: Հատկանշական է, որ իրանական առասպելաբանության համատեքստում էլ այդ անունը կարող է կապվել երկվորյակային կերպարի հետ[12]: Այսպիսով, հայոց արքաների դինաստիական Երուանդ անունը*

---

[8] *Երվանդի և Երվազի՝ որպես երկվորյակային կերպարների մասին տե՛ս Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 341-348:*

[9] *Այսպես, պրուսական ավանդության մեջ երկրի հիմնադիրներ էին համարվում Վիդովուդի և Բրուտենո եղբայրները, որոնցից առաջինը դառնում է արքա, երկրորդը՝ քուրմ. այդ առնչությամբ տե՛ս* J. P u h v e l. Indo-European Structure of the Baltic Pantheon.– Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley, Los Angeles, London; В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. К проблеме лтш. Юмис и балтийского близнечного культа.– Балто-славянские исследования 1982. М., 1983, с. 170–175; А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ.,* *էջ* 84:

[10] *Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակի վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 414-418, հ. Է, Երևան, 1975, էջ 72-73:*

[11] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. «Վահագնի երգի» ակրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ.– «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1981, № 4, էջ 82-85, Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 103 հտն.,* А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ* 30–32*:*

[12] *«Շահնամեում» Լուհրասպ և Գուշտասպ արքաները, կարծում են, որ ծագում են հին երկվորյակներից. տե՛ս* S. W i k a n d e r. Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l’Inde. La Nouvelle Clio 1, p. 317 seq.: *Լուհրասպի համապատասխանությունն Ավեստայում կոչվում է* Aurvataspa *«արագաձի», որի միջին իրանական* Arvandasp *ձևի առաջին բաղադրիչը նույն* aruand*-ն է. տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 31:*

կարող էր ձևավորվել տեղական հին անվան և իրանական համահունչ Aruand-ի բաղարկության արդյունքում:

Հայկակի՝ Երվանդի հոր անունը շեշտում է Երվանդին, և այսպիսով՝ Երվանդունիներին Հայկյան ծագում վերագրելու միտումը: Հնարավոր է, որ Երվանդ (Երուանդ) անունը, ինչպես և Երվանդունիների տոհմը շատ ավելի հին պատմական ակունքներ ունի (տե՛ս ստորև):

Տիգրանը և հնդեվրոպական «երրորդ հերոսները»: *Տիգրան Երվանդյանի հակառակորդն է մարաց արքա Աժդահակը: Նա երազում տեսնում է Տիգրանի գերբնական ծնունդը՝ դիցուհու հատկանիշներով մի կին, Հայաստանում, բարձր լեռան վրա, ծնում է երեք դյուցազուն, որոնք արյուծ, ինձ և վիշապ հեծած սլանում են տարբեր կողմեր: Երրորդը Տիգրանն է, որը վիշապի վրա հարձակվում է Աժդահակի վրա և սպանում նրան:*

Տիգրանի կերպարը կապված է երեք թվականի և եռակիության հետ՝

ա) Աժդահակի երազում նա եռվորյակ եղբայրներից երրորդն է,

բ) Խորենացին ներկայացնում է նրան որպես երեք ամենամեծ հայ հերոսներից երրորդը (Հայկ, Արամ, Տիգրան),

բ) Տիգրանը Խորենացու՝ հայոց արքաների ցանկում հայոց իններորդ (3 x 3) արքան է,

գ) նա սպանում է Աժդահակին, որը իրանական առասպելաբանության եռագլուխ օձ Աժի Դահակայի վիպականացած մի տարբերակն է,

դ) այդպիսով, նա համապատասխանում է Աժի Դահակային սպանող իրանական «երրորդ հերոս» Թրաետաոնային (տե՛ս ստորև),

ե) նրա որդիների թիվը նույնպես երեք է:

Խորենացու մոտ, զարմանալիորեն, հայոց նախաքրիստոնեական մեծ աստվածներից մեկը՝ Վահագնը, հանդես է գալիս որպես Տիգրանի երրորդ որդի: Վահագնը ևս կապված է երեքի հետ.

ա) նա երրորդ եղբայր է,

բ) մի աստվածային եռյակի երրորդ անդամ՝ Արամազդ, Անահիտ, Վահագն[13]*,*

գ) նա պաշտվում էր Քարքե լեռան վրա գտնվող եռամաս տաճարական համալիրում (Անահիտի և Աստղիկի հետ միասին),

դ) նրա անունով էր կոչվում ամեն ամսի 27-րդ (3x3x3) օրը,

ե) Վահագնին նվիրված հիմնի կառուցվածքը (երեք եռատող) և տեքստի որոշ մանրամասներ ակնարկում են կապ երեքի հետ[14]*:*

Տիգրանը Վահագնի հայրն է, իսկ դիցաբանական բնութագրով, որպես Աժդահակ վիշապին սպանող, համադրելի է «վիշապաքաղ» Վահագնի հետ: Այսպիսով, Տիգրանի և Վահագնի կերպարները որոշ առումներով նույնական են (Խորենացու մոտ և՛ Տիգրանը և՛ Վահագնը նկարագրվում են որպես խարտյաշ, այ-

---

[13] *Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատությամբ Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Կանայանցի, Տփղիս, 1909, 127 (այսուհետև պարբերությունների համարները կնշվեն տեքստում մեջբերումներին կից):*

[14] *Այս մասին մանրամասն տե՛ս* В. Н. Т о п о р о в. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции.– ИФЖ, 1977, № 3, с. 99, сл.

սինքն՝ նույնիսկ արտաքնապես նման են ներկայացվում): Տիգրան-Վահագն ծննդաբանությունը և կերպարային նմանությունը կարող է պատմական բացատրություն ունենալ (տե՛ս ստորև):

Վահագնի և Տիգրանի կապերը երեքի ու եռակիության տարբեր դրսևորումների հետ, հնդեվրոպական համատեքստում առավել մանրամասն քննվել են Վ. Տոպորովի հղված աշխատության մեջ, որտեղ շեշտվում են հերոսների առնչությունները տիեզերական տարերքների և վիշապամարտի հետ: Ստորև այդ խնդիրը կդիտվի այլ դիտանկյունից:

Վահագնը քաջության և ռազմի աստված էր: Ագաթանգեղոսի մոտ (□127) Տրդատ արքայի խոսքում ասվում է՝ «քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջէն Վահագնէ»: Ուրեմն, քաջը Վահագնի մակդիրն է՝ նա է առաջին Քաջը, քաջերի դիցաբանական անձնավորումը և առաջնորդը: Իսկ քաջերը միայն քաջ ռազմիկները չեն: Այդպես է կոչվում և առասպելական արարածների մի ամբողջ դաս, նոր հայերեն՝ քաջքեր[15] (ուշ բանահյուսության մեջ քաջքերը, շատ առումներով, կարծես նույնական են վիշապներին ու չար ոգիներին՝ չարքերին, բայց հնում այդպես չի եղել՝ քաջքերը պիտի լինեին Վահագնի հետևորդները, վիշապներին հակադրված ոգիների մի առանձին խումբ):

Հնդեվրոպական ռազմի կերպարներն են, որ կապված են երեք թվականի և եռակիության տարբեր դրսևորումների հետ: Այսպես, հնդեվրոպական ռազմիկի համար Ժ. Դյումեզիլը վերականգնում է «երրորդը սպանում է եռակիին» բանաձևը[16]: Ըստ Բ. Լինկոլնի վերականգնած հնդեվրոպական արարչագործության առասպելի, աշխարհի սկզբում էին *Manu- «Մարդ/Տղամարդ» և *Yemo- «Երկվորյակ» եղբայրները՝ առաջին արքան և առաջին քուրմը: «Մարդը» զոհաբերում է «Երկվորյակին», որով սկիզբ է դրվում տիեզերքին և մարդկության եռամաս կառույցին: Սրանց հաջորդում է «Երրորդը»՝ *Trito- ն, ռազմական մի կերպար, որը ռազմի աստծու օգնությամբ հաղթում է հաճախ որպես այլազգի հակառակորդ ներկայացվող եռագլուխ Օձ-վիշապին[17]: «Երրորդ հերոս» *Trito- ի կերպարը վերականգնվում է հնդիրանական Տրիտայի, իրանական Թրաետաոնայի, հայ-իրանական Վահագնի, հունական Հերակլեսի և հնդեվրոպական մի շարք այլ հերոսների առասպելների հիման վրա:

Իրանական և հայկական հերոսների հարաբերությունը: Ըստ հին իրանական առասպելաբանության, եռագլուխ օձ-վիշապ Աժի Դահական իշխանությունը խլում է Իրանի արքա Յիմայից («Երկվորյակ»): Մեծ հերոս Թրաետաոնան (Θraētaona, հնդեվրոպական *Trito-ի մի ածանցյալն է) իր երկու ավագ եղբայրների հետ հաղթում է Աժի Դահակային, նրան շղթաներով կապում Դեմավենդի ժայռին և հաստատվում Իրանի գահին: Թրաետաոնան ուներ երեք որդի, որոնցից երրորդը՝ Արյան է ժառանգում հոր գահը: Այս առասպելները որոշակի փո-

[15] Քաջքերի վերաբերյալ տե՛ս Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ 1895, էջ 191-197, Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., հ. Է, էջ 85-89, հ. Ը, էջ 193-196, Л. А. А б р а а м я н. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983, с. 143–146.

[16] G. D u m é z i l. The Destiny of the Warrior. Chicago, London, 1970, p. 15.

[17] B. L i n c o l n. Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion. Berkeley, Los Angeles, p. 69 ff.

փոխություններով ու լրացումներով հայտնի են միջին իրանական և նոր պարսկական տարբերակներով[18]*:*

*Ավեստայում Թրաետաոնան հաղթում է Աժի Դահակային Վըրըթրաղնա (*Vərəθraγna*) աստծու օրհնությամբ: Այս անունը ծագումով հնդիրանական է և ստուգաբանորեն համապատասխանում է հնդկական* Vṛtrahan*-ին: Վերջինս իմաստավորվում է որպես ջրարգել օձ-հրեշ «Վրտրային սպանող», և սովորաբար վերագրվում է հնդկական ամպրոպի աստված Ինդրային, բայց և ամեն մի հաղթական էության, օրինակ, Ագնի, Սոմա, Սարասվատի, Աշվիններ աստվածներին: Իրանական ավանդույթում Վըրըթրաղնան (կարող է իմաստավորվել որպես «արգելք կործանող») առանձին աստվածության անուն է, բայց այդ կոչումը նույնպես վերագրվում է տարբեր հաղթական աստվածությունների՝ Սրաոշային, Հաոմային, Սաոշյանտին և այլն, այդ թվում՝ Թրաետաոնային: Ավեստայի հիմներից մեկում (Յաշտ, 5.61) ասվում է.* Vṛtraĵa taxmō Θraētaona *«Վրտրա-կործանող հերոսական Թրաետաոնա»*[19]*:*

Հայկական առասպելաբանության, ինչպես և ողջ մշակույթի վրա ակնհայտ է իրանական ազդեցությունը: Աքեմենյանների դարաշրջանից մինչև Սասանյաններ, Հայաստանը գտնվել է իրանական ազդեցության ոլորտում: Իրանական են հայոց արքաների, իշխանների, նախաքրիստոնեական աստվածների մեծ մասի անունները: Այդ ազդեցությունը հատկապես նշանակալի է եղել իրանական ծագման Արշակունի արքայատոհմի դարաշրջանում: Տիգրանի առասպելի հերոսների անունները և նրանց հետ կապված մոտիվները նույնպես, նշանակալի մասով, իրանական են[20]*:*

Տիգրանը, կարելի է ասել, ուղղակի նույնացվել է Թրաետաոնային (ժամանակագրորեն ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ նրա միջին իրանական տարբերակին՝ Ֆրետոնին): Բայց այս առասպելներում ակնհայտ է և բնիկ հայկական, իրանականից նշանակալիորեն տարբեր տարրը: Այդպիսիք են բարձր լեռան վրա ծննդաբերող կնոջ կերպարը, եռվորյակ դյուցազունների ծնունդը, այդ դյուցազունների հետ կապված կենդանիների հաջորդականությունը[21]*:*

Հնդեվրոպական ռազմիկի կերպարի քննության մեջ օգտագործելով Վահագնի վերաբերյալ հայկական տվյալները, Ժ. Դյումեզիլը և Բ. Լինկոլնը վերջինիս

---

[18] *Իրանական այս առասպելների վերաբերյալ, աղբյուրների մանրամասն հղմամբ, տե՛ս* И. В. Р а к. Зороастрийская мифология. СПб., 1998, с. 178–200.

[19] *Այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս* J. P u h v e l. Comparative Mythology. Baltimore and London, 1987, p. 102.

[20] *Նույնիսկ Աժդահակի երազը և դրա մեկնաբանությունը խորհրդակիցների կողմից հայտնի է Իրանում (թեև ավանդված է միայն «Շահնամեում», այսինքն՝ ավելի ուշ, քան Տիգրանի առասպելը): Հարկ է նշել, որ ավանդությունը նմանօրինակ երազներ է վերագրել նաև Մեդիայի արքա Աստյուագեսին, որը նույնացվել է առասպելական Աժդահակի հետ (Աստյուագեսի երազները, մոգերի մեկնաբանությամբ, վկայում էին նրա՝ գահից զրկվելը իր թոռ Կյուրոսի ձեռքով, Հերոդոտոս, I.107-108): Հնարավոր է, որ այս մոտիվն ի հայտ է եկել Աժդահակ-Զոհակի առասպելում նրա՝ Աստյուագեսին նույնացնելուց հետո:*

[21] *Այս եռվորյակների ծննդի և կենդանիների շարքի հնդեվրոպական կապերի վերաբերյալ տե՛ս* Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 502–503.

*համարել են ամբողջապես փոխառված իրանականից[22]: Իրոք, Վահագնի անունը փոխառված է հին Վըրըթրաղնայի միջին իրանական մի ձևից[23]: Բայց անվան փոխառությունը չի նշանակում նաև կերպարի ամբողջական փոխառություն: «Վահագնի երգի»՝ հիմնի մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ այն ունի բնիկ հայկական ակունքներ, և ավելին, հնդեվրոպական պոեզիայի ամենավառ արտահայտություններից մեկն է[24]: Պարզ է, որ իրանական անունը իրանական ազդեցության դարաշրջանում վերագրվել է ինչ-որ մի հին բնիկ հայկական աստծու: Քննարկելով Վահագնի և վաղնջական «երրորդ հերոսի» ընդհանրությունները, ապա և հիմնի տեքստը և կառույցը, Վ. Տոպորովը նշում է հայասական Terittitunni (հմմտ. *Trito-) դիցանունը որպես Վահագնի կերպարի տեղական հավանական նախատիպ, որը միայն հետագայում պիտի նույնացվեր իրանական աստծու հետ[25]:*

Այսինքն՝ հնագույն հայ առասպելաբանության մեջ էական է եղել հնդեվրոպական «երրորդ հերոսի» դերը, որը հետագայում, իրանական հզոր ազդեցության դարաշրջանում, նման հատկանիշների պատճառով նույնացվել է իրանական Թրաետաոնա-Ֆրետոնին: Վահագնի անվան միջին իրանական ձևը ցույց է տալիս, որ այդ փոխառությունը կարող էր տեղի ունենալ Արտաշիսյան և Արշակունյաց դարաշրջաններում (և ոչ ավելի վաղ):

«Երրորդ հերոսի» ծնունդը*: Եթե Տիգրանի և Վահագնի կերպարները, որպես «երրորդ հերոսներ» ծագում են դիցաբանական մեկ նախատիպից, ապա կարելի է համադրել նրանց ծնունդների վերաբերյալ տեքստերը: Աժդահակը պատմում է՝*

Էր ինձ, ասէ, ո՛վ սիրելիք, լինել այսօր յերկրի անծանօթում, մերձ ի լեառն մի երկար յերկրէ բարձրութեամբ, որոյ զագաթնն սաստկութեամբ սառնամանեաց թուեր պատեալ. եւ ասեին, գոզցես յերկրին Հայկազանց զայս լինել: Եւ ի նայել իմ յերկարագոյնս ի լեառնն՝ կին ոմն ծիրանազգեստ, երկնագոյն ունելով զիւրեաւ տեռ *(«քող» -* Ա. Պ.*)*, նստեալ երևեցաւ ի ծայրի այնպիսւոյ բարձրութեան, աչեղ, բարձրահասակ և կարմրայտ, երկանց ըմբռնեալ ցաւովք: Եւ ի երկարագոյնս նայել իմ յայնպիսի երևումն և ի հիացման լինել՝ ծնաւ յանկարծ կինն երիս կատարեալս ի դիւցազանց հասակաւ և բնութեամբ (Խորենացի Ա. ԻԵ):

Ահա և «Վահագնի երգը».

---

[22] G. D u m é z i l. *Նշվ. աշխ., էջ 127 հտն.,* B. L i n c o l n. *Նշվ. աշխ., էջ 106-107:*

[23] *Վահագնի ծագումը պատկերացվում է այսպես՝ Վահագն < * Վարհագն < պարթև.* Varhragn < *հին իրան.* *Varθragna- *կամ* *Vr̥θragna-, *որոնք համապատասխանում են Ավեստայի* Vərəθraγna- *ին, տե՛ս* В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 99,* Encyclopaedia Iranica. Vol. II, p. 459.

[24] *«Վահագնի երգի»՝ որպես հնդեվրոպական պոեզիայի վառ արտահայտության մասին տե՛ս* В. В. И в а н о в. Использование для этимологических сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках.– Этимология 1967. М., 1969; *Э б х Ы Э З*՝ Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну.– ИФЖ, 1983, № 4.

[25] В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 105:*

Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,
Երկնէր և ծով ծիրանի,
Երկն ի ծովուն ունէր և զկարմրիկն եղեգնիկ:

Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր,
Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր,
Եւ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանեկիկ:

Նա հուր հեր ունէր,
Բոց ունէր մօրուս,
Եւ աչկունք էին արեգակունք (Խորենացի Ա. ԼԱ):

Նմանություններն ակնհայտ են: Աչքի են զարնում կրկնվող բառերը, արմատները և պատկերները՝ երկիր, երկին *(և* երկնագոյն*),* աչկունք *և* աչեղ, կարմրիկ *և* կարմրայտ, ունէր *և* ունելով, երկնէր *և* երկանց ցաւ, ծիրանի ծով *և* ծիրանազգեստ, *որոնք ակնարկում են երկու տեքստերի միասնական ակունքը:*

Ինչպես ցույց է տրվել Վ. Իվանովի աշխատություններում, «Վահագնի երգում» էական է անագրամների դերը: Այդ տեխնիկայի միջոցով վաղնջական բանաստեղծական տեքստում կրկնվող հնչյունախմբերով կոդավորվում են դիցանուններ և տերմիններ: Հիմնը եռամաս է, և ինչպես նշում է Վ. Տոպորովը. «Ե՛վ երգի պոետիկ ստուգաբանությունը, և՛ նրա պոեզիայի քերականությունը, և՛ քերականության պոեզիան (ըստ Ռ. Յակոբսոնի բանաձևի), և՛ անագրամների տեխնիկան, էլ չասած բուն բովանդակության և կառուցվածքի մասին, կողմնորոշված են դեպի եռակիության գաղափարը»[26]:

Հիմնի առաջին տողերում անընդհատ կրկնվում է երկ *հնչյունախումբը (Վ. Իվանովը պաշտպանում է այն կարծիքը, որ* երկին *և* երկիր *բառերը ծագում են* երկու *արմատից): Երկինքը և երկիրը մեկ տիեզերական ամբողջի երկու մասերն են, երկունքը՝ մեկ էության երկուսի վերածվելը: Սա կարելի է դիտել որպես երկվորյակության գաղափարի ակնարկ: Տիգրանը եռվորյակներից երրորդն է, իսկ Վահագնը երրորդ եղբայր: Վահագնի հիմնում արտահայտված այս, թվում է, թե իրար հակասող, երկուսի և երեքի «գաղափարախոսությունները», կարելի է դիտել որպես երկուսից երրորդի առաջացման, երկվորյակներից հետո՝ եռվորյակների ծնունդի, կամ «եռակի երկվորյակության»՝ եռվորյակության ակնարկ:*

Եռվորյակների մոր կերպարը համադրելի է «Սասնա ծռերի» երկվորյակների մայր Ծովինարին: Բանահյուսության մեջ վերջինս հանդես է գալիս որպես երկնքում բնակվող և քող կրող կին, ամպրոպային դիցուհի՝ որն ամպրոպի ժամանակ խաղում՝ պարում է ամպերի մեջ իր հրեղեն ձիու վրա[27]: Իսկ «Վահագնի երգի» ծով ծիրանին *ուղղակի Ծովինարի անագրամն է՝ Ծովինարը մարմնավո-*

[26] *Նույն տեղում, էջ 101:*

[27] *Մ. Աբեղյան. Երկեր. հ. է, էջ 70-71,* Г. А. Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. I. Ереван, 1956, с. 295–297.

րում է երկնային ծիրանի ծովը[28]*, այնպես, ինչպես և Աժդահակի երազի կնոջ ծիրանի զգեստը*[29]*:*

Ս. Պետրոսյանն առաջարկել է «Վահագնի երգի» առաջին երկու եռատողերում կրկնվող եր-, և, ընդ *վանկերի հերթագայության մեջ տեսնել Երուանդ անվան անագրամը*[30] *(հիշենք, որ Երվանդը Տիգրանի հայրն էր): Եթե այս հիմնը հնդեվրոպական պոեզիայի վառ նմուշներից է, ապա դժվար է պատկերացնել, որ այդպիսի վաղնջական տեքստում գաղտնագրվեր միջին իրանական մի անուն: Բայց և չի կարելի բացառել, որ Երվանդը հնագույն հայկական մի դիցանուն է, հետագայում բաղարկված իրանական համահունչ անվան հետ: Այսպիսով, Տիգրանը դիցաբանական համատեքստում կարող է վերականգնվել որպես Երվանդի և Ծովինարի տիպի մի դիցուհու՝ ամպրոպային մի զույգի որդի:*

Տիգրանի և նրա հաջորդների առասպելները*: Տիգրանի քույր Տիգրանուհին ամուսնացած էր Աժդահակի հետ: Աժդահակին սպանելուց հետո Տիգրանը նրա կին Անույշին և նրանց սերունդներին, որոնք «վիշապազուններ» են անվանվում, բնակեցնում է Մասիսի շրջանում: Սրանք կարևոր դեր են կատարում «Վիպասանքի» հաջորդ փուլում՝ Արտաշեսի և Արտավազդի վեպում: Արտաշես արքայի կին Սաթենիկը սիրահարվում է Մասիսի վիշապազունների առաջնորդ Արգավանին (Աժդահակի սերունդներից): Արտաշեսի որդի Արտավազդը կռվում և հաղթում է վիշապազուններին, բայց ինքը ևս մի դև-վիշապ է՝ նրան մանուկ հասակում վիշապազունները փոխարինել էին դևով, այսինքն՝ իրենց պես մի վիշապազունով (Խորենացի, Բ. ԿԱ): Նա անիծվում է հոր կողմից և, թագադրվելուց հետո, որսի գնալիս, բռնվում է քաջքերի կողմից և շղթայված պահվում Մասիսի վիհում: Դարբինների՝ մուրճերը զնդաններին խփելն է միայն, որ ամրացնում է նրա կապանքները և խանգարում ազատվել ու տիրել աշխարհը: Այսպիսով, «Վիպասանքը» ներկայացնում է հայոց արքաների և Աժդահակի տոհմի հակադրության պատմությունը, որն ավարտվում է երկու կողմերը միավորող Արտավազդի ողբերգությամբ:*

Այս առասպելները շատ կողմերով ուղղակի նույնական են իրանականներին: Թրաետաոնան, իր եղբայրների հետ հաղթելով Աժի Դահակային, նրան շղթայում է Դեմավենդ լեռան ժայռին, որտեղ նա խորհրդանշում է հրաբխային կրակը: Մյուս կողմից, ինչպես տեսանք, իրանական անունների տակ ի հայտ են գալիս այդ հերոսների և աստվածությունների հին հայկական համապատասխանությունները: Այստեղ ևս հայկական են բազում տարրեր՝ տեղայնացումները և

---

[28] *Երկնային ծիրանի ծովի մասին տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., հ. Է, էջ 65-66, հ. Ը, էջ 111: Ծովինարի՝ ծիրանի ծովի անձնավորումը լինելու վերաբերյալ տե՛ս Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 83,* А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 16, 19:*

[29] *Այս կերպարների համադրության վերաբերյալ տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. *Նշվ. աշխ., էջ 9-13, 20: Ծովինարի կերպարը կապվում է հնդեվրոպական* *Hner- *արմատով կոչվող դիցուհիների հետ: Եռվորյակ դյուցազունների հեծած կենդանիների շարքն էլ զուգահեռներ ունի* *Hner- *ի հունական դրսևորումներում:*

[30] *Ս. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 81-82: Բանավոր ավանդված բանաստեղծության մեջ, թերևս, ավելի ստույգ կլինի խոսել ոչ թե ակրոստիքոսի, այլ ողջ տեքստում՝ նաև տողամիջում կրկնվող վանկերով կազմված անագրամի մասին:*

պատմականացումը, Աժդահակի սերունդների գոյությունը և այլն, իսկ լեռան մեջ շղթայվելը վերագրվում է Արտաշեսի որդուն, և ոչ Աժի Դահակայի կրկնակ Աժդահակին:

Այս առասպելները, ի վերջո, հանգում են «հիմնական առասպելի» սխեմային, որի որոշ տարբերակների համաձայն, աստծու և նրա հակառակորդ Օձ-վիշապի հակադրության պատճառը կինն է: Որպես հակառակորդ երբեմն հանդես է գալիս աստծու որդին, որը պատժվում է, զոհվում, բայց վերածնվում, իր հետ բերելով նոր կյանք և առատություն[31]*:*

Փոքրասիական և կովկասյան առասպելների համատեքստում Արտավազդի կերպարը նույնական է քարից ծնվող / վերածնվող կամ լեռան մեջ զնդանված հերոսների հետ (խուռ. Ուլլիկումմի, փռյուգ. Ագդիստիս, հայ. Միհր, վրաց. Ամիրանի, աբխազ. Աբրսկիլ, կովկասյան նարթական էպոսի մեծ հերոսները՝ ադրը. Սոսրուկո, օս. Սոսլան և այլն): Հայկական լավագույն զուգահեռը Փոքր Միհրն է, որը փակված է Վանա ժայռում, «Միհրի դռան» հետևում, և պետք է դուրս գա, երբ աշխարհում տիրի առատությունը և արդարությունը: Եվրոպայում սրանց հետ համադրելի են հունական Պրոմեթևսը և սկանդինավյան Լոկին[32]*: Արտավազդի և Միհրի կերպարները որոշ առումներով նույնական են:*

Առասպելի տեղայնացումը: *Աժդահակի երազը տեղայնացվում է Հայաստանի մի բարձր լեռան վրա: Լեռան անունը չի հիշվում, բայց այն, ակնհայտորեն, Մասիսն է: Տիգրանը, ծնվելուց հետո, վիշապ հեծած, հարձակվում է Աժդահակի վրա, վերջինիս սերունդ վիշապազունները բնակեցվում են Մասիսի ստորոտում: Մասիսի վրա են բնակվում քաջ(ք)երը, որոնք և Արտավազդին շղթայում են Մասիսի վիհում (ինչպես Աժի Դահական է շղթայված Դեմավենդի ժայռին): Առասպելի տրամաբանությունը պարզ է՝ դիցաբանական հերոսը ծնվում է լեռան գագաթին, իսկ ստորոտի և ստորերկրյայքի հետ կապված է նրա հակառակորդ վիշապը*[33]*:*

Հաշվի առնելով Տիգրանի և Վահագնի ծննդյան մոտիվների նույնությունը, կարելի է ենթադրել, որ առասպելի հնագույն տարբերակում լեռան գագաթին կարող էր տեղայնացվել և «Վահագնի երգի» աստծու՝ առաջին Քաջի ծնունդը (այստեղ են տեղայնացվում և նրա հետնորդ քաջերը): Մասիսի վրա պիտի տեղի ունենար հին վիշապամարտը Քաջի և Վիշապի, ապա՝ քաջերի և վիշապազունների միջև, այստեղ Արտավազդի նախատիպ վիշապը պիտի արգելվեր վիշապամարտիկ աստծու կողմից:

---

[31] *Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» վերաբերյալ տե՛ս* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[32] *Կովկասյան հերոսների՝ «կովկասյան պրոմեթևսների» (ըստ Ա. Վեսելովսկու արտահայտության), հնդեվրոպական կապերի, Պրոմեթևսի և Լոկիի ընդհանրությունների շուրջ տե՛ս* C. W i l h e l m. Prometheus and the Caucasus: the Origins of the Prometheus Myth. Proceedings of Ninth Annual UCLA Indo-European Conference. Washington, 1998.

[33] *Հ. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Գլոբալացումը և հայ ինքնության ավանդական խորհրդանշանները. տապանակիր լեռը, Նոյի այգին և կորուսյալ դրախտը.– Քաղաքակրթությունների երկխոսություն. ժողովրդավարություն և խաղաղություն, Երևան, 2002, էջ 171-172:*

Խորենացին (Ա. ԺԲ) Մասիսն անվանում է արեգակնաճեմ*: Արդյոք դա չի՞ նշանակում, որ այդտեղ բնակվել ու այդտեղից է ծագել արևը՝ արևի աստվածը*[34]*: Մյուս կողմից, Մասիսը կոչվել է Մեաւ լեառն և Մութն աշխարհ*[35]*, բնակեցված, ինչպես տեսանք, քաջքերով ու վիշապներով: Սա նորից համադրելի է արևային առասպելի հետ՝ արևը ծագում է խավարից, և արևի աստվածն է հաճախ կռվում վիշապների դեմ:*

Մասիսի հետ կապված պատկերացումները հիշեցնում են աքադական «Գիլգամեշ» էպոսի Māšu *«Երկվորյակ» լեռը: Այդտեղից արեգակն է ծագում (հմմտ.* արեգակնաճեմ*), մարդ-կարիճները հսկում են արևածագը և մայրամուտը (հմմտ. քաջքեր և վիշապներ), լեռ անը հասնելուց հետո հերոսը տասներկու անցում է կատարում բացարձակ մթության մեջ*[36] *(հմմտ. Մասիս-Մութն աշխարհ):*

Մասիս անվանումը կապվում է հենց Māšu- *ին: Ասորեստանյան արտասանությամբ այն հնչել է* Māsu*, որին հավելելով հայկական տեղանուններին շատ բնորոշ հնդեվրոպական* *-iyā *ածանցը, ստացվել է* *Māsiyā*, իսկ սրանից, կանոնավոր զարգացմամբ՝ հոգնակի* Մասիք *(հայց.* Մասիս*, սեռ.* Մասեաց*)*[37]*: Եվ էլ ի՞նչը կարող էր առավել համադրելի լինել երկվորյակության գաղափարի հետ, քան երկգագաթ Մասիսը, Հայկական լեռնաշխարհի, իսկ հարաբերական բարձրությամբ՝ աշխարհի ամենաբարձր լեռը:*

Հնդեվրոպական տիեզերածնության առասպելը, ինչպես ասվեց, կապվում է նախնական երկվորյակների հետ, որոնց հաջորդում է «երրորդ» ռազմի հերոսը: Այսպիսով, Մասիսը պիտի լիներ վաղնջական տիեզերածնության առասպելի մի կարևոր տեղայնացման վայր, հայոց հնագույն «տիեզերական լեռը»:

Տիգրանի Հայկյան նախատիպը*: Ըստ ազգածին ավանդության, հայոց առաջին նախնի Հայկը Հայաստան է գալիս Բաբելոնից և հաստատվում Վանա լճի հյուսիսում՝ Հարք գավառում: Նրա որդի Արամանյակը տեղափոխվում է Արարատյան դաշտ, Մասիսի հյուսիսում, որը դառնում է հայոց ոստանը՝ հայկական տիեզերքի կենտրոնը: Արամանյակին հաջորդող նահապետներից Արամայիսը իր անունով է կոչում հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը, Ամասիայի անունով է կոչվում Մասիսը, Գեղամի անունով՝ Գեղամա լեռներն ու ծովը, Արամը Հայաստանի օտարալեզու Արմենիա անվան, իսկ Արան՝ Արայի դաշտի՝ Այրարատի էպոնիմներն են: Առասպելաբանության մեջ անվանումը համապատասխանում է արարմանը: Այսպիսով, հին հայոց տիեզերածնությունը Հայկից հետո կենտրոնանում է Մասիսի առջև փռված հարթավայրում՝ Արարատյան դաշտում:*

Այստեղ շարքի հիմնական կերպարներն են Հայկը, Արամը և Արա Գեղեցիկը: Սրանք են այն հերոսները, որոնց մասին քիչ թե շատ կապակցված առասպելներ կան: Հայկը աստվածների նահապետի վիպականացած կերպարն է, Արամը՝

---

[34] *Նույն տեղում, էջ 171:*

[35] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., հ. Ը, էջ 185:*

[36] *Մաշու լեռան վերաբերյալ տե՛ս* И. М. Д ь я к о н о в. Эпос о Гильгамеше. М., 1961, с. 57–61, 206.

[37] А. Е. П е т р о с я н. Два Арарата: гора Кордуены и Масис. — Mythical Landscapes Then and Now. The Mystification of Landscapes in Search for National Identity. Yerevan, 2006, pp. 268–269.

ամպրոպի աստծու՝ Սանասարի նախորդը, իսկ Արան՝ մեռնող ու վերածնվող աստվածություն, որով այս շարքը, լինելով հնագույնը հայոց ավանդույթում, ներկայացնում է հայոց առասպելաբանության հիմնական ծննդաբանական սխեման[38]*: Ս. Ահյանի մանրամասն քննությունը ցույց է տվել, որ այս երեք հերոսները հանդես են գալիս որպես, համապատասխանաբար, հնդեվրոպական առասպելաբանության առաջին, երկրորդ և երրորդ (տիրակալության, ռազմի և պտղաբերության) գործառույթների կրողներ*[39]*: Այս վերլուծությունն ընդունվել և զարգացվել է Ժ. Դյումեզիլի կողմից*[40]*:*

Առաջին Հայկյանների շարքում «երրորդ հերոսին» համապատասխանում է Արամը:

ա) նա շարքի ամենառազմական կերպարն է,

բ) Հայկից հետո վեցերորդ (2x3) նահապետը,

գ) համահունչ անուններով Արամանյակն ու Արամայիսը, որոնցից երկրորդը կառուցում է Արմավիր մայրաքաղաքը, հիշեցնում են դիցաբանական երկվորյակների առասպելը (հմմտ. քաղաքներ կառուցող երկվորյակների կերպարները՝ Սանասար և Բաղդասար, Ռեմոս ու Ռոմուլոս և այլն): Արամը հանդես է գալիս որպես Արամ- տարրով կոչվող հերոսներից երրորդը,

դ) նա, երեք ճակատամարտում, հաղթում է իր երեք հակառակորդներին (Նյուքար Մադես, Բարշամ, Պայապիս Քաղյա),

ե) Արամի անունով է կոչվել ամեն ամսվա երրորդ օրը:

Տիգրանը նույնացվել է Թրաետաոնային: Թրաետաոնայի երեք որդիները՝ Սայրիման, Տուրան և Արյան համապատասխանում են Տիգրանի որդիներին՝ Բաբին, Տիրանին և Վահագնին: Վահագնը, ինչպես տեսանք, որոշ առումներով նույնական է Տիգրանին, իսկ նրա հաջորդ Առավանը անունով հիշեցնում է Թրաետաոնայի երրորդ որդի Արյային: Վերջինս արյաների՝ իրանցիների էպոնիմն է, որը հորից հետո իշխում է իրանցիների առասպելական նախահայրենիք Արյանա Վեջայում՝ իրանական տիեզերքի կենտրոնում: Ուշ ավանդույթում այս հերոսը դառնում է Իրանի արքա, իսկ նրա եղբայրները իշխում են, համապատասխանաբար, արևմուտքում և արևելքում՝ Հռոմում և Թուրանում:

Սրանից, հայոց ազգածին ավանդության համատեքստում, համապատասխանում են Արամը և Արա Գեղեցիկը (ըստ հեքիաթի՝ Արամի երրորդ որդին)[41]*: Վերջինս համապատասխանում է Արյային, նախ՝ անվան բացահայտ նմանությամբ, ապա, որպես հայոց տիեզերքի կենտրոնի՝ Այրարատի, այլ կերպ՝ Արայի դաշտի էպոնիմ: Բայց, պետք է ասել, որ Արամ-Տիգրան և Արա-Վահագն նույնացումները միարժեք չեն (ընդհանրապես, առասպելաբանական համապատասխանեցումները միարժեք չեն): Վահագնը, որպես ռազմական կերպար, լավա-*

---

[38] *Առաջին Հայկյանների այս մեկնաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս* А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология, *համապատասխան բաժիններում:*

[39] S. Ahyan. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes.– Revue de l'histoire des religion, 1982, CIC-3.

[40] *Տե՛ս Ժ. Դյումեզիլի խոսքը Ս. Ահյանի նշված հոդվածի վերջում և* G. Dumézil. Le roman des jumeaux. Paris, 1992, p. 133 sqq.

[41] *Ե. Լալայան. Արա Գեղեցիկ.– «Ազգագրական հանդես», IX, 1902, էջ 144–159:*

գույնս համապատասխանում է Արամին: Արամի հակառակորդ Բարշամն էլ Շի-րակացու մոտ հանդես է գալիս որպես Վահագնի հակառակորդ (տե՛ս ստորև): Այսինքն՝ Վահագնը համապատասխանեցվել է մեկ Արամին, մեկ Արային:

Ստորև ներկայացվում է Տիգրանի ծննդաբանությունը ազգածին նախապետ-ների և իրանական առասպելաբանության հերոսների համեմատությամբ: Տիգ-րանի շարքի վրա ակնհայտ է իրանական ազդեցությունը, բայց այն, մյուս կող-մից, համապատասխանում է հին հայոց ազգածին նախապետների ծննդաբա-նությանը (որի լավագույն հնդեվրոպական զուգահեռը, իմիջիայլոց, ի հայտ է գալիս հռոմեական ավանդության մեջ)[42].

Հայկ, հայոց նախնի, առաջին հայր	*Հայկակ, Հայկի նվա-զականը*	*Վիվահվանտ, առաջին մահկանացուն*
Արամանյակ և Արա-մայիս, երկվորյակա-յին տիպի կերպար-ներ	*Երվանդ, երկվորյա-կային անունով կեր-պար*	*Յիմա «երկվորյակ»*
Արամ (երրորդ հե-րոս)	*Տիգրան/Վահագն (եր-րորդ հերոսներ)*	*Թրաետաոնա (երրորդ հերոս)*
Արա Գեղեցիկ (երկ-րի կենտրոնի էպո-նիմ), Արայան Արա (նրա որդին)	*Վահագն/Առավան (երրորդ հերոսների որդիներ)*	*Արյա (երկրի կենտրո-նի էպոնիմ)*

Այսպիսով, հայոց երկրորդ վեպում Տիգրանը համապատասխանում է առա-ջին վեպի՝ ազգածին ավանդության Արամին[43]*: Ուրեմն, Մասիսի վրա ծնված ա-ռաջին «երրորդ հերոսը» պիտի լիներ Արամը:*

Արամի և Տիգրանի հակառակորդները հիշվում են Հայաստանի սահմաննե-րից դուրս՝ հարավում և արևելքում: Բայց հին առասպելում նրանք պիտի տե-ղայնացվեին Մասիսից ոչ հեռու: Այս շրջանում Տիգրանի հակառակորդի անունն է կրում Աժդահակ լեռը Գեղամա լեռներում (այստեղ են կենտրոնացած և «վի-շապ» քարակոթողները)[44]*:*

Առասպելաբանաստեղծական տեքստերում նույն շարքի հերոսների անուն-ները հաճախ կազմվում են հանգավորվող նույնական ածանցներով ու վերջա-

---

[42] А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 124–131.

[43] *Առանձին պետք է նշվի Վահագնի կերպարի ոչ միարժեքությունը: Որպես «երրորդ հերոս» նա համապատասխանում է Արամին և Թրաետաոնային, իսկ որպես Տիգրանի երրորդ որդի՝ Արային և Արյային: Արդեն վաղուց կարծիք է հայտնվել, որ Վահագնի բնիկ հայկական նախորդը եղել է Արա Գեղեցիկը. տե՛ս Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Արա Գեղեցիկ. Վիեննա, 1930, էջ 237, Ն. Ա դ ո ն ց. Հին հայոց աշխարհայացքը, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 265-266,* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 95.

[44] *Գեղամա լեռների վիշապ քարակոթողների և հնդեվրոպական վիշապամարտի առասպելի կապի վերաբերյալ տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Отражение индоевропейского корня *uel- в армянской мифологии. — *«Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1987, № 1, էջ 56–70:*

վորություններով (հմմտ. օրինակ, Ծովինար, Սանասար և Բաղդասար): Արամի անվան ազդեցությամբ է, որ ազգածին ավանդության մեջ մի շարք անուններ ձեռք են բերել -ամ *վերջավորությունը (հմմտ. Գեղամ, ապա և Բարշամ, Շամիրամ, որոնք ձևափոխվել են այլալեզու Բարշամին և Շամուրամատ ձևերից):*

Ինչպես ասվեց, Արամի ամենաառասպելական հակառակորդը տեղայնացվում է Արգայոս լեռան շրջանում: Այս լեռնանվանը համահունչ անունով է հիշվում վիշապ Արգավանը, որը, ըստ Խորենացու, կոչվել է նաև Արգամ: Արգամի անվան վերջավորությունը և տեղայնացումը Մասիսի վրա ակնարկում է նրա նախնական կապը Արամի ցիկլի հետ: Եթե դա այդպես է, ապա հնարավոր է, որ Արգամը Արգավանի՝ նախորդ վիպական ցիկլից եկող համապատասխան կերպարն է, նախատիպը (ինչպես Արամը Տիգրանի)[45]*: Ուրեմն, կարելի է ենթադրել, որ հայոց արքաների և Աժդահակ / Արգավանի տոհմերի հակադրությունը ծագել է վաղնջական Արամ-Արգամ հակադրությունից:*

*Մանրամասն վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արամը հայոց հնագույն ամպրոպի աստծու վիպականացած տարբերակն է: Նրա անունը ծագում է հնդեվրոպական **rēmo- *«թուխ, սև» հիմքից, որն ամպրոպի աստծու մի մականունն է: Արամը, կերպարով, կարելի է ասել, նույնանում է Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ամպրոպի աստծուն՝ խեթա-խուռիական Թեշուբին*[46]*: Թեշուբը ևս եռվորյակ է՝ նա սաղմնավորվում է Թաշմիշու աստծու և Տիգրիս գետի աստծու հետ*[47]*: Թեշուբի պաշտամունքի հայտնի կենտրոնները գտնվում էին Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, արևմուտքում և Սիրիայում, որտեղ նա նույնացվել էր տեղի ամպրոպի աստծու՝ Բաալի հետ: Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ հինանատոլիական ամպրոպի աստվածը, ապա և Թեշուբ-Բաալը պատկերվել են կանգնած երկու լեռան կամ երկգագաթ լեռան վրա*[48]*: Հայկական առասպելաբանության համատեքստում այդ պատկերը կարող է համապատասխանել Արամին՝ տեղայնացած երկգագաթ Մասիսի վրա*[49]*:*

---

[45] *Կարծիք կա, որ Արգամը, ի տարբերություն առասպելական Արգավանի, իրական պատմական դեմք է, տե՛ս Գ. Ս ա ր գ ս յ ա ն. Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, էջ 161:*

[46] *Այս մասին մանրամասն տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 47 *հտն., գրականությամբ:*

[47] H. A. H o f f n e r. Hittite Myths. Atlanta, 1990, p. 40–41. *Այս առթիվ նշենք, որ Թեշուբի ուրարտական համապատասխանությանը՝ Թեյշեբային պարբերաբար զոհում էին վեց ցուլ և տասներկու (2x2x3) խոյ (Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 10), և նա պատկերվել է առյուծի վրա, ամեն ձեռքին երեքական կայծակ բռնած* (O. B e l l i. The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu. Istanbul, 2000, p. 42–43)*: Այս մասին տե՛ս և* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 80.

[48] M. D i j k s t r a. The Weather God on Two Mountains, Bd. 23. Ugarit-Forschungen, 1991.

[49] *Ուրարտական աղբյուրներում Մասիսի շրջակա երկրամասը կոչվում է* Erkuahi / Erekuahi, *որտեղ* hi-*ն ուրարտական ածանց է «*Erkua*-ական երկիր» (*Н. В. А р у т ю н я н. Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001, с. 504–505*): Հայկական համատեքստում այս անվանումը, ակնհայտորեն, կարելի է մեկնաբանել որպես հայ.* երկու *բառի մի ածանցյալը: Հնարավոր է պատկերացնել, որ լեռան հին անունը հետագայում, միջագետքյան պատկերացումների ներդրման (ապա և՝ հնի տաբուավորման) հետևանքով փոխարինվել է միջագետքյան համարժեք ձևով: Մյուս կողմից, չի բացառվում* Erkuahi*-ի ստուգաբանական կապը հնդեվրոպական* *perk^{w}u-

Հայկական էպոսում ամպրոպային հերոսների զենքը «թուր-կայծակին» է: Սա նոր երևույթ է: Հին Մերձավոր Արևելքի ամպրոպային աստվածների, և հատկապես՝ Թեշուբի բնորոշ զենքն է մուրճ / տապարը: Գերմանական, բալթիկ և սլավոնական ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է մուրճ-կայծակը, որն ուղղակիորեն համեմատելի է Թեշուբի ռազմական մուրճ / տապարի և հնդկական Ինդրայի զենքի՝ վաջրայի հետ[50]: Նույն պատկերացումները կան և Կովկասում[51] (սա ակնարկում է հնդեվրոպական աստծու արեալային կապերը): Նույնիսկ Թեշուբի անունը հնարավոր է՝ ծագում է *tek's- «կացին» արմատից[52]: Հատկանշական է, Արամի՝ հնդեվրոպական համատեքստում ամենամերձավոր կրկնակի՝ հնդկական Պարաշուրամայի անունը հենց նշանակում է «կացինով Ռամա» և որ հայկական ավանդության մեջ մուրճով զինված վիշապամարտիկ աստծու կերպարն ի հայտ է գալիս Արարատյան դաշտում (Լուսավորչի տեսիլքում)[53]: Հենց Թեշուբի այս կերպարը կարող է լավագույնս բացատրել, թե ինչու են Արտավազդի կապանքներն ամրանում դարբինների՝ մուրճերը զնդաններին խփելով:

Ամպրոպի աստծու կապը սևի հետ պայմանավորված է ամպրոպային թուխ ամպերի գույնով (օրինակ, հնդկական ամպրոպի աստված Պարջանյան չի տարբերակվում ամպից[54], իսկ ամպրոպային Սանասարն իրեն նույնացնում է սև ամպի հետ)[55]: Արամի ու Մասիսի կապն է ակնարկում և վերջինիս Սև սար ու Մութն աշխարհ կոչումները: Ինչպե՞ս կարող է բացատրվել «թուխ, սև» Արամի նույնացումը խարտյաշ Տիգրանին ու Վահագնին: Նախ, Արամի թխությունը կարող է մեկնաբանվել որպես «այրված», այսինքն՝ նվիրագործության ծեսում կրակի փորձություններն անցած, որը միանգամայն համապատասխանում է Վահագնի հիմնի «այրվող» կերպարին[56]: Ապա, ինչպես ասվեց, դիցաբանական և վիպական կերպարների համապատասխանությունները միարժեք չեն: Առասպելից մինչև էպոս պատումը ենթարկվում է այլևայլ փոփոխությունների (օրինակ, կերպարներն իրենցում ներառում են պատմական հերոսների հատկանիշ-

---

արմատի հետ, որով կոդավորվում էին «կաղնի», «կաղնիներով ծածկված լեռներ», «լեռ», ապա և դրանց հետ կապված «ամպրոպի աստված» նշանակությունները (*perk^{w}uā > Herk'ua). տե՛ս T. B. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Նշվ. աշխ., էջ 613-615 (Մասիսը հնում ծածկված է եղել անտառներով. տե՛ս Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան. h. 3, Երևան, 1991, էջ 704):

[50] C. Watkins. How to Kill a Dragon. New York, Oxford. 1995, p. 429–430. մուրճ-կացնի՝ որպես հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածների զենքի վերաբերյալ տե՛ս և В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей, с. 93–96; Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Նշվ. աշխ., էջ 715:

[51] Р. И. Сефербеков. Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана.– Вестник Института археологии и этнографии, 2005, 4, с. 77-78.

[52] А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология, с. 55.

[53] Լ. Աբրահամյան. Ջոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից.– Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Երևան, 2001, էջ 361–367:

[54] Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, с. 286.

[55] Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ., h. Ա, էջ 417:

[56] Ա. Պետրոսյան. Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները.– Թուխ մանուկ, Երևան, 2001:

ներ): Վերևում շեշտվեցին այս կերպարների կապերը «երրորդ հերոսի» շրջանակներում, որը չի բացառում նրանց տարբերակումն ըստ այլ հատկանիշների:

Առանձին պետք է նշվի Տիգրանի ցիկլի և «Սասնա ծռերի» կապերը: Սանասարը կառուցում է Սասունը Սև սարում[57]*: Այսպիսով, «Վիպասանքի» և «Սասնա ծռերի» գործողությունները կենտրոնացած են երկու «Սև սարերի» շուրջը, ինչը բավարար է այդ երկու վեպերի միասնական ծագումը տեսնելու համար: Սանասարը, կարելի է ասել, Թեշուբի ու Արամի մի ուշ տարբերակն է*[58]*, և երկու վեպերն էլ ավարտվում են ժայռի մեջ բանտարկված կերպարներով (Արտավազդ և Միհր): Կան նաև բազմաթիվ այլ ընդհանրություններ, որոնցից հիշենք քաջ(ք)երի կարևոր դերը (հմմտ. Սասունի վեպի «Քաջանց տունը»): Որպես «երրորդ հերոս», Տիգրանի լավագույն զուգահեռը Դավիթն է: Նա տոհմի ամենառազմական ներկայացուցիչն է, շարքի երրորդ անդամը, Սասունի երրորդ տիրակալը, որն այլևայլ բնութագրերով առնչվում է հնդեվրոպական ռազմիկի կերպարին*[59]*:*

Տիգրանը՝ «երրորդ Հայկ»: *Խորենացին շեշտում է, որ Տիգրանը քաջ էր մեր բոլոր թագավորներից (Ա. ԼԱ), ապա թվարկում հայ հերոսներին՝ «սիրեմ կոչել այսպէս ըստ քաջութեան – Հայկ, Արամ, Տիգրան. քանզի ըստ քաջացն՝ ազգք քաջք» (Ա. ԼԱ): Այս դասակարգումը, հնարավոր է, որ ոչ թե կամ ոչ միայն Խորենացու միտքն է, այլ բանահյուսական ակունքներ ունի: Այստեղ նորից շեշտվում է Տիգրանի «երրորդ» և քաջ լինելը: Վերջին արտահայտությունն էլ, թերևս, վաղնջական առասպելաբանաստեղծական լեզվի մի նմուշ է, պատկերաստեղծ հնչյունների կրկնությամբ (*քանզի-ազգք-քաջք*) ստեղծված մի բանաձև:*

Հայկը հայ ժողովրդի հիմնադիրն է, հայ ցեղանվան էպոնիմը: Արամը, որի անունով, ըստ Խորենացու, այլ ժողովուրդները սկսեցին հայերին կոչել արմեն և նման ձևերով, հայոց երկրորդ էպոնիմն է, ըստ Մ. Աբեղյանի՝ «Հայկի երկրորդ տիպարը»[60]*: Տիգրանն այս շարքում ներկայացվում է, որոշ առումով, որպես «երրորդ Հայկ», այսինքն՝ հայոց ինքնությունը կերտող երրորդ հերոս: Այսպիսի բարձրության չի հասցվել և ոչ մի ուրիշ հայ արքա: Խորենացու այս եռյակը ցույց է տալիս, թե էական, առասպելական ազգածին նախապետների հետ համադրելի ինչպիսի դեր է վերագրվել Տիգրանին վաղմիջնադարյան Հայաստանում հայ ինքնության սիմվոլների շարքում: Խորենացու հեղինակությամբ այդ դերը մնացել է հայոց մեջ և հաջորդ դարաշրջաններում: Այն, երբեմն թուլանալով, երբեմն ուժեղանալով, շարունակվում է մինչև մեր օրերը:*

Պատմական հետնախորք*: 1) Քանի որ վերևում քննվեց Տիգրանի առասպելաբանական ծննդաբանությունը, ապա այստեղ նպատակահարմար է անդրադառնալ նաև նրա արքայատոհմի ծագման խնդրին: Չանդրադառնալով հարցի շուրջը եղած կարծիքներին, ներկայացնենք ևս մեկ վարկած: Ըստ Ս. Երեմյանի, Երվանդունիները կարող են կապվել Պլինիոս Ավագի հիշատակած* Oroandes *ցե-*

[57] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 333:*

[58] А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 56.

[59] *Նույն տեղում, էջ 41, 131–132:*

[60] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 55:*

դանվան հետ (Nat. hist., I.6.18), տարածված ներկայիս Ռևանդուզի շրջանում[61]: Կարծիք կա, որ այդ նույն շրջանից կամ մերձակա տարածքներից են ծագել նաև հին մեդական և պարսկական արքայատոհմերը: Մի կողմ թողնելով մեդականի հարցը, որն ավելի թեական է, ներկայացնենք պարսից Աքեմենյանների ծագման վերաբերյալ ժամանակակից մի կարծիք, ըստ որի, այդ տոհմը սկզբնապես իշխել է Ուրմիա լճի մերձակայքի հնագույն իրանական ցեղերով բնակեցված տարածքներում: Այստեղից պարսիկները, Աքեմենեսի (մ. թ. ա. շուրջ 705–675 թթ.) առաջնորդությամբ, մեդացիների, Ասորեստանի և Ուրարտուի ճնշման տակ, տեղափոխվել են հարավ և Էլամի սահմանների մոտ սկիզբ դրել Պարսից պետությանը[62]:

Նույն Ռևանդուզի շրջանի հին Արդինի-Մուծածիր քաղաքից է ծագած համարվում և Ուրարտուի արքայատոհմը[63]: Ուրարտու անվանումը բխեցվում է հնագույն Uruatri երկրանունից, որը տեղայնացվում է Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Կորդվաց Արարատ լեռան (ներկայումս՝ Ջուդի) լեռան շրջանում և մերձակայքում[64] (Ռևանդուզից հյուսիս-արևմուտք): Սեպագրում o հնչյունը հաղորդվել է ու-ով, և սեպագիր Uruatri- ին կարող էր արտացոլել տեղական Oroat-, կամ Oroa^{n}t- ձևը, որը պարզորոշ համադրելի է Oroand- ի հետ: Սա կարող է բացատրել և Հայաստանի իշխողներին անհասկանալի կերպով Օրոնտես ձևով ներկայացնելը հունական աղբյուրներում: Եթե դա այդպես է, ապա այդ անունը հետագայում բաղարկվելով իրանական Aruand անվան հետ, ձեռք է բերել իր հայտնի Երուանդ ձևը: Ըստ այդմ, չի բացառվում Երվանդունիների, և այսպիսով՝ Տիգրանի ազգակցությունը կամ նույնիսկ ուղղակի ծագումը ուրարտական արքայատոհմից[65]:

Ուրարտուի, Հայաստանի և Իրանի հին արքայատոհմերի հնարավոր ծագումը միևնույն երկրամասից որոշակի կապեր է ենթադրում: Ընդհանուր արմատները կարող են լավագույնս բացատրել Աքեմենյան մշակույթի, արվեստի, ճարտարապետության և արձանագրությունների վրա ուրարտական նշանակալի ազդեցության փաստը: Ինչու՞ են Աքեմենյանները յուրացրել ուրարտական, և ոչ միջագետքյան օրինակները: Ինչո՞վ է բացատրվում Դարեհ I-ի և նրա որդի Քսերքսեսի մեծ հետաքրքրությունը Վանա ժայռի նկատմամբ, այնտեղ արձա-

---

[61] Ս. Ե ր ե մ յ ա ն. Երվանդունիների հայկական պետությունը.– Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 439-440: Երվանդ-Oroandes համադրության վերաբերյալ տե՛ս Հ. Մ ա ն ա ն դ յ ա ն. Երկեր, հ. Ե, Երևան, 1984, էջ 309: Երվանդունիների դինաստիայի պատմականության վերաբերյալ տեսակետների քննությունը տե՛ս Ս. Կ ր կ յ ա շ ա ր յ ա ն. Հին Հայաստանի պետական կառուցվածքը, Երևան, 2005, էջ 47-59:

[62] R. S c h m i t t. Achaemenid dynasty. Encyclopaedia Iranica. V. I, London, New York, 1985, p. 415.

[63] Տե՛ս, օրինակ, И. М. Д ь я к о н о в. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 140, примеч. 154; Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը.– ՊԲՀ, 2005, № 3, էջ 211:

[64] Н. В. А р у т ю н я н. Биайнили (Урарту). Ереван, 1970, с. 17.

[65] Ուրարտական արքայատոհմի էթնիկական ծագման վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը: Այս տեսակետից հետաքրքիր է, որ Օրոնտեսը նույնական է մակեդոնական Օրոնտաս անձնանվանը. տե՛ս Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները. Երևան, 1970, էջ 42:

նագրություն թողնելը և տեղի կառույցների ընդօրինակումը Պերսեպոլիսի ժայռափոր դամբարաններում[66]*: Արդյոք դա պայմանավորված չէ՞ այն հանգամանքով, որ Աքեմենյանները գիտակցել են իրենց եթե ոչ ազգակցությունը, ապա գոնե ընդանուր արմատները Ուրարտուի արքայատոհմի հետ: Ահա խնդիրներ, որոնց քննարկումը հետագայի հարց է:*

Ռևանդուզի շրջանը չուներ աչքի ընկնող որևէ այլ առանձնահատուկ բան, քան այն, որ այնտեղ էր գտնվում Արդինի (ասորեստանյան արձանագրություններում՝ Մուծածիր) քաղաքը, ուրարտական գերագույն աստծու՝ Խալդիի պաշտամունքի կենտրոնը: Ըստ այդմ, որոշակի առնչություններ կարող էին ձևավորվել և Խալդիի ու Երվանդի դիցաբանական կերպարների միջև: Ինչևէ, Խալդիի պաշտամունքում արդեն ուրարտական դարաշրջանից ի հայտ են գալիս հնդիրանական անունների հետքեր[67]*, իսկ հետագայում Խալդին նույնացվում է իրանական Միթրա-Միհր աստծուն*[68]*: Եվ հնարավոր է, որ պաշտոնական զրադաշտականությանն անհարիր Միթրա-Միհրի դերի բարձրացումը ուշ Աքեմենյանների օրոք և հետագա դարերում, ի վերջո, կապված լինի հին պարսկական պետության ու արքայատոհմի՝ այդ շրջանում ունեցած արմատների հետ:*

2) Հայկական նախաքրիստոնեական դիցարանի աստվածները կրում են հիմնականում իրանական և, դրանց զուգահեռ, հունական անուններ: Իրանական ազդեցությունը հայկական կրոնի վրա պիտի սկիզբ առներ արդեն Աքեմենյան, իսկ հունականի հետ սինկրետացումը՝ Սելևկյան գերիշխանության դարաշրջաններից: Ակնհայտ է, որ պաշտամունքների կանոնակարգումը որոշակիորեն կապված է կենտրոնացված պետականության հետ: Հայկական լեռնաշխարհի պատմության մեջ հայտնի է կրոնական երկու մեծ բարեփոխում՝ կատարված «վերևից»՝ արքայական իշխանության կողմից: Դրանցից առաջինը ուրարտական արքա Իշպուինիի կողմից Խալդի աստծու՝ գերագույն հռչակումն էր և դիցարանի կանոնակարգումը[69]*, երկրորդը՝ քրիստոնեության՝ որպես պետական*

---

[66] *Ուրարտական մշակույթի՝ Աքեմենյանի վրա ունեցած նշանակալի ազդեցության վերաբերյալ տե՛ս օրինակ,* Г. А. М е л и к и ш в и л и. Урартские клинообразные надписи. М., 1960, с. 114; *Ռ. Գ ի ր շ մ ա ն. Աքեմենյան քաղաքակրթությունը և Ուրարտուն.– «Իրան նամե», 1993, № 5, Գ. Տ ի ր ա ց յ ա ն. Ուրարտական քաղաքակրթությունը և աքեմենյան Իրանը.– ՊԲՀ, 1964, № 2,* D. S t r o n a c h. Urartian and Achaemeanian Tower Temples.– Journal of Near Eastern Studies, 1967, № 4; M. S a l v i n i. Geschichte und Kultur der Urartäer. Darmstadt, 1995, S. 150–151; Encyclopaedia Iranica, Vol. I, London–Boston, 1985, 563–564, 571, *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, Երևան, 2006, էջ 85:*

[67] *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 110-111, Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը.– ՊԲՀ, 2002, № 2, էջ 245:*

[68] И. М. Д ь я к о н о в. К вопросу о символе Халди.– Древний Восток 4 (Ереван), A. Y. P e t r o s y a n. Haldi and Mithra/Mher.– Aramazd – Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, 1, 222–238.

[69] M. S a l v i n i. La formation de l’état urartéen. Hethitica 8, 1987, p. 405; *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Le panthéon de l’Urartu et le fondement de l’état.– Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, 1989, p. 83, 85; *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Իշպուինե և Մինուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի ձևավորումը.– Հայաստանի հանրապետությունում 1991-1992 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան՝*

կրոն ընդունումը Տրդատ երրորդի կողմից: Հիմքեր կան կարծելու, որ հելլենիզմի դարաշրջանում եղել է մեկ այլ մեծ կրոնական բարեփոխում՝ հայ նախաքրիստոնեական դիցարանը, որը պիտի բարձրագույն պետական կարգավիճակի հասներ Արտաշես Ա-ի՝ Մեծ Հայքի կենտրոնացված հզոր պետության ստեղծողի օրոք, որպես հունաարևելյան սինկրետիկ իրողություն որոշակիորեն կանոնակարգվել է Տիգրան Մեծի կողմից:

Հայոց աստվածների մեծ մասի (Արամազդ, Անահիտ, Միհր, Նանե, Բարշամին) պաշտամունքը կենտրոնացած է եղել Մեծ Հայքի հյուսիսարևմտյան մի ծայրամասում՝ Դարանաղի, Եկեղյաց և Դերջան գավառներում, որոնք հիմնականում մտնում էին անտիկ աղբյուրներում Ակիլիսենե կոչվող երկրամասի կազմի մեջ (հայ. Եկեղյաց գավառն իր մերձակայքով): Մեծ Հայքի արևմտյան պաշտամունքային կենտրոններից սրանցից համեմատաբար հեռու էր միայն Վահագնի, Անահիտի և Աստղիկի միասնական տաճարական համալիրը Տարոնում:

Ըստ Խորենացու, Արտաշես արքան մի շարք աստվածների արձաններ Հունաստանից ուղարկում է Հայաստան, բայց մինչև դրանց այստեղ հասնելը, զոհվում է: Արձանները, իրենց ուղեկցող քրմերի հետ, հաստատվում են Դարանաղյաց Անի ամրոցում: Վահունի քրմերը, որոնք իրենց Վահագնի ժառանգներն էին համարում, Վահագն-Հերակլեսի արձանը կարողանում են հաստատել Տարոնի գավառի իրենց գյուղում: Հաջորդ արքա Տիգրան միջինը (այսինքն՝ Տիգրան Մեծը), իբրև առաջին գործ, մեհյաններ է կառուցում Եկեղիքում և շրջակայքում ու դրանցում հաստատում բերված հունական քրմերին և արձանները: Աստղիկ-Ափրոդիտեի արձանը, որպես Հերակլեսի տարփածուի, նա հաստատում է Վահագն-Հերակլեսի կողքին՝ Տարոնում և, զրկելով Վահունիների տոհմը քրմության պաշտոնից, հարքունիս է գրավում նրանց գյուղը (Խորենացի, Բ. ԺԲ, ԺԴ): Ապա Արամազդի տաճարից ոչ հեռու հաստատում է Միջագետքից բերված Բարշամին աստծու «պատկերը» (արձանը):

Այս տեղեկությունները կարող են մեկնաբանվել հետևյալ կերպ: Հայոց աստվածների՝ հունականների հետ պետական-պաշտոնական համադրությունը և հունական, ավելի ճիշտ՝ հելլենիստական քրմության ու արձանների հաստատումը Հայաստանում սկիզբ է առել Արտաշես առաջինի և իր ավարտին հասցվել Տիգրան Մեծի օրոք: Ըստ Ստրաբոնի, Ակիլիսենեն էր հայոց առաջին հանգրվանը (Ստրաբոն, XI. 4. 8, XI. 14. 12), ինչը կարող է բացատրել հայկական դիցարանի պաշտամունքների կենտրոնացումն այդ շրջանում[70]: Ըստ նույն հեղինակի, Ակիլիսենեն հետագայում անցել է այլոց տիրապետության տակ և մինչև Տիգրան Մեծը Մեծ Հայքի կազմում չի եղել (Ստրաբոն XI. 4. 5, 12, 15): Եթե դա այդպես է, ապա Մեծ Հայքի պետական պաշտամունքները չէին կարող տեղայնացած լինել Ակիլիսենեում մինչև Տիգրան Մեծը: Նույնիսկ անկախ դրանից, Խորենացու տե-

---

նվիրված Գ. Ա. Տիրացյանի հիշատակին, Երևան, 1994, էջ 18–22, ն ո ւ յ ն ի՝ Իշպուինի և Մինուա արքաների ռազմական բարեփոխումների շուրջ. – Ազգ, պետություն, բանակ. Երևան, 1998:

[70] *Այս հարցերի շուրջը տե՛ս* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 138, сл. *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները.– ՊԲՀ, 2004, № 2, էջ 206-208:*

ղեկությունը Տիգրանի կողմից մեհյանների կառուցման և արձանների ու հելլենիստական քրմության հաստատման վերաբերյալ կարող է բնութագրվել որպես կրոնական մեծ, պետական բարեփոխում:

Հայկական իրականության մեջ, զարմանալիորեն, Միհրի փոխարեն գերակա դիրք է գրավել Վահագնը, որի իրանական նախատիպը համեմատաբար երկրորդականի մի կերպար է (այսպես, իրանական Ահուրա Մազդա-Անահիտա-Միթրա եռյակին համապատասխանում է Արամազդ-Անահիտ-Վահագն եռյակը /Ագաթանգեղոս, 127/): Դերերի այս տեղաշարժը, թերևս, կարող է բացատրվել Տիգրանի և Վահագնի առանձնահատուկ հարաբերություններով:

Ազգածին առասպելում Բարշամին աստվածը հանդես է գալիս որպես Բարշամ, որին հաղթում է Արամը (Խորենացի, Ա. ԺԴ): Մի հին լեգենդում էլ Բարշամը հիշվում է արդեն որպես Վահագնի հակառակորդ[71], որտեղ, կարելի է ասել, Վահագնը փոխարինել է Արամին: Դատելով այս լեգենդներից, Բարշամինի արձանի տեղափոխումը Հայաստան պիտի խորհրդանշեր Տիգրանի հաղթանակը Միջագետքի նկատմամբ: Այդպես կարող է բացատրվել Տիգրանի համապատասխանեցումը Բարշամինի հակառակորդներին՝ Վահագնին և Արամին:

Ինչպես տեսանք, Տիգրանը նույնացվել է Թրաետաոնա-Ֆրետոնին: Այդ համադրությունը կարող էր կատարվել ոչ միայն հետտիգրանյան, այլև հենց Տիգրանի ժամանակներում, նրա սիրանքները փառաբանող գուսանների կողմից: Բայց Թրաետաոնան ընդամենը վիպական հերոս է, իսկ Տիգրան Մեծը, ինչպես իր դարաշրջանի որոշ այլ հելլենիստական արքաներ, աստվածացվել էր կյանքի ընթացքում: Սա նոր երևույթ էր հայ իրականության մեջ: Ըստ Գ. Սարգսյանի, նա պիտի նույնացվեր կոնկրետ աստծու՝ Վահագն-Հերակլեսի հետ (բացի կերպարային կապերից հիշվում է, որ Տիգրանի որոշ դրամների հակառակ երեսին պատկերված է Հերակլեսը): Այդ միևնույն ճանապարհով կարող է բացատրվել Մասիսի լեռան մեջ փակված Արտավազդի և Միհր-Միհերի կերպարների նույնությունը՝ Արտավազդն էլ, հնարավոր է, աստվածացվել էր որպես Միհր[72]:

Ակնհայտ է, որ Տիգրանը որոշակի փոփոխություններ է մտցրել հատկապես Վահագնի պաշտամունքում: Նախ, նա է հաստատել արձանը Բարշամինի՝ մի աստծու, որը հիշվում է որպես Վահագնի հակառակորդ: Ապա, Վահունիների՝ քրմության պաշտոնից զրկումը և նրանց գյուղի հարքունիս գրավումը չի՞ ակնարկում արդյոք, որ Տիգրանը յուրացրել է նաև Վահունիների գյուղի տերերի ավանդական պաշտոնը՝ Վահագնի քրմությունը: Հաստատելով Ափրոդիտեի արձանը Վահագնի կողքին, Տիգրանը, թերևս, նույնացրել է Վահագնին ոչ միայն Հերակլեսի, այլև պատերազմի աստված Արեսի հետ, քանի որ Արեսն էր Ափրոդիտեի նշանավոր տարփածուն (այդ նույնացումը հայտնի է Հայաստանի հարևան

---

[71] *Ա ն ա ն ի ա Շ ի ր ա կ ա ց ի. Տիեզերագիտություն և տոմար (աշխատությամբ Ա. Աբրահամյանի). Երևան, 1940, էջ 30:*

[72] Г. Х. С а р к и с я н. Обожествление и культ царей в древней Армении.– Вестник древней истории, 1966, 2, с. 14–17; *Գ. Ս ա ր գ ս յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 48, 55-57, Հ. Հ ա կ ո բ յ ա ն. Տիգրան մեծ. Երևան, 2005, էջ 226: Արտավազդի և Միհրի կապերի վերաբերյալ տե՛ս և Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ.– ՊԲՀ, 2006, № 2, էջ 272-274:*

Կոմագենեում, հենց Տիգրանի ժամանակներից): Եվ Արեսի ու Արայի անունների նմանությունն է (հնարավոր է՝ նույնիսկ ստուգաբանական կապը)[73], որ կարող էր էական լինել Վահագնի՝ Արայի հետ համադրման ժամանակ: Այլ կերպ այդ համադրությունն անհասկանալի է՝ Վահագնը, որպես ռազմի կերպար, համապատասխանում է Արամին, և ոչ մեռնող ու հարություն առնող աստվածության հատկանիշներ ունեցող Արային (որի կերպարային զուգահեռները կապված են պտղաբերության գործառության հետ): Վահագնի՝ որպես Տիգրանի որդի ներկայացվելը կարծես արձագանքը լինի այն փաստի, որ Տիգրանը, փոխելով Վահագնի պաշտամունքի տարրերը, հանդես եկավ որպես այդ նոր Վահագնի ստեղծողը՝ «հայրը»:

Ամփոփելով, կարող ենք եզրակացնել.

ա) Տիգրանը նշանակալի բարեփոխությունների է ենթարկել Մեծ Հայքի պետական կրոնն ու դիցարանը և, հավանաբար, աստվածացվել որպես Վահագն,

բ) Տիգրանի առասպելական կերպարը ծագում է հնդեվրոպական «երրորդ հերոսից». այն կրկնում է ազգածին ավանդության Արամին, իսկ իրանական համատեքստում նույնացվել է Թրաետաոնա-Ֆրետոնին,

գ) Տիգրանը՝ միակը հայ արքաներից, դարձել է հայ ինքնության կարևոր սիմվոլ:

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ТИГРАНА ВЕЛИКОГО
(К 80-летию со дня рождения Саргиса Арутюняна)

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

В армянской народной традиции Тигран II Великий вобрал в себя черты легендарного царя Тиграна Еруандяна, победителя мидийского царя Аждахака (восходящего к образу Змея Ажи-Дахака иранской мифологии). Это означает, что Тигран был отождествлен с иранским героем Фраетаоной, победителем Ажи-Дахака. У Хоренаци бог Вахагн выступает как сын Тиграна. Траетаона и Вахагн считаются яркими представителями «третьего героя» индоевропейской мифологии (само имя Фраетаоны восходит к индоевропейскому корню “три”). Легендарный Тигран также выступает одним из наследников третьего героя. Тигран II, создавая свою империю, реформировал древнейший армянский пантеон, и сам был, видимо, отождествлен с Вахагном.

[73] *Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 237, Ն. Ա դ ո ն ց. Հին հայոց աշխարհայացքը, էջ 265-266, Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայոց անձնանունների բառարան. h. Ա, Երևան, 1944, էջ 263-264,* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология, с. 94:

MYTHOLOGICAL FIGURE OF TIGRAN THE GREAT
(To Sargis Harutyunyan's 80th birth anniversary)

ARMEN PETROSYAN

Summary

In Armenian folk tradition, Tigran II the Great assumed the traits of the legendary King Tigran Eruandean, the vanquisher of the Median king Azhdahak (from Azhi-Dahaka, the Serpent of Iranian mythology). This means that Tigran was identified with the Iranian hero Thraetaona, the slayer of Azhi-Dahaka. In Khorenatsi, the god Vahagn figures as the third son of Tigran. Thraetaona and Vahagn are considered to be representatives of the “third hero” of Indo-European mythology (the name of Thraetaona itself is derived from the Indo-European stem for “three”). The legendary Tigran, too, figures as a successor of the “third hero”. Tigran the Great, creating his empire, reformed the early Armenian pantheon, and himself, probably, was identified with Vahagn.

Հայկի և Բելի առասպելի հնդեվրոպական զուգահեռները. պատմական վերակազմություն. Պատմաբանասիրական հանդես, 2009, 1, 155-170: http://hpj.asj-oa.am/2620/

II

ՀԱՅԿԻ ԵՎ ԲԵԼԻ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԶՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐԸ. ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՎԵՐԱԿԱԶՄՈՒԹՅՈՒՆ[1]

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

*Հնդեվրոպական որոշ առասպելներում *deh₂nu- կամ *dhonu- կոչվող գետային կամ ջրային աստվածություններ հակադրված են աստվածների կամ հերոսների, որոնք կապված են *h₂ner(t)- «այր, տղամարդ, այրական ուժ» արմատին: Նրանք պայքարում են իրար դեմ, և *h₂ner(t)- տղամարդիկ փախցնում են *deh₂nu- / *dhonu- կանանց ու ամուսնանում նրանց հետ: *Deh₂nu- / *dhonu- ների առաջնորդի անունը համադրելի է արևմտասեմական Ba'al (Բահաղ, Բաալ) դիցանվան հետ: *H₂ner(t)- ների առասպելական հակառակորդները, հավանաբար, նույնացվել են պատմական սեմական մի ցեղի հետ[2]: Ստորև ներկայացվում են այդ առասպելները:*

Հնդկաստան

Հին հնդիկների աստվածները բաժանվում են երկու հակամարտ խմբերի՝ դևաներ և ասուրաներ: Դևա-աստվածների արքան է Ինդրան, իսկ ասուրաների արքան՝ Բալին[3]: Ասուրաները բաժանվում են երկու ընտանեկան խմբերի՝ դանավաներ (dānava), *որոնց մայրն է Դանուն* (Dānu) *և դայտյաներ, որոնց մայրն է Դանուի քույր Դիտին (այս խմբերն իրարից շատ չեն տարբերվում): Բալին Դանուի որդիներից է՝ դանավա: Որպես դևա-աստվածների արքայի հակառակորդների արքա, նա կարող է համարվել հնագույն՝ վեդայական առասպելում Ինդրայի հակառակորդ Վրտրա օձի՝ Դանուի որդու ուշ համապատասխանությունը:*

---

[1] *Սույն հոդվածի նախնական՝ կրճատ տարբերակը տե՛ս* A.Y. P e t r o s y a n. The Indo-European *H₂ner(t)-s and the Danu Tribe.– Journal of Indo-European Studies. Vol. 35 (2007), №3 & 4, p. 297–310.

[2] *Մ. Դեքստերը, քննելով* *dānu- / *dhonu-*ի հետ համադրելի առասպելական համարյա բոլոր կերպարները, նրանց համարում է հնդեվրոպացիների կողմից ենթարկված մի անհայտ ցեղի հիշողությունը, որոնք անձնավորվել են ջրային աստվածուհու կերպարի միջոցով, տե՛ս* M. R. D e x t e r. Reflection on the Goddess *Donu. – Mankind Quarterly. Vol. XXXI, № 1 & 2, p. 45–58; *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Whence the Goddesses. New York and London, 1990, p. 42–46; J. P. M a l l o r y and D. Q. A d a m s. Encyclopedia of Indo-European Culture. London-Chicago, 1997, p. 486 f. *Վերակազմության այլ ասպեկտների վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997, էջ 102 հտն.,* A. Y. P e t r o s y a n. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic– (*այսուհետև*՝ Epic).– Journal of Indo-European Studies Monograph, № 42. Washington DC, 2002, p. 99 ff.

[3] *Այս առասպելների վերաբերյալ տե՛ս հատկապես* C. H o s p i t a l. The Righteous Demon: A Study of Bali. Vancouver, 1984.

Առասպելի ստանդարտ տարբերակներում դևաների և ասուրաների պատերազմում հաղթում են Բալին ու նրա հետնորդները և դևաներին դուրս մղում երկնքից: Բալին դառնում է երկնքի, միջին աշխարհի և երկրի արքա: Այդ ժամանակ Վիշնու աստվածը կարողանում է խաբեությամբ հաղթել Բալիին և աշխարհը վերադարձնել Ինդրային: Բալին ուղարկվում է ստորին աշխարհ (նա համարվում է ստորերկրայքի արքա): Այլ տարբերակներում Ինդրան է հաղթում պատերազմում: Ինդրան ամուսնանում է Շաչիի՝ դանավա (կամ դայտյա) Պուլոմանի դստեր հետ: Պուլոմանը սպանվում է Ինդրայի կողմից, քանի որ ուզում էր անիծել աստծուն՝ իր դստերն առևանգելու համար:

Ինդրան հնդեվրոպական ամպրոպի և ռազմի աստծու տիպիկ օրինակ է: Նա կատարում է բազում այրական քաջագործություններ և Ռիգ-վեդայում հաճախ կոչվում է nrtama « ամենաարի, ամենաայրական, ամենաառնական», հնդեվրոպական *$h_2$ner- « այր» արմատից (I.29.1; III.30.22; IV.22.2; VI.18.7; VII.6.4; VIII.24.1; X.29.1 և այլն): Ավելին, նրա անունը ևս, ըստ մի կարծիքի, նույնպես ծագում է *$h_2$ner- ի սեռական *$h_2$nro- ձևից[4]: Դանու անունը ներկայացնում է հնդեվրոպական *deh$_2$nu- (*dānu-) « գետ « բառը, *deh$_2$- «հոսել» արմատից, իսկ դանավան (< *dānawo-)՝ *dānu- ի ածանցյալն է: Բալիի ծագումն անհայտ է: Ամենայն հավանականությամբ, այն փոխառված անուն է:

Իրան և Սկյութիա

Հին իրանական ավանդույթում հակամարտող կողմերն են իրանցիները և տուրերը (ուշ աղբյուրներում՝ թուրանցիներ): Ավեստայում dānawa-ն չար ու հզոր տուրական մի ցեղի անուն է, իսկ Narava- ն՝ անունը կամ մականունն է իրանական մի հզոր հերոսի՝ տուրերի հակառակորդի:

Օսական էպոսի հերոսները կոչվում են նարթեր: Դոնբետտըրը ջրային և ծովային աստված է, Պոսեյդոնի համապատասխանությունը, ջրային թագավորության և նրա բնակիչների տիրակալը: Դոնբետտըրներ են կոչվում նրա որդիներն ու դուստրերը, ջրային աստվածությունների մի դաս: Մեծ նարթ Ախսարթագը (կամ նրա երկվորյակ եղբայր Ախսարը) մտնում է ստորջրյա թագավորություն և ամուսնանում Ձերասսայի՝ Դոնբետտըրի դստեր հետ: Վերջինս դառնում է նարթ-հերոսների տոհմի նախամայրը: Բաթրազը, նարթերից հզորագույնը, որդին է Ախսարթագի ու Ձերասսայի որդի Խամըցի և դոնբետտըրների ցեղի թզուկ բցենների տոհմի մի կնոջ: Բաթրազն ամպրոպի աստծու վիպական մարմնավորումն է, հնդկական Ինդրայի օսական համապատասխանությունը[5]:

Աղըղական էպոսում Բաթրազի հակառակորդ ջրային վիշապը կոչվում է Բյազո[6]: Աղըղական էպոսում Բաթրազն այնքան էլ աչքի ընկնող հերոս չէ՝

---

[4] Համեմատական առասպելաբանության համատեքստում տե՛ս B. L i n c o l n. Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion. Berkeley–Los Angeles, 1981, p. 97, 122 (*հարցի գրականությամբ).*

[5] Ж. Д ю м е з и л ь. Скифы и нарты. М., 1990, с. 14 сл.

[6] Мифы народов мира, т. 1. М., 1980, *հիշյալ բառահոդվածը* (s. v.):

նրա ցիկլի բազմաթիվ սյուժեներ փոխառված են օսականից (սարմատա-ալանականից)[7]: Ըստ այդմ, Բյացո անունը կարելի է դիտել որպես փոխառված հնդկական Բալիի կորսված ալանական համապատասխանության անունից:

*Նարավա ձևը ներկայացնում է *h₂ner-ի մի ածանցյալը: Նարթ անվանումը ևս բխեցվում է *h₂ner-t- ից[8]: Դոնբետտըրը մեկնաբանվում է որպես «ջրի (սուրբ) Պետրոս», «ջրային Պետրոս», օսերեն don* < *dānu- *« գետ» արմատից[9]:*

Հայաստան

Հայոց ազգածին ավանդության հերոսները հակադրված են իրենց հարավի սեմական հարևաններին՝ Բաբելոնին, Սիրիային և Ասորեստանին: Հայոց առաջին նախնին է Հայկը, Նոյի որդի Հաբեթի սերնդից: Բաբելոնյան աշտարակաշինությունից հետո Հայկը հրաժարվում է ենթարկվել Բաբելոնի բռնակալ Բելին և նահապետական իր հսկայական ընտանիքի հետ՝ բաղկացած երեք հարյուր տղամարդուց (այր*), գնում է հյուսիս և հաստատվում Հայաստանի տարածքում: Բելը մեծ զորքով հարձակվում է Հայկի վրա, բայց ճակատամարտում սպանվում է Հայկի նետով: Մի քանի սերունդ հետո Հայկի հետնորդ Արամը, հայոց երկրորդ էպոնիմը, հաղթում է Բարշամ անունով մի հակառակորդի, Բարշամին աստծու վիպական կրկնորդին (ծագում է սիրիական Ba'al Šamin × երկնքի տեր» դիցանունից)[10]: Արամը Հայկի «երկրորդ տիպարն» է[11], և, ըստ այդմ, Բարշամինն էլ կարող է դիտվել որպես Բելի «երկրորդ տիպար»: Բարշամին աստծու տաճարը Հայաստանում գտնվում էր Եփրատի ամենավերին հոսանքների շրջանում՝ Թորդան գյուղում: Ըստ պատմական ավանդույթի, այդ պաշտամունքը հիմնվել է Տիգրան Մեծի կողմից, մ. թ. ա. I դ. (Խորենացի Բ. ժդ), բայց Ba'al- ի առաջին հիշատակությունն այդ շրջանից հայտնի է ավելի քան հազար տարի առաջ: Մի արևմտասեմական (քանանական, ուգարիտյան) առասպելի խեթերենով ավանդված տարբերակում Բաալ աստվածը գնում է Մալա (Եփրատ) գետի ակունքները, իր հայր Էլկունիրսայի բնակավայրը[12]:*

Արամի որդի Արա Գեղեցիկը ժամանակակիցն է ասորեստանյան թագուհի Շամիրամի, Բելի ժառանգ Նինոսի այրու: Վերջինս երբեմն նույնացվել է Բելին կամ համարվել նրա որդին (Խորենացի Ա. ե): Շամիրամը ձգտում է ամուսնանալ Արայի հետ, բայց Արան հրաժարվում է ենթարկվել վավաշոտ թագուհուն և սպանվում է ասորեստանցիների դեմ ճակատամարտում:

---

[7] *Տե՛ս օրինակ,* А. Т. Ш о р т а н о в. Героический эпос адыгов “Нарты”.– Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969, с. 218 сл.

[8] *Հմմտ.* В. И. А б а е в. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л., s.v.

[9] *Նույն տեղում:*

[10] *Հետաքրքիր է, որ, ըստ Խորենացու, Բարշամը հետմահու աստվածացվել է ասորիների կողմից, և Շիրակացու հիշատակած մի հին լեգենդում էլ նա հանդես է գալիս որպես ասորիների նախնի. տե՛ս Ա ն ա ն ի ա Շ ի ր ա կ ա ց ի. Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար, Երևան, 1940, էջ 37:*

[11] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 55:*

[12] H. A. H o f f n e r. Hittite Myths. Atlanta, 1990, p. 69.

Հայկը և Արամը դիտվում են որպես ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգներ[13]: Սեբեոսի գրքում Հայկը կոչվում է արի: Այս մականունը կապված է այր «տղամարդ» բառի հետ որը հանգում է *$h_2$ner- արմատին (*$h_2$nryo- նախաձևից կամ *h_2nēr > *ainir- > այր զարգացմամբ)[14]: Արի բառը նաև հեթանոս հայերի գերագույն Արամազդ աստծու մշտական մակդիրն է (Ագաթանգեղոս 53, 68, 127): Արամազդը մյուս աստվածների հայրը և նահապետն էր, վիպական Հայկ նահապետի աստվածային համապատասխանությունը: Նա նույնացվել է հունական ամպրոպային Զևս աստծուն և Խորենացու մոտ կոչվում է ամպրոպային (Խորենացի Բ. ձգ): Արամազդ և Բարշամին աստվածների հարաբերությունը պիտի համապատասխանեին Արամի ու Բարշամինի և Հայկի ու Բելի հարաբերություններին[15]:

Բելը, Բաբելոնի աստվածացված արքան, բաբելոնյան (սկզբնապես արևմտասեմական) մեծ աստված Բել-Մարդուկն է[16]: Բարշամին / Baʿal Šamin անվան առաջին մասը ստուգաբանորեն նույնական է Բելի անվան հետ: Հայկի և Բելի առասպելի ձևավորման վրա ակնհայտ է աստվածաշնչյան ազդեցությունը: Հայկը Հայաստան է գալիս բաբելոնյան աշտարակաշինությունից հետո, իսկ Բելը նույնացվել է աստվածաշնչյան Նեբրովթին և հանդես է գալիս որպես Բաբելոնի աստվածացված բռնակալ[17]: Առասպելի սկզբնական տարբերակում Բելը կարող էր լինել արևմտյան սեմականների և ոչ Բաբելոնի աստված, և Արամի ու Բարշամի (Բարշամինի) առասպելը, այդ տեսակետից, հնարավոր է, որ առավել վաղնջական է:

Արա անվան ծագումն այնքան էլ պարզ չէ, բայց համահունչ է *$h_2$ner- արմատի հայկական արտացոլումներին, որը ածանցյալ ձևերում կարող է հանդես գալ ար- հիմքով (հմմտ. արի, արական ևն)[18]: Հատկանշական է, որ Արայի առասպելի տարբեր դրվագներում շեշտվում է այր արմատը՝ Արան էպոնիմն է Հայաստանի կենտրոնական Այրարատ նահանգի, նա կոչվում է «այր պատկերաձոխ», Շամիրամը կոչվում է «այրասիրտ» (Սեբեոս, Ա, Խորենացի, Ա. ժգ), իսկ մի հեքիաթում Արի Արմանեկ (հմմտ. արի) կոչվող հերոսը, կարծես, ներկայացնում է առասպելական Արա Գեղեցիկի՝ (Արամի որդու) ուշ, հեքիաթային տարբերակը[19]:

---

[13] Ս. Բ. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 230 հտն., Epic, p. 43 ff.

[14] Այս բառի վերաբերյալ տե՛ս Գ. Բ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան, 1987, էջ 140, 182-183 (այս բառը, թերևս, բաղարկվել է այլ արմատների հետ), F. K o r t l a n d t and R. B e e k e s. Armeniaca. Comparative Notes by Frederik Kortlandt with an Appendix on the Historical Phonology of Classical Armenian by R. Beekes. Ann Arbor, 2004, p. 210.

[15] Epic, p. 131 f.; A. P e t r o s y a n. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources.– Aramazd - Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2 (2007), p. 192–193.

[16] Epic, p. 58.

[17] Բելի՝ Բաբելոնի հետ ունեցած կապի վերաբերյալ տե՛ս Երեմիա, 44:

[18] Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան. հ. I, Երևան, 1971, էջ 173:

[19] Г. А. К а п а н ц я н. Историко-лингвистические работы. Т. 1, Ереван, 1956, с. 187; Epic, 88, 131, n. 447.

Հնդեվրոպական *dānu-*ի հայկական կանոնավոր անդրադարձը կլիներ* *տան *(բաղաձայների տեղաշարժով, երկար վանկի կարճացմամբ և վերջին վանկի անկմամբ): Նման անուն ավանդված չկա հայ առասպելաբանության մեջ, բայց կարելի է կարծել, որ Բելի տոհմի ծագումը Տիտանից (նույնացված աստվածաշնչյան Քամի հետ) և Բելի ու նրա ժառանգների մշտական «Տիտանեան» կոչումը հայ հեղինակների մոտ արտացոլում են նախնական* տան*-ի ձևափոխությունը և նույնացումը հունական* Տիտան*-ին*[20]*: Մյուս կողմից, Թորդանի երկրորդ մասը նույնպես հիշեցնում է* *dānu- *ն (արմատի ոչ հայկական զարգացմամբ): Արա Գեղեցկի կերպարը համադրելի է իռլանդական ավանդության մեջ Դանու աստվածուհու ցեղերի արքա «գեղեցիկ» Բրեսի կերպարին, ինչը միավորում է հայ ազգածին հերոսներին Դանուի առասպելական համալիրի հետ (տե՛ս ստորև):*

Խեթական թագավորություն

Խեթական առասպելաբանության մեջ Իլլույանկա օձ-վիշապը սկզբնապես հաղթում է ամպրոպի աստծուն: Վերջինիս դուստրը՝ Ինարան, իր մահկանացու սիրեկանի հետ օձին հրավիրում է իր տուն: Նրանք ուտում են և խմում, ու երբ օձը հարբում է, ամպրոպի աստվածը գալիս և սպանում է օձին: Առասպելի մեկ այլ տարբերակում աստծու որդին ամուսնանում է օձի դստեր հետ և օգնում հորը հաղթելու նրան, ինչի ընթացքում ինքն էլ զոհվում է[21]*:*

Խեթական առաջին տեքստը ներկայացված է որպես Ներիկ քաղաքի ամպրոպի աստծու քրմի խոսք՝ պուրուլլի *տոնի ժամանակ: Ներիկը Փոքր Ասիայի խաթական, այսինքն՝ նախախեթական (ոչ հնդեվրոպական) կրոնական ամենակարևոր կենտրոններից էր: Տարուն, Ներիկի ամպրոպի աստվածը, գլխավորում էր տեղական դիցարանը:*

Ծիսական այս տեքստը քննարկվել է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու առասպելի համատեքստում՝ առասպելի ու նրա բանաստեղծական լեզվի հիմնական ատաղձը հնդեվրոպական են[22]*: Inara անվանումները տեսականորեն համադրելի են h₂ner-ին (ծագած տարբեր լեզուներից): Illuyanka-ի ծագումը պարզորոշ հնդեվրոպական է. նրա վերջին մասը հանգում է հնդեվրոպական «օձ» արմատի մի տարբերակին (*h₂engʷho-), իսկ ողջ անունը ստուգաբանորեն լատ. anguilla «օձաձուկ» բառի մի շրջված համապատասխանությունն է* [23]*: Purulli և Taru անունները, չնայած այլ կարծիքների գոյությանը, նույնպես դիտ-*

---

[20] *Հունական ազդեցությունն ի հայտ է գալիս նաև ազգածին ավանդության այլ անուններում՝ հմմտ. օրինակ՝ Կադմոս (Հայկի թոռն է, Կադմեայ տան՝ ասորեստանյան* Kadmuhi/ Katmuhu *երկրի էպոնիմը), Նինոս (Բելի հետնորդն է), Յապետոս (նույնացված աստվածաշնչյան Հաբեթի հետ):*

[21] H.A. H o f f n e r. *Նշվ. աշխ., էջ 11 f.*

[22] В я ч. В с. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 122 сл.; B. L i n c o l n. *Նշվ. աշխ., էջ 117* ff.; C. W a t k i n s. How to kill a Dragon. Oxford, 1995, p. 321 f., 444 ff.; Epic, p. 6 ff.

[23] J. K a t z. How to be a Dragon in Indo-European: Hittite Illuyankas and its Linguistic and Cultural Congeners in Latin, Greek, and Germanic.– Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins. Innsbruck, 1998, p. 320 ff.

*վել են որպես հնդեվրոպական փոխառություններ (ոչ խեթերենից), իսկ Inara- ն հիշեցնում է հնդեվրոպական *h₂ner- ը*[24]*:*

Միևնույն ժամանակ, չնայած հնդեվրոպական կապերին, այս առասպելում դանավա, Բալի կամ Բել անունների խեթական զուգահեռ ձևերի ոչ մի հետք չկա:

Հունաստան

*Պոսեյդոնի որդի Բելոսը (*Bēlos*) սերում է Եգիպտոսին ու Դանաոսին (Danaos): Եղբայրները վիճում են, և Դանաոսը թաքնվում է Արգոսում, որտեղ էլ արքա է դառնում: Եգիպտոսի հիսուն որդիները հետապնդում են Դանաոսին ու նրա դուստրերին, ցանկանալով նվաճել նրանց, և, ի վերջո, հասնում են իրենց նպատակին: Դանաոսը դուստրերին պարտավորեցնում է սպանել իրենց ամուսիններին առաջին իսկ ամուսնական գիշերը: Լինկեսը, նրանցից միակ կենդանի մնացածը, վերջում սպանում է Դանաոսին:*

*Մի քանի սերունդ հետո Զևսը, ոսկե անձրևի տեսքով, այցելում է Դանաեին (Դանաոսի սերունդներից), ինչի հետևանքով վերջինս ծնում է Պերսևսին, Հունաստանի մեծագույն հերոսներից մեկին: Պերսևսն ամուսնանում է Անդրոմեդեի (*Andromedē*) հետ:*

Տրոյական պատերազմի պատճառը Պարիսի՝ Տրոյայի արքայի որդու կողմից հունական գեղեցկուհի Հեղինեի առևանգումն էր: Պարիսը կոչվել է նաև Ալեքսանդրոս (Apoll. 3.12.5), իսկ հույները «Իլիականում» հաճախ կոչվում են դանայացիներ (Danaoi) : Պատերազմի վերջում Պարիս-Ալեքսանդրոսը սպանում է հույների մեծ հերոս Աքիլեսին:

*Բելոսը արևմտասեմական Բաալի հունական ձևն է: Անդրոմեդե և Ալեքսանդրոս անունները կապված են *h₂nro-ին (հուն.* anēr *«այր, տղամարդ», սեռ. հոլովում՝ andros): Դանայացիները (< *danawo), ակնհայտորեն, համադրելի են հնդիրանական դանավաների հետ: Պոսեյդոնի անունը ևս դիտվել է այս համատեքստում (*poti- «տեր» + da/onu-)*[25]*: Նկատենք, որ Պերսևսի (Դանաեի որդու) և Անդրոմեդեի առասպելում արական ու իգական անունները հանդես են գալիս մյուս ժողովուրդների առասպելների համեմատ հակառակ՝ շրջված կարգով:*

Ուելս և Իռլանդիա

Dôn *աստվածուհին, հնդ.* Dānu*-ի ուելսյան համապատասխանությունը, կարող է դիտվել որպես մահվան աստված Beli-ի կինը: Այս զույգը հայտնի է իբրև*

---

[24] В. Н. Т о п о р о в. Хеттск. Purulia, лат. Parilia, Palilia и их балканские истоки.– Балканский лингвистический сборник. М., 1976; С. Л. Н и к о л а е в, А. Б. С т р а х о в. К названию бога громовержца в индоевропейских языках.– Балто-славянские исследования, 1985. М., 1987, с. 150; Epic, p. 34 f., 156. *Ինարայի՝ անատոլիական *h₂ner-ի հետ ունեցած հնարավոր «ժողովրդական ստուգաբանական» առնչությունների վերաբերյալ տե՛ս* J. P u h v e l. Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics. Vol. I, Berlin–New York. p. 62, 368.

[25] H. F r i s k. Griechisches etymologisches Wörterbuch. B. II. Heidelberg, 1973, s.v.

որոշ հին աստվածների ծնողներ: Բելին համարվում է նաև Ուելսի արքայական որոշ տոհմերի նախահայրը[26]*:*

Իռլանդական ավանդության մեջ Danu-ն մայր աստվածուհի է, որի անունով է կոչվում Tuatha Dé Danann՝ *«Դանու աստվածուհու ցեղերը»: Այս առասպելական ցեղի ներկայացուցիչները Իռլանդիան մինչև իռլանդացիների գալուստը բնակեցրած աստվածություններ են: Դանու ցեղի առաջին արքան էր Նուադու Արծաթաձեռնը, որի ուելսյան զուգահեռ Լլուդ Արծաթաձեռնը Բելիի որդին է:*

Նուադուից հետո, կանանց պահանջով, արքա է ընտրվում գեղեցիկ Բրեսը կամ Էոխայդ Բրեսը (Bres՝ «գեղեցիկ»): Նրա մայրը Դանուի ցեղից էր, իսկ հայրը՝ ֆոմոր (չար աստվածությունների դաս): Բրեսը՝ որպես արքա, անհաջողության է մատնվում և փախչում ֆոմորների մոտ: Մեծ ճակատամարտ է տեղի ունենում Դանուի ցեղի և ֆոմորների միջև (այսպես կոչված՝ «Մագ Տուիրեդի երկրորդ ճակատամարտը»): Ֆոմորների առաջնորդն էր Բալոր արքան, որի միակ աչքը ոչնչացնում էր թշնամիներին:

Իռլանդիայի նախապատմությունն ավարտվում է «Միլի որդիների»՝ իռլանդացիների առասպելական նախնիների գալուստով, որոնք և գրավում են կղզին Դանուի ցեղերից: Բաբելոնի կործանումից հետո, անցնելով Եգիպտոսով, Սկյութիայով, Կրետեով, Սիցիլիայով և Իսպանիայով, նրանք հասնում են Իռլանդիա: Ինքը՝ Միլը, որդին էր Բիլեի, ուելսյան Բելիի իռլանդական անվանակցի:

Շատ անորոշություններ կան Դոնի, Դանուի, Բելիի և Բիլեի անունների և կերպարների մեջ: Սակայն Դոն-Դանու և Բելի-Բիլե համապատասխանությունները կելտական առասպելաբանության համատեքստում ընդունված են: Բալորը, ակնհայտորեն, նույնական չէ Բիլեին, բայց և այնպես այդ անունը հիշեցնում է հնդեվրոպական աստվածների ու հերոսների նշանավոր հակառակորդների անունները (հմմտ. Բալի, Բել): Անկախ իրական ստուգաբանությունից, անունների համահնչյունության պատճառով, Բալորի կերպարը կարող էր յուրացնել հնդեվրոպական հերոսների հակառակորդի հատկանիշները: Նկատենք Իռլանդիայի և Հայաստանի ձախողված տիրակալների՝ Բրեսի և Արա Գեղեցկի կերպարների նմանությունը:

Սկանդինավիա և Իսլանդիա

Հին սկանդինավյան առասպելաբանության մեջ աս *կոչվող աստվածները հակադրված են* վան *կոչվող աստվածների դասին: Նրանց միջև տեղի ունեցած կործանարար պատերազմից հետո նրանք պատանդներ են փոխանակում, և վաներն ուղարկում են իրենց առաջնորդ Նյորդրին (*Njörðr*) ու նրա որդի Ֆրեյրին (Freyr)՝ ապրելու ասերի հետ: Ֆրեյրը («պարոն, տեր») կոչվել է նաև Ինգվի-Ֆրեյր (հավանաբար, ինգվոնների ցեղախմբի էպոնիմն է): Պատմական ավան-*

[26] A. R e e s and B. R e e s. Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales. London, 1961; A. K o n d r a t i e v. Danu and Bile: The Primordial Parents? – An Tríbhís Mhór: The IMBAS Journal of Celtic Reconstructionism. Vol. 1, № 4, Bealtaine, 1998. URL: http://www.imbas.org/danubile.htm.

*դություններում Ֆրեյրի կերպարը, հավանաբար, նույնական է դանիական Ֆրոդի (*Fróði*) անունով լեգենդար արքաներին*[27]*:*

Ինգվի-Ֆրեյրը համարվել է շվեդական Ինգլինգների արքայատոհմի նախնին: Սկանդինավյան dan ցեղանվան էպոնիմները կապված են Ինգվի-Ֆրեյր/Ֆրոդիի հետ (արևելյան դաների մեջ առաջինն էր Ինգը, Սաքսոն Քերականի «Դանիացիների գործերում» Դան անունով երկրորդ արքան հանդես է գալիս որպես Ֆրոդիի պապ, իսկ սրան հաջորդում է երրորդ Դանը, դանիական ժամանակագրության ցուցակում Ինգվին հանդես է գալիս որպես դանիացիների նախնի երեք եղբայրներից մեկը և այլն):

*Ֆրեյրը Բելի (Beli) անունով հսկայի սպանողն է: Պետք է կարծել, որ Բելին եղել է Գերդրի՝ Ֆրեյրի կնոջ եղբայրը, քանի որ «Կրտսեր էդդայում» (*Skírnismál, 16*) Գերդրը ասում է, թե եկած անծանոթ տղամարդը իր եղբոր սպանողն է:*

*Նյորդր անունը հանգում է *h₂ner-t-ին: Դան ցեղանունը հիշեցնում է հունական դանայացիներին և Դանու աստվածուհու ցեղերին: Սկանդինավյան Բելին նույնական է ուելսյան Բելիին:*

Քննարկում և վերակազմություն

Բերված առասպելներում կան մի քանի համադրելի անուններ և տերմիններ:

Հնդկաստան	nṛtama, Indra	Dānu, Dānava	Bali
Իրան	Narava	Dānava	
Օսեթիա	Nart	Donbettyr	Bliago (?)
Հայաստան	*արի, Արա (?)*	*Տիտան, Թորդան (?)*	*Բել, Բարշամին*
Հունաստան	Alexandros, Andromedē	Danaos, Danaides, Danaē, Danaoi, Poseidon (?)	Bēlos
Ուելս		Dôn	Beli
Իռլանդիա		Danu	Bile
Սկանդինավիա և Իսլանդիա	Njörðr	Dan	Beli

*Երկրորդ սյունակի անունները և բառերը կապված են հնդեվրոպական *h₂ner(t)- / *h₂nro- «այր, տղամարդ, այրական ուժ» արմատին: Ինդրայի անվան այս ստուգաբանությունը կասկածի է ենթարկվում*[28]*: Այնուամենայնիվ, բերված հնդկական առասպելներն անբաժանելի են մյուսներից: Սկանդինավյան ավանդույթում Ինդրայի գործառությունը բաժանված է Նյորդրի և նրա որդի Ֆրեյրի միջև: Այսպես, Ինդրան դևաների առաջնորդն է ասուրաների դեմ, իսկ Նյորդրը (*h₂ner-t-) վաների առաջնորդն է ընդդեմ ասերի, ընդ որում,* ասուրա *և*

[27] Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, s.v. Фрейр.

[28] M. M a y r h o f e r. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Vol. I. Heidelberg, 1992, s.v.

աս *անվանումները ստուգաբանորեն կապված են*[29]*: Ինդրան ամուսնանում է իր սպանած թշնամու՝ դանավայի դստեր հետ, իսկ Ֆրեյրը՝ թշնամի հսկաների ցեղի կնոջ հետ, որի եղբորը սպանում է:*

Ինդրա	*Դևաների առաջնորդ*	*կռվում է ասուրաների դեմ*	*ամուսնանում է ասուրայի դստեր հետ*	*սպանում է կնոջ հորը*	*հաղթում է Բալիին*
Նյորդր	*վաների առաջնորդ*	*կռվում է ասերի դեմ*			
Ֆրեյր			*ամուսնանում է հսկայի քրոջ հետ*	*սպանում է կնոջ եղբորը*	*սպանում է Բելիին*

Հատկապես արդյունավետ է Ինդրայի համեմատությունը Պարիս-Ալեքսանդրոսի հետ[30]*: Ինդրան ամպրոպի աստված է, իսկ Պարիսի անունը հիշեցնում է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու՝ *Per(kʷ)u-no-յի կրճատ անազրամը (հնդ. Պարջանյա, ռուս. Պերուն, լիտ. Պերկունաս): Ինդրան կռվում է դանավաների դեմ, հաղթում նրանց առաջնորդ Բալիին, առևանգում և ամուսնանում դանավայի դուստր գեղեցիկ Շաչիի՝ կանանցից ամենացանկալիի, իսկ Պարիս-Ալեքսանդրոսը կռվում է հույն դանայացիների դեմ, սպանում նրանց մեծագույն հերոս Աքիլլեսին, առևանգում և ամուսնանում է կանացից ամենագեղեցիկի՝ Հեղինեի հետ: Մի ավանդության համաձայն, Հեղինեն դառնում է Աքիլեսի կինը (Paus. 8.23.6): Վեդայական առասպելում Ինդրան սպանում է Վրտրային, որը կոչվում է ahi «օձ» (< *h₁egʷhi- / *h₂engʷhi-, «օձ» նշանակությամբ արմատի մի տարբերակն է): Շատ հատկանշական է, որ Աքիլեսի անունը և կերպարը նույնպես հանգում են նույն արմատին*[31]*: Այսինքն՝ Պարիս-Ալեքսանդրոսի և Աքիլլեսի հարաբերությունը համապատասխանում է Ինդրա - ahi հարաբերությանը: Ավելին, Ռիգ-վեդայի մի հիմնում (1.174.1) Ինդրան ոգեկոչվում է այրերին պահպանելու (*rakṣā nṝn*), ընդ որում, օգտագործվում է այն նույն ստուգաբանական բանաձևը, որը ներկայացնում է Ալեքսանդրոս անունը (հուն. alex + andros «այրերի պաշտպան»): Դա հնարավորություն է տալիս վերականգնել հնդեվրոպական *h₂lek- + *h₂ner- բանաձևը, որով նշանակվող կերպարը հակադրված է առասպելական օձին:*

Այս հնդեվրոպական հակադրության մի արտացոլումն է հիշյալ խեթական առասպելը (եթե նույնիսկ Ինարայի անունը խաթական է, նման հնչողության պատճառով այն բերվել է հնդեվրոպական բանաձևի տակ):

---

[29] M a l l o r y and A d a m s. *Նշվ. աշխ., էջ 330 (զրականությամբ):*

[30] A. Y. P e t r o s y a n. Proto-Paris and Proto-Achilles in Indo-European Context.– Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies 3, 2008.

[31] В. Н. Т о п о р о в. К реконструкции “прото-Ахилла”.– Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986, с. 25–37. *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Об архаичном слое в образе Ахилла (Проблемы реконструкции элементов прототекста). – Образ – смысл в античной культуре. М., 1990, с. 64–95.

Ինդրա	*$^*h_a$lek- + $h_2$ner-*	*Դանավաների թշնամի*	*առևանգում է Շաչիին*	*սպանում է «օձ» Վրտրային*
Պարիս-Ալեքսանդրոս	*$^*h_a$lek- + $h_2$ner-*	*դանայացիների թշնամի*	*առևանգում է Հեղինեին*	*սպանում է «օձային» Աքիլեսին*
Խեթ. ամպրոպի աստված	*դուստրը՝ Ինարա. հմմտ. $h_2$ner-*		*որդին ամուսնանում է Իլույանկայի դստեր հետ*	*սպանում է «օձ» Իլույանկային*

Այս համապատասխանությունները ցույց են տալիս, որ Ինդրայի անունը, իր իրանական զուգահեռի հետ, չնայած ստուգաբանական դժվարություններին, պետք է հանգի $^*h_2$nro-ին, թերևս, տաբուիստական ձևափոխմամբ, d-ի հավելումով: Նաև հնարավոր է $^*h_2$nro-ի ձևափոխությունը հնդեվրոպական մեկ այլ լեզվի ազդեցությամբ (հմմտ. հուն. andros) կամ նույնիսկ փոխառություն հենց նույն աղբյուրից:

Հնդ. Dānu (Dānava*) ձևերը, ինչպես ասվեց, կապված են հնդեվր. *deh$_2$- «հոսել» արմատին: Սկանդինավյան դան ցեղանունը և հայկական Թորդան տեղանունը չեն կարող ուղղակիորեն կապված լինել հնդեվր. *deh$_2$-ին, քանի որ դրանք չեն ենթարկվել հայկական և գերմանական լեզուներին բնորոշ բաղաձայների տեղաշարժի *d > տ, *d > t (Թորդան ավանի անվանումը հայերենում հասկանալի չէ և, հավանաբար, փոխառություն է, այնպես, ինչպես և աստծու անունը, որը պաշտվում էր այնտեղ): Այդ հերոսներից ոմանք ակնհայտ ձևով կապված են ջրի հետ (հնդ. Դանուն տիեզերական ջրերի մայրն է, Դանաոսը ծագում է ջրերի աստված Պոսեյդոնից, Դանաոսի դուստրերը դատապարտվում են հավերժ ջուր կրելու և այլն): Հնդեվրոպական մի շարք գետանուններ հանգեցվում են *deh$_2$nu-ին. օրինակ, Danub (կելտական ծագման), Դոն, Դոնեց, Դնեպր, Դնեստր (իրանական ծագման)[32], Dunajs (Լատվիա), Donwy, Don (Ուելս, Անգլիա) և այլն[33]: Այլ կարծիքի համաձայն, այս անվանումները կարելի է հանգեցնել* *dhōnu- / *dhonu- *«գետ» արմատին. հմմտ. *dhen- «հոսանք»[34]: Այս երկրորդ արմատը կարող է լավ բացատրել հիշված անվանումներից շատերը:*

Բալին և նրա համապատասխանությունները կարող են համարվել Դանուի խմբի առաջնորդները: Հայկական ավանդության մեջ Բելը՝ Բաբելոնի բռնակալի և Բարշամ / Բարշամինի՝ սիրիական աստծու, սիրիացիների նախնու, իսկ հունականում՝ Բելոսի ծագումը սեմական Bʿl-ից կասկածից դուրս է

[32] *Կարելի է նկատել, որ Նեպրա (= Դնեպր) Կորոլևիչնան, Դոն Իվանիչը և Դունայ (= Դանուբ) Իվանիչը հանդես են գալիս ռուսական բիլինաներում: Դունայը կին է գտնում Վլադիմիր իշխանի համար, իսկ Դնեպրի մասին որոշ լեգենդներ համադրելի են Ինդրայի և Վրտրայի առասպելի հետ. տե՛ս* В. В. И в а н о в и В. Н. Т о п о р о в. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян.– Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976, с. 116 сл.

[33] *Տե՛ս օրինակ,* J. P. M a l l o r y and D. Q. A d a m s. *Նշվ. աշխ., էջ 486–487:*

[34] *Նույն տեղում, էջ 486:*

(արևմտասեմ. Ba'l, Ba'lu, Ba'al, աքադ. Bēl): Ամեն ինչ չէ, որ պարզ է հնդ. Բալիի (e > a կանոնավոր զարգացմամբ), կելտ. Բելի / Բիլեի և սկանդինավ. Բելիի անուններում, բայց քննարկվող առասպելների համատեքստում նրանք կարող են համադրվել հուն. Բելոսի և հայ. Բելի հետ[35]: Այս անունները չեն կարող կապված համարվել հնդեվրոպական մակարդակում (հնդեվրոպական b-ի վերականգնումը հավանական չէ. հայկական և սկանդինավյան ձևերը չեն ենթարկվել բաղաձայների տեղաշարժի): Դա ցույց է տալիս այդ առասպելական կերպարի ուշ, փոխառյալ բնույթը:

Ինդրա – Բալի հարաբերությունը համադրելի է հայ հերոսների և նրանց սեմական հակառակորդների հարաբերությանը: Ինդրան ամպրոպի աստված է, իսկ Հայկը և Արամը ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակներ: Այս հերոսների աստվածային համապատասխանությունը՝ Արամազդը, նույնպես ամպրոպի աստված էր:

Ինդրա	nṛtama < $h_2$ner-	*ամպրոպի աստված*	*Բալիի հակառակորդը*
Հայկ	արի < $h_2$ner-	*ամպրոպի աստծու վիպական համապատասխանությունը*	*Բելի (b'l) հակառակորդը*
Արամ		*ամպրոպի աստծու վիպական համապատասխանությունը*	*Բարշամ-Բարշամինի (b'l) հակառակորդը*
Արամազդ	արի < $h_2$ner-	*ամպրոպի աստված*	*հավանաբար հակադրված է Բարշամինին (b'l)*
Բաթրազ	*nart* < *$h_2$ner-*	*ամպրոպի աստծու վիպական համապատասխանությունը*	*Բլյագոյի հակառակորդը*

Այսպիսով, Բալիի անունն անբաժանելի է հայկական հերոսների հակառակորդների անունից և պետք է ծագեցվի սեմական b'l-ից[36]: Նույնը վերաբերում է և Բլյագոյին: Ֆրեյրի (Նյորդրի որդու) և Բելիի հարաբերությունը պարզորոշ համապատասխանում է Ինդրայի ու Բալիի և հայկական հերոսների՝ իրենց հակառակորդների հետ հակադրությանը: Ուրեմն, հնդեվրոպական հերոսների հակառակորդը այս առասպելներում, իրոք, սեմական B'l աստվածն է:

Դատելով բառասկզբի b-ից, կարելի էր կարծել, որ այդ անունը մտել է հայկական և սկանդինավյան ավանդույթներ այդ լեզուներում բաղաձայների տեղաշարժից հետո (օրինակ՝ սիրիականից հայերեն և կելտականից սկանդի-

---

[35] *Այս կելտական անունների, հնդ. Բալիի և հուն. Բելոսի համադրությունը տե՛ս* A. R e e s and B. R e e s. *Նշվ. աշխ., էջ 365–366 (նկատենք, որ բերված բազում համեմատությունների մի մասն անընդունելի է):*

[36] *Այս առթիվ կարելի է հիշել հնդկական առասպելաբանության այլ հերոսների և հին Առաջավոր Ասիայի պատմական որոշ անունների նույնացման հիպոթետիկ փորձերը՝ արված Բանարջի Շաստրիի և այլոց կողմից. տե՛ս* Epic, p. 92, 106, n. 374 *(գրականությամբ):*

*նավյան): Բայց բերված հնդեվրոպական համապատասխանությունները հին կապեր են ցույց տալիս: Ակնհայտ է, որ որոշ ավանդույթներում սեմական ԲԼ-ը կարող էր վերաիմաստավորվել հնդեվրոպական համահունչ արմատների միջոցով («ժողովրդական ստուգաբանություն»), ինչը կարող է բացատրել հիշյալ լեզվաբանական անհամապատասխանությունը (հմմտ. օրինակ *bhel- «փայլել, սպիտակ» և *bhel- «ուռչել»)*[37]*:*

*Քննարկվող առասպելների մեծ մասում հակադրության դրական կողմը ներկայացված է առնական և հերոսական *$h_2$ner-ներով, իսկ բացասականը՝ Դանուն է: «Ամենաառնական» Ինդրան և առնական Նարավան հակադրված են դանավաներին: Նարթերը, որոշ առումներով, հակադրված են դոնբետտըրներին, «արի» Հայկը Հայաստանի հիմնադիրն է և անվանադիր նախնին, Նյորդը սկանդինավյան որոշ էպոնիմների և արքաների նախնին է:*

**H_2ner- տղամարդիկ կռվում և սովորաբար հաղթում են իրենց Դանու հակառակորդներին ու նրանց առաջնորդ ԲԼ-ին: Ինդրան կռվում է դանավա Բալիի դեմ, Հայկը սպանում է Բելին, Լինկևսը սպանում է Դանաոսին, Պարիս-Ալեքսանդրոսը կռվում է դանայացիների դեմ և սպանում Աքիլեսին, Ֆրեյրը՝ Նյորդի որդին, սպանում է Բելիին:*

**H_2ner- տղամարդիկ առևանգում և ամուսնանում են Դանու կանանց հետ: Ինդրան առևանգում է դանավա Պուլոմանի դստերը և ամուսնանում նրա հետ, նարթեր Ախսարտագը և Խամըցը ամուսնանում են դոնբետտըրների դուստրերի հետ, Եգիպտոսի որդիներն ամուսնանում են Դանաոսի դուստրերի հետ, Պարիս-Ալեքսանդրոսը առևանգում է Հեղինեին և ամուսնանում նրա հետ: Այս կանայք հիշեցնում են հունական նիմփերին կամ հնդկական ապսարներին, առասպելական դասերի կանանց, կապված ջրի հետ, որոնք, հաճախ իրենց կամքից անկախ, դառնում են աստվածների և հերոսների կանայք (հմմտ. Զևսի ու Թետիսի, Զևսի և Էգինեի, Վիշվամիտրայի ու Մենակայի առասպելները և այլն):*

*Որոշ առասպելներում կերպարների և անունների նորմալ կարգը շրջվել է. Դանուն հանդես է գալիս որպես դրական կողմ (հուն. դանայացիները, սկանդինավ. Դանը, իռլանդ. Դանու աստվածուհու ցեղերը, երբ կռվում են ֆոմորների դեմ), իսկ *$h_2$nro-ն հանդես է գալիս Դանաոսի հետնորդի կնոջ անվան մեջ (Պերսևսը՝ Դանաեի որդին, ամուսնանում է Անդրոմեդեի հետ): Այս առասպելներում «առնական» հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածը, որը տարբեր լեզուներում հանդես է գալիս տարբեր անուններով, հաղթում է Բաալին՝ արևմտասեմական ամպրոպի աստծուն, կին առևանգում այդ ցեղից և ամուսնանում նրա հետ: Իրենց աստծու օրինակին են հետևում նաև որոշ այլ «առնական» հերոսներ՝ ամպրոպի աստծու վիպական ձևափոխությունները: Այս վերակազ-*

[37] *Հայկական ավանդության մեջ բացահայտ սեմական Բելի այդօրինակ կապերի վերաբերյալ տե՛ս Ս. Բ. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 231, Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Բաղդասարի կերպարի հնագույն հիմքերը.– Հին Հայաստանի մշակույթը XII. Հանրապետական գիտական նստաշրջան. զեկուցումների հիմնադրույթներ. Երևան, 2002, էջ 37-39:*

մությունը համադրելի է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու և նրա կնոջ առասպելի հետ[38]*:*

*Ըստ ամենայնի, deh₂nu- / *dhonu- անվանումները, գոնե առասպելների մի մասում, բաղարկվել են ինչ-որ համահունչ Danu ցեղանվան հետ: Քննարկվող առասպելները կապված են ժողովուրդների ազգածնության հետ (հմմտ. Հայկի, Դանաոսի, Դանու աստվածուհու էպոնիմային կերպարները): Ավելին. կարելի է ենթադրել, որ *h₂ner-ների էթնիկական ինքնությունը, ապա և նրանց առանձնական ուժը ձևավորվում է նրանց՝ Դանուի հետ հակադրության արդյունքում: Այս առասպելներում սեմական մեծ աստվածը, ներկայացված որպես հնդեվրոպական աստվածների հայելային, բայց բացասական հատկանիշներով անդրադարձ, փոխարինում է նախնական առասպելում աստծու հակառակորդ օձին (հմմտ. Վրտրայի կերպարը՝ դանավա, օձ, անդրաշխարհի տիրակալ, Ինդրայի հակառակորդ վեդայական առասպելում)*[39]*: Այս առասպելները կարող էին ձևավորվել հնդեվրոպական և սեմական ցեղերի (որոնք հանդես են գալիս որպես Դանուի տոհմ, Բ՛Լ աստծու առաջնորդությամբ) շփման արդյունքում, իսկ հետո տարածվել հնդեվրոպական աշխարհի այլ շրջաններ:*

Դիտարկված հնդեվրոպական առասպելական մոտիվներն ու անունները զուգահեռներ ունեն (արևմտա)սեմական ավանդույթում: Այսպես, Մարդուկը նետահարում-սպանում է ջրային հրեշ «ծով» Տիամատին (հմմտ. Հայկի՝ հակառակորդին նետահարելը, որտեղ Բելը հենց Բել-Մարդուկն է): Բաալը սպանում է «գետի դատավոր / տեր» Յամմուին («ծով») (հմմտ. հնդեվրոպական աստվածների կռիվը ջրային / գետային հրեշների հետ): Բաալը սպանում է վիշապ Tannîn*-ին (հմմտ. դանու). հյուսիս-սիրական Ուգարիտ քաղաքի նախնի էպոնիմն էր* Ditanu / Didanu*- ն (հմմտ. Դանուի և «Տիտանյան» Բելի կերպարները)*[40]*: Սա ցույց է տալիս հին կապերի և փոխազդեցությունների գոյությունը:*

*Ադանա քաղաքը Կիլիկիայում, Սեյհան գետի վրա, հայտնի խեթական աղբյուրներից Ataniya անվանումով արդեն մ. թ. ա. XVI դ. քննվել է *deh₂nu-/*dhonu-ի առնչությամբ (*ṇ կամ *e/o «մոտ, մերձ» + գետ)*[41]*: Այստեղ էր գտնվում դանունացիների երկիրը, որտեղ գտնված մ. թ. ա. VII դ. երկլեզու՝ հիերոգլիֆային լուվերեն և փյունիկերեն արձանագրությունը ցուցադրական մի օրինակ է պատմական դանու ցեղի: Փյունիկերեն տեքստը սկսվում է այսպես.*

---

[38] *Տես* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования...

[39] *Այս առթիվ կարելի է հիշել նույն պատկերը ֆիննո-ուգրական ցեղերի առասպելներում, որտեղ երկնային աստծու անունը, որպես օրենք, բնիկ է, մինչդեռ նրա հակառակորդը, ստորերկրյա աշխարհի տիրակալը, հաճախ փոխառված աստվածություն է, որը դրական գործառույթներ ունի այն ավանդույթում, որտեղից փոխառվել է. տե՛ս* А. И. А й х е н в а л ь д, В. И. П е т р у х и н, И. А. Х е л и м с к и й. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов.– Балто-славянские исследования, 1981. М., 1982, с. 188.

[40] *Հմմտ.* M. R. D e x t e r. Reflection…, p. 54–55. *Բերված ուգարիտյան առասպելների վերաբերյալ տե՛ս* И. Ш. Ш и ф м а н. Культура древнего Угарита. М., 1987, с. 73 сл., 90 сл.

[41] Y. A r b e i t m a n and G. R e n d s b u r g. Adana Revised: 30 Years Later. – Archiv orientalni, 49, 1981, p. 149 f.

Ես, Ազատիվադան եմ, Բաալի օրհնյալը, Բաալի ծառան, որին Ավարիկուն՝ դանունացիների արքան, իշխանություն տվեց: Բաալը ինձ հայր և մայր դարձրեց դանունացիներին: Ես խթանեցի դանունացիներին ապրելու: Ես ընդարձակեցի Ադանայի երկրի հարթավայրը արևելքից արևմուտք[42]:

Դանունացիներն առաջին անգամ հիշվում են, հավանաբար, եգիպտական աղբյուրներում մ. թ. ա. XIV դ.: Նրանք ներկայացնում էին «ծովի ժողովուրդների» կոնֆեդերացիայի մի նշանակալի մասը, որոնք հարձակվեցին Եգիպտոսի վրա մ. թ. ա. XII դ.: Մեկ այլ «Դանունա երկիր» հիշվում է մի ասորեստանյան արքայի կողմից Կիլիկիայից հեռու, Հայկական լեռնաշխարհի հարավում (Կաշիյարի լեռների շրջանում): Դժվար է լրիվ համոզվածությամբ որևէ բան ասել դանունացիների էթնիկական ակունքների մասին[43], բայց, պատմական ժամանակներում, նրանք, ակնհայտորեն, կապված էին արևմտյան սեմականների հետ (հմմտ. Դանի ցեղը, Իսրայելի տասներկու ցեղերից մեկը)[44]: «Իլիականը» պատկերը ներկայացնում է դանու ցեղի կողմից: Այստեղ հակադրության դրական կողմը՝ հույն-դանայացիները հանդես են գալիս որպես Դանաոսի՝ Բելոսի որդու հետնորդներ: Նրանց մեծ հերոս Աքիլեսի անունը հանգում է «օձ» նշանակությամբ արմատին, իսկ նրանց հակառակորդ, Աքիլեսին սպանող Պարիս–Ալեքսանդրոսը վերաիմաստավորումն է ամպրոպի աստծու:

Վ. Իվանովի և Ս. Ստարոստինի համաձայն, սեմականում կան նշանակալի քանակությամբ հնդեվրոպական փոխառություններ[45]: Հետաքրքրություն է ներ-

---

[42] K. L a w s o n Y o u n g e r. The Phoenician Inscription of Azatiwada: an Integrated Reading – Journal of Semitic Studies XLIII (1), 1998.

[43] *Ազատիվադան կրում է լուվական անուն՝ «սիրված (արևի աստված) Տիվատի կողմից» (լուվական տեքստում Բաալը համապատասխանում է արևի և ամպրոպի աստվածներին, այսինքն՝ Տիվատին և Տարխունտին, որոնք ներկայացված են գաղափարագրով). Ավարիկու անունը ստուգաբանվել է որպես խուռական, փռյուգական կամ «էգեան». տե՛ս* А. В. К о с я н. Лувийские царства Малой Азии и прилегающих областей в XII–VIII вв. до н. э. Ереван, 1994, с. 49 сл., 92; A. M. J a s i n k and M. M a r i n o. The West Anatolian Origins of the Que Kingdom Dynasty.– Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 49 (2007) *(հարցի գրականությամբ):*

[44] *Տե՛ս, օրինակ,* В. П. Я й л е н к о. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990, с. 127 сл. *(գրականությամբ):*

[45] В я ч. В с. И в а н о в. Двадцать лет спустя.– У истоков цивилизации. Сборник статей к 75-летию В. И. Сарианиди. М., 2004, с. 45–46. S. A. S t a r o s t i n. Indo-European Glottochronology and Homeland. http://www.santafe.edu/files/gems/ ehlchronology/Sergei.pdf. *Վերջին հեղինակը, ցույց տալով, որ սեմական լեզուներում կան հնդեվրոպական մեծաքանակ փոխառություններ (առաջ ավելի հավանական էր համարվում փոքր քանակությամբ բառերի փոխառության հակառակ ուղղությունը), գտնում է, որ հնդեվրոպական (հնդխեթական) նախահայրենիքը պետք է գտնվեր «Բարեբեր մահիկի» հյուսիսում՝ այսինքն՝ հյուսիսային Միջագետքում և Հայկական լեռնաշխարհի հարավում: Այստեղից հնդեվրոպացիների մի մասն անցել է հարավ՝ շփման մեջ մտնելով սեմականների հետ (որոնց մի մասին՝ հետագա հարավ-սեմականներին, մղել է դեպի հարավ), իսկ մյուս մասը՝ հյուսիս և հյուսիս-արևելք, այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհ, որտեղից էլ անցել է Եվրոպա և Հնդկաստան՝ սկիզբ դնելով պատմական հնդեվրոպական լեզուներին: Ի միջի այլոց, սա համադրելի է այն տեսակետի հետ, թե հարավմիջագետքյան շումերական լեզվում կան հնդեվրոպական փոխառություններ, տե՛ս հատկապես* G.

*կայացնում արևմտասեմական Դագան աստծու հանգեցումը հնդեվրոպական *dheg'h-om «հող, հողածին» և դրան հնչյունաբանորեն մոտիկ «ձուկ» արմատին: Այդպիսով հնդեվրոպական ծագում է վերագրվում մի աստծու, որը երբեմն համարվել է Բաալի հայրը: Այս փոխառությունները քննվել են հնդեվրոպացիների «նախահայրենիքի»՝ Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և Միջագետքի ու Սիրիայի հյուսիսում տեղայնացման տեսության համատեքստում: Նույնիսկ անկախ հնդեվրոպական նախահայրենիքի տեղայնացումից, որը ներկայիս գիտության համար չափազանց բարդ խնդիր է, հնդեվրոպական և սեմական ցեղերի վաղ շփումները կարող էին տեղի ունենալ ոչ այլուր, քան նույն տարածքներում: Դատելով առասպելներից՝ որոշ հնդեվրոպացիներ սահմանակցել են սեմականներին և նույնիսկ խառնվել նրանց հետ (այսպես, թվում է, թե հույների մեջ եղել է ծագումով արևմտասեմական մի տարր, որի ներկայության արձագանքն է, կարծես, հնդեվրոպական առումով թշնամական կողմից ստեղծված տրոյական էպոսի առասպելական միջուկը): Այս առասպելները, հավանաբար, ձևավորվել են ընդհանուր հնդեվրոպական մայր լեզվից անատոլիական՝ խեթալուվական լեզուների անջատումից հետո (խեթական համապատասխան առասպելում սեմական անունների հետքեր, ինչպես տեսանք, չկան): Ավելի ուշ, պատմական ժամանակներում խեթերը և լուվացիները սահմանակցել են սեմականներին, բայց չեն առասպելականացրել նրանց:*

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ МИФА О ГАЙКЕ И БЕЛЕ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

В некоторых индоевропейских мифах речные божества *Dānu- (ср. dā- ‘течь’, *dānu- ‘река’) противопоставлены богам или героям, чьи имена связаны с корнем *Hner(t)- (*$h_2$ner-) ‘мужчина, мужская сила’. Мужчины *Hner –борются с *Dānu– и женятся на их дочерях. 1. Индия. Данавы, отпрыски Дану, под предводительством Бали, борются с девами, возглавляемыми Индрой (*Hnro-?). 2. Осетия. Великие нарты (*Hner-) женятся на женщинах племени водного божества Донбеттыра (‘водяной Петр’, от don < *dānu– ‘река’). 3. Армения. Мужественный (ari < *Hner-) Гайк, основоположник Армении, убивает вавилонского тирана Бела. 4. Греция. Сын Посейдона Bēlos рождает Эгипта и Даная. Пятьдесят сыновей Эгипта женятся на пятидесяти дочерях Даная. Троянец Парис-Александр (*Hnro-) похищает красавицу греков-данайцев Елену. 5. Уэльс. Богиня Dôn рассматривается как жена Бели, бога смерти. 6. Исландия. Фрейр, сын бога Njörðr-à (*Hner-), убивает гиганта Бели. Арм. Бел и греч. Бэл восходят к семит. bʿl ‘господин’. Не все ясно в этимологии инд. Бали, кельт. и скандинав. Бели, но в контексте приведенных мифов они могут быть соотнесены с

W h i t t a k e r. Traces of an Early Indo-European Language in Southern Mesopotamia. – Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft. Heft 1, 1998.

арм. Белом и греч. Бэлом. Мифические *dānu- видимо были контамированы с реальным западносемитским племенем, поклонниками Баала (ср. Даново колено, лув. Danuna, финик. Dnnym).

INDO-EUROPEAN PARALLELS TO THE HAYK AND BEL MYTH: HISTORICAL RECONSTRUCTION

ARMEN PETROSSYAN

S u m m a r y

In some Indo-European myths the river deities **dānu-* (cf. **dā-* 'to flow;' suffixed **dānu-* 'river,' **dānawo-*) are opposed to the gods/heroes whose names may be associated with **Hner(t)- (*$h_2$ner-)* 'virile strength, man.' The **Hner-* men fight against the **dānu*-s and wed the **dānu-* women. 1. India. The Dānavas (the children of Dānu) headed by Bali are the adversaries of the Devas, headed by Indra (**Hnro-*?). 2. Ossetia. The water god Donbettyr ('Watery Peter,' cf. *don* 'river,' **dānu-*) and his descendants represent the race of Donbettyrs. The great Narts (cf. **Hner-t-*) wed the daughters of Donbettyrs. 3. Armenia. The manly (*ari* < **Hner-*) Hayk, founder of Armenia, kills the Babylonian tyrant Bel. 4. Greece. Poseidon's son Bēlos begets Aigyptos and Danaos. The fifty sons of Aigyptos marry the fifty daughters of Danaos (Danaïds). The Trojan Paris-Alexandros (*Hnro-) abducts Helenē from the Greek *Danaoi* 'Danaans.' 5. Wales. The goddess Dôn (**dānu-*) can be regarded as the wife of Beli, god of death. 6. Iceland. The god Freyr, son of Njörðr (**Hner-t-*), kills the giant Beli. Arm. Bel and Gk. Bēlos are derived from the Semitic *b'l* 'lord.' Not everything is clear in the etymologies of Ind. Bali, Celt. and Norse Beli, yet nevertheless they may be related with Bel and Bēlos. The mythic **dānu*-s were probably conflated with a real West Semitic tribe, worshippers of Baal (cf. the Israelite tribe of Dan, Luw. *Danuna*, Phoen. *Dnnym)*.

Ծիածանը հայոց պատկերացումներում. Պատմաբանասիրական հանդես, 2010, 3, 198-219:

ԾԻԱԾԱՆԸ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐՈՒՄ. ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Ծիածանի և նրա հետ առնչվող երևույթների վերաբերյալ պատկերացումների քննությունը բացահայտում է զուգահեռ իրողություններ աշխարհի ամենատարբեր ժողովուրդների մեջ, որոնք, ակնհայտորեն, պիտի ծագեին մարդկության ձևավորման ամենավաղ դարաշրջաններում: Այս հարցերի մեծագույն մասը դեռևս բավարար ուսումնասիրված և համեմատական քննության ենթարկված չէ: Հատկանշական է, որ «ծիածան» բառահոդվածը չկա աշխարհի հեղինակավոր առասպելաբանական հանրագիտարաններում: Սույն հոդվածը հայկական նյութի ներկայացումն է, ապա և առաջին մոտեցմամբ քննարկումը համեմատական համատեքստում: Հայկական ավանդույթի կարևոր առանձնահատկությունն է, որ այն բացահայտորեն մատնանշում է այս երևույթների կապը տիեզերածնության հնագույն առասպելների և հատկապես «սրբազան հարսանիքի» հետ:

Հայկական բարբառներում «ծիածան» հասկացության անվանումները կազմում են հիմնականում երեք մեծ խումբ, բազմաթիվ տարբերակներով[1]*:*

ա) գոտի, գոտեկ, գոտիկ, աստծու գոտի, Հիսուսի գոտի, Աստվածամարու գոտի, Մարիամ, մարի/մոր գոտի, ծիրանի գոտի, կանաչ-կարմիր գոտի, սուրբ Կարապետի գոտի, Աստվածհայրիգի գոտի, Ասսու մըշկապ *(այսինքն՝* միջկապ *«գոտի») և այլն, տարածված Փոքր Ասիայում և Հայկական լեռնաշխարհի արևմտյան շրջաններում (Կարին, Երզնկա, Խարբերդ, Կեսարիա, Սեբաստիա, Կիլիկիա, Անտիոք, Տրապիզոն, Կոստանդնուպոլիս, Նոր Նախիջևան և այլն):*

բ) աղեղ, աղեղնավոր, աղեղնակ, անեղնակ, անանակ, յեղյակ, յաղյակ, Հիսուսի աղեղնակ, Ասսու անըղնակ, կարմիր-կանաչ աղեղնուկ *և այլն, տարածված Հայկական լեռնաշխարհի հարավկենտրոնական և հարավային տարածքներում (Մուշ, Սասուն, Ալաշկերտ, Վան, Մոկս, Շատախ և այլն):*

գ) կանաչ-կարմիր, կանաչ-կապույտ, *երբեմն, ինչպես տեսանք, հավելվելով* աղեղ *և* գոտի *բառերին, տարածված արևելյան շրջաններում (Երևան, Էջմիածին, Արարատ, Կոտայք, Լոռի, Տավուշ, Սյունիք, Արցախ, Վայք, Նախիջևան, Պարս-*

---

[1] *Այս հոդվածի հետ կապված որոշ նյութերի՝ անվանումների և հավատալիքների վերաբերյալ տեղեկությունների և քննարկման համար պարտական եմ Նինո Ապցիաուրիին, Դալի Չիտունաշվիլուն, Զոյա Սպիրիդոնովային, Տախսա Մուրադովային, Գայանե Շագոյանին, Լուսինե Սահակյանին, Յուրի Բերյոզկինին, Զուրաբ Ջապուային, Մաքսիմ Խամոյանին, Հասան Թամոյանին, Արամ Թոփչյանին, Վարդան Ոսկանյանին և Լևոն Աբրահամյանին, որոնց հայտնում եմ իմ խորին երախտագիտությունը:*

կահայք): Այս անվանումներից առաջինը զուգահեռներ ունի Հայկական լեռնաշխարհի արևմտյան և հյուսիսային լեզուներում (հունարեն, թուրքերեն, վրացերեն), երկրորդը՝ թեև նույնպես լայնորեն տարածված է, բայց հատկապես բնորոշ է Հայաստանից հարավ տարածված սեմական լեզուներին և պարսկերենին: Առաջին անվանումը գալիս է հին հայկական (և տարածաշրջանային) պատկերացումներից, իսկ երկրորդը, չնայած հնագույն զուգահեռներին աշխարհի տարբեր լեզուներում, երկրորդային լայն տարածում է ստացել քրիստոնեության և իսլամի տարածման հետ, աստվածաշնչյան և արաբական ազդեցությամբ: Երրորդ անվանումը հարում է ծիածանի այլալեզու գունային անվանումներին, բայց առանձնահատուկ հայկական երևույթ է, որն ուղղակի զուգահեռներ համարյա չունի (կա միայն քրդերենում, տե՛ս ստորև):

Գրանցված են նաև սահմանափակ տարածում ունեցող մի շարք այլ անվանումներ՝ անձրևի հարս, ծովյան, օրոտիկ, աղավնի/ աղավնիկ, նշանակ, կամար *և այլն: Այս նյութերը դասակարգվել, քննարկվել և մեկնաբանվել են Անահիտ Հանեյանի երկու հոդվածներում*[2]*: Ստորև մենք լայնորեն օգտվում ենք այդ հոդվածներից:*

Այսպիսով՝ ծիածանի անվանումները հայերենում ներկայացված են բավականին հարուստ: Այս երևույթը շատ տարածված է աշխարհում՝ ամենուրեք, ինչպես հայերենում, կան ծիածանի մի քանի անվանումներ: Որպես օրինակ հիշենք սլավոնական որոշ անվանումներ՝ дуга, райская дуга, райдуга, божья дуга, веселка, веселуха, божий лук, пояс, божий пояс, пояс господа, бабин пояс, пояс самовил, краса, красуля, богатка, зуница, виножито, божилак, тканица: *Բայց և այնպես, այդ անվանումների կաղապարների թիվը շատ սահմանափակ է՝ «գոտի», «աղեղ», «օձ», «կամուրջ» և այլն, որոնցից վերջին երկու ձևերը հայերենում չկան:*

Ըստ Յ. Բերյոզկինի դիտարկման (անձնական հաղորդում), անվանումների բաշխման հիման վրա կարելի է կարծել, որ, սկսած մարդու ծագումից Աֆրիկայում, ծիածանի առաջնային անվանումն է եղել «օձը» (այս անվանումն ի հայտ է գալիս Աֆրիկայում, Եվրոպայում, հարավային և հարավարևելյան Ասիայում, Ավստրալիայում, Օվկիանիայում և Ամերիկայում): Մյուս տարածված անվանումները՝ «գոտի» և «աղեղ», ավելի ուշ են և կապված են մարդու ստեղծած երևույթների հետ: Սրանցից առավել հին կարող է լինել գոտին (գոտին և հագուստը հայտնի են ամենուրեք, բացի Ավստրալիայից), իսկ աղեղը, գոնե որպես զենք, ի հայտ է գալիս ավելի ուշ: Ապա, ծիածանի նկատմամբ վերաբերմունքը աֆրիկա-հնդ-խաղաղօվկիանոսյան և մայրցամաքային եվրասիական գոտիներում հակադիր է՝ խիստ բացասական առաջին դեպքում և առավելապես դրական՝ երկրորդում: Ընդ որում, առաջին մոտեցումն ավելի հին է՝ նշված տա-

---

[2] *Ա. Հ ա ն ե յ ա ն. Հայ բարբառներում «ծիածան» հասկացության բառանվանումների հոգևոր-մշակութային արժեքը.– Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, ն ո ւ յ ն ի՝ «Ծիածան» հասկացության բառազուգաբանությունների լեզվաաշխարհագրական բնութագիրը և հոգևոր մշակութային արժեքը.– Նյութեր մաշտոցյան գրերի 1600-ամյակին նվիրված գիտաժողովի, ՀՀ ԳԱԱ Հ. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, Երևան, 2005:*

րածքները մարդու կողմից բնակեցվել են շատ վաղ և ներկայումս էլ բնակեցված են առավել վաղնջական հասարակություններով:

Ծիածան-գոտի

Ծիածանի մի շարք հին հայկական անվանումներ կապված են «գոտի» գաղափարի հետ՝ գօտի, տէրունեան գօտի, տիրական գօտի, գօտի աստուածական *և* աստուածակամար, *այսինքն՝ «աստծու գոտի». հայտնի է նաև* Արամազդայ գօտի *կամ* գօտի Արամազդայ *ձևը, հին հայոց գերագույն աստված Զևս-Արամազդի անունից, առաջին անգամ՝ Փիլոնի թարգմանության մեջ (բնագրի այդ հատվածները չեն պահպանվել, բայց հունարենում նման անվանում գտնել չհաջողվեց), երկրորդը՝ Թովմա Արծրունու մոտ: Այսպիսով՝ հնից մինչև մեր օրերը, հայկական առասպելաստեղծ մտածողության մեջ ծիածանն ընկալվել է որպես գոտի, որը գոտևորում է երկինքը՝ երկնային աստծուն կամ դիցաբանական որևէ երկնային կերպարի: Ի միջի այլոց,* բակ արեգական/ լուսնի, *այսինքն՝ «արևի/ լուսնի շրջանակ/ գոտի» է կոչվել և արևի ու լուսնի շուրջը երբեմն երևացող ծիածանագույն շրջանակը*[3]*:*

*Ծիածանի՝ որպես «գոտի», կամ հագուստի կապ ընկալումը լայնորեն տարածված է աշխարհում (Եվրոպայի հին ու նոր ժողովուրդներ, Աֆրիկա, Առաջավոր և Կենտրոնական Ասիա, Հնդկաստան, Չինաստան, Ինդոնեզիա, Սիբիր, Պոլինեզիա, ամերիկյան հնդկացիներ): Մեզ՝ տարածքային և մշակութային առումով համեմատաբար մոտ լեզուների անվանումներից հիշենք ֆրանս. «բարի աստծու/ սուրբ Բարնաբէի/ Մարտինի գոտի», լատվ. «աստծու գոտի», լիտվ. «համաձայնության գոտի» (աստծու հետ համաձայնության կամ ուխտի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս ստորև), սերբ-խորվաթ. «Մարիայի (Մարիամի) գոտի», բրսն. «աստծու գոտի», «ալբան. «Կույսի (աստվածամոր) գոտի», հուն. «կրոնավորուհու/պառավի գոտի», ռումին. «աստծու գոտի», թուրք. «երկնքի/տատիկի (պառավի)/ անձրևի գոտի», վրաց. «երկնքի գոտի», օս. «երկնքի գոտի», քրդ. (Ադրբեջան) «Ֆաթիմա մայրիկի գոտի», ռուս. «Դոբրինյա/Տիմոնյա ոսկե գոտի», ղազախ. «պառավի պարան/գոտի» և այլն: Ծիածանի՝ որպես գոտի կամ ժապավեն (հաճախ կանացի) պատկերացումը համարյա համաեվրոպական է. այն հանդիպում է հնդեվրոպական՝ ալբաներեն, հունարեն, բալթիական, կելտական, ռոմանական, սլավոնական, գերմանական, իրանական, ապա և ֆիննական, քարթվելական, նախ-դաղստանյան, թյուրքական լեզուներում (հետաքրքիր է, որ լիտվական, սլավոնական և հունական անվանումները հանգում են հնդեվրոպական նույն՝ *ius- «գոտևորել» արմատին՝ հմմտ. ռուս.* пояс *«գոտի», ինչը տեսականորեն թույլ է տալիս համարևելաեվրոպական մի վերակազմության՝ ծիածանը որպես մի կանացի առասպելական կերպարի գոտի)*[4]*:*

---

[3] *Տե՛ս Նոր բառգիրք հայկազյան լեզուի, հ. Ա, Երևան, 1979, և Առձեռն բառարան, Անթալիաս, 1988 – համապատասխան բառահոդվածները:*

[4] *Ծիածանի՝ տարբեր լեզուներում ունեցած անվանումների և համապատասխան բանահյուսական մոտիվների ու հավատալիքների վերաբերյալ տե՛ս հատկապես* Ю. Е. Березкин. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. –

Այսպիսով՝ Հայկական լեռնաշխարհում և հարևան երկրներում տարածված բազում լեզուներում ծիածանն ընկալվել է որպես գոտի: Այս շարքին է պատկանում նաև հենց ծիածան *բառը, որի երկրորդ մասը պետք է հանգեցնել* ածանիմ *«մեջքը կապել» բառին,* ածեմ *արմատից (հնդեվրոպական *h2eg'-/ *ag'-), որի իմաստներից է «պատել, բոլորել, կապել»*[5]*: Ի միջի այլոց, Նոր հայկազյան բառարանն արդեն ճիշտ մեկնաբանում է բառի երկրորդ մասը* ածեմ *արմատից*՝ ծիրածեալ, ածօղ*: Առաջին մասի այս մեկնաբանությունը լեզվաբանորեն հնարավոր չէ և անընդունելի է: Բերված զուգահեռների համատեքստում այն պետք է կապվի «երկինք» կամ «երկնային մի աստվածություն/կերպար» նշանակող անվանման հետ (հմմտ.* ասսու մըշկապ *«աստծու գոտի» անվանումը): Ըստ այդմ, այն պետք է հանգեցնել հնդեվրոպական* *dyē-/*dye(u)- *«երկինք, ցերեկ, արև (արևի աստված)», *deiwo-/*dyeu- (*ph2ter-) «աստված, լուսավոր երկնքի (հայր) աստված» հիմքին (*dei- «փայլել» արմատից), որոնց ժառանգներն են հայ.* տիւ *«ցերեկ» և* տի *«օր» (հմմտ.* երկտի *«երկու օր») բառերը: Բառասկզբի* ծի-*ն հնարավոր* տի(ւ)*-ի փոխարեն կարելի է բացատրել որպես կանոնավոր զարգացում հնդեվրոպական* *dyē*-ից (որը կարող էր տալ* ծի *կամ* ճի*) կամ* տ- > ծ-, ճ- > ծ- *հետադարձ առնմանությամբ, իսկ* ւ*-ի բացակայությունը՝ արմատի* ծի/ճի *կամ* տի *ձևից կամ միջձայնավորային դիրքով պայմանավորված անկմամբ*[6]*, օրինակ, ա)* *dyē- *+ *ag'-* > ծի-ած-ան, *կամ* ճի-ածան > ծիածան, *բ)* տի-ածան > ծիածան, *գ)* տիւ-ածան > ծիածան*: Պետք է հաշվի առնել նաև դիցանունների տաբուավորման հավանական գործոնը, որը ևս կարող էր վերափոխել բառի նախնական ձևը*[7]*, ապա,* ծիրանի գոտի *անվանաձևի ազդեցության հնարավորությունը: Անկախ տարբեր նախաձևերի կանխադրման հնարավորությունից, բառի այս մեկնաբանությունը կասկած չի հարուցում*[8]*:*

Аналитический каталог (http://starling.rinet.ru/ kozmin/tales/index.php?index=berezkin), *39-42, 45-47, 92, 96 և 97 մոտիվները, ուր հսկայական ինֆորմացիա է հավաքված (ծիածան-գոտու մասին՝ 46). տե՛ս և* WordReference.com Language Forums (http://forum.wordreference.com/showthread.php?t=599070&page=2), M. A l i n e i. Magico-Religious Motivations in European Dialects: a Contribution to Archaeolinguistics.– Dialectologia et Geolinguistica, 1997 (http://www.continuitas.org/texts/ alinei_magico-religious.pdf), V. S a r a p i k. Rainbow, Colours and Science Mythology (http://www.folklore.ee/Folklore/vol6/rainbow.htm), А. Н. А ф а н а с ь е в. Мифология древней Руси. М., 2007, с. 112–114, Радуга_(в_славянской_мифологии). http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php/Радуга (в славянской мифологии):

[5] *Տե՛ս Նոր հայկազյան, Աոձեռն և Հ. Աճառյանի արմատական բառարաններում:*

[6] *Հայերենում *dy-ի արտացոլման և միջձայնավորային ւ-ի անկման վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ,* Г. Б. Д ж а у к я н. Сравнительная грамматика армянского языка. Ереван, 1982, с. 61–62, 421:

[7] *Տաբուավորման վերաբերյալ, այս համատեքստում, տե՛ս, օրինակ,* R. J a k o b s o n. Selected Writings. Vol. 7. The Hague, 1985, p. 13, *զրականությամբ և վառ օրինակներով (օրինակ՝ ամեր. անգլ. gosh «աստված» god-ի փոխարեն, սերբ.* бора ми, брода ми *«աստված իմ»* бога ми*-ի փոխարեն):*

[8] *Ծիածանի առաջին մասը ճիշտ ստուգաբանել է Հրաչ Մարտիրոսյանը, որն աստվածաշնչյան լեզենդի և Ակնից գրանցված* նշանակ *անվանման հիման վրա մեկնաբանում է այն որպես* տի(ւ)-ա-ծան, *իբրև «աստծու/երկնքի նշան», վերականգնելով* ծան*-ը որպես «նշան», հնդեվրոպական *g'enh3-ից, հմմտ. հայ.* ծան- *«ճանաչել, գիտենալ», ռուս.* знак *«նշան», տե՛ս Հ. Մ ա ր տ ի ր ո ս յ ա ն. Հնդեվրոպական «երկնային հայր, աստված» բառի հետքերը հայերենում. – Խաղդյան զորությամբ… հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու ծննդյան 100-*

Ծիածան անվանումն, այսպիսով, գալիս է խոր հնությունից, երբ հայերենում դեռ պահպանվել էին հնդեվրոպական լուսավոր երկնքի հայր աստծու հետ կապված պատկերացումները: Ի միջի այլոց, տիրական/ տիրկան գոտի *անվանումը վերագրվել է հին հայոց՝ իրանական ծագման Տիր աստծուն*[9]*: Հետաքրքիր է, որ հայկական Տիրը, հայտնի նաև Տիւր ձևով, ի տարբերություն իր իրանական նախատիպի, նույնացվել էր հունական արևի աստված Ապոլոնի հետ (հավանաբար հնագույն *Տիւ դիցանվան հետ նման հնչողության պատճառով)*[10]*: Ըստ այդմ, Տիր դիցանունը հայերենում, ամենայն հավանականությամբ, ներառել է հնագույն *Տիւ աստծու հիշողությունը, հետագայում բաղարկվելով նաև* տէր*, թէք ձևերում՝* տիր- *(հմմտ.* տիրոջ, տիրական*) ձևերի հետ:*

Տիրի և ծիածանի կապը հաստատվում է իրանական ազգագրական նյութով: Իրանում Տիրին կամ Տիրը անձրևային աստվածություն էր և նրա տոնը՝ տիրագան/ տիրիկանը *որոշ առումով համապատասխանում է հայկական վարդավառին: Հատկանշական է, որ այդ տոնի ժամանակ կանայք և երեխաներն իրենց բազուկներին բազմագույն մետաքսե ապարանջաններ են կապել, որոնք խորհրդանշել են ծիածանը*[11] *(հմմտ.* տիրկան գոտի*): Ծիածանի կապը անձրևի աստվածության հետ հիշեցնում է ծիածանի առնչությունը աստվածաշնչյան ջրհեղեղի պատմությունը: Իրանական Տիրը փոխառված է հին Միջագետքից և ներկայացնում է հինմիջագետքյան Նաբու աստծու վերանվանված կերպարը*[12]*: Ըստ այդմ, գայթակղիչ է թվում Տիրի և ծիածանի առնչության մեջ փորձել տեսնել ծիածանի հինմիջագետքյան՝ շումերական tir.an.na կոչման (նաև դիցանուն է) արձագանքը:*

Ծիածան-աղեղ

Աղեղն *բառի «ծիածան» նշանակությունը ավանդված է արդեն հինգերորդ դարից: Ծիածանի՝ որպես «աղեղ» ընկալումը ևս լայնորեն տարածված է աշխարհում (Եվրոպայի հին ու նոր ժողովուրդներ, Աֆրիկա, Կովկաս, Առաջավոր և Կենտրոնական Ասիա, Հնդկաստան, Ինդոնեզիա, Սիբիր, ամերիկյան հնդկացիներ): Առաջին հերթին հարկ է հիշել հինմիջագետքյան պատկերացումը՝ շումերական tir.an.na «ծիածանը»՝ բառացի՝ «անտառ-երկնքի», սեռական հոլովով,*

ամյակին, Երևան, 2010: Ինչպես նշվել է, ծիածանի համար ողջ աշխարհում հայտնի են բավական սահմանափակ քանակությամբ անվանման կաղապարներ: Հայերի, նրանց համարյա բոլոր հարևանների և աշխարհի հարյուրավոր այլ ժողովուրդների մեջ այն կոչվում է «(աստվածության/ երկնքի) գոտի», իսկ «նշան» անվանում գրանցված չէ ողջ աշխարհում: Նշանակ *ձևը գալիս է Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունից (տե՛ս ստորև. քրիստոնեական ժողովուրդների մեջ էլ կարելի է գտնել աստվածաշնչյան ազդեցությամբ կերտված նման մեկ-երկու ուշ երկրորդային ձև): Այն ժողովրդական ակունքներ չունի և չէր կարող նախաքրիստոնեական տերմինի հիմք դառնալ: Իսկ Աստվածաշնչում աստծու կողմից իր աղեղ-ծիածանը որպես ուխտի «նշան» ստեղծելը անվանման ձև չէ (այնտեղ անվանումը «աղեղն» է), այլ աստվածաբանական մեկնաբանություն:*

[9] *Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 119.*

[10] A. P e t r o s y a n. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources. – Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2007, 2, p. 184.

[11] M. B o y c e. Iranian Festivals.– The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (2): the Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. Cambridge 1983, p. 803.

[12] М. Б о й с. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987, с. 77.

այլ կերպ մեկնաբանվում է որպես «երկնքի աղեղ» (տե՛ս ստորև): Հանրահայտ է Աստվածաշնչի՝ ջրհեղեղի հետ կապված պատկերը, երբ աստված իր աղեղը՝ ծիածան է ստեղծում որպես ուխտի (համաձայնության) նշան իր և աշխարհի միջև (Ծննդոց, Թ. 13-17):

Ստորև ներկայացնենք մի շարք օրինակներ՝ բալթիական «աստծու աղեղ», կելտ. «համաձայնության աղեղ», հին հուն. «երկնքի աղեղ», նոր հուն. «երկնքի / կույսի (կուսակրոնուհու) աղեղ», լատ. «անձրևի / երկնքի/ գույնզգույն աղեղ», ռուելս. «պառավի աղեղ», կատալոն. «սուրբ Մարտինի / Հովհաննեսի աղեղ», ֆրանս. «աստծու / սուրբ Մարտինի /Բերնարդի / Միքայելի / անձրևի աղեղ», պորտուգալ. «աստծու /Նոյի / Կույսի (Աստվածամոր) / պառավի աղեղ», իտալ. «սուրբ Մարիամի / Հեղինեի / Մարկոսի աղեղ», իսպան. «տիրոջ / սուրբ Հովհաննեսի աղեղ», ասոր. «մեր տիրոջ աղեղ», արաբ. «Ալլահի / մարգարեի / երկնքի աղեղ», պրսկ. «աստծու / Ռուստամի / գունավոր աղեղ», օս. «երկնքի / Սոսլանի աղեղ», թուրք. / ադրբ. «(Ալլահի / Հասանի / Հուսեյնի) աղեղ», դաղստանյան լեզուներում՝ «(որևէ) աստծու աղեղ», կումիկ. «վհուկի աղեղ», և այլն[13]: Սրանց հետ նույնական է, բայց արդեն կապված չէ կրոնական անվանումների հետ գերմանական լեզուների «անձրևի աղեղը»:

Աստվածաշնչյան պատկերը գալիս է հին Միջագետքից ու սեմական աշխարհից («ծիածան-աղեղը», ինչպես տեսանք, առկա է շումերերենում և սեմական այլ լեզուներում՝ ասորերենում և արաբերենում), բայց ծիածանի «աղեղ» անվանումը հատուկ է աշխարհի բազմաթիվ, ոչ սեմական և աստվածաշնչյան կրոնների հետ կապ չունեցող ժողովուրդների ևս (օրինակ՝ հունարենում «երկնքի աղեղը» հայտնի է Աստվածաշնչի ազդեցությունից շատ առաջ, մ.թ.ա. IV դ. հեղինակ Էսխրիոնի մի հատվածից. հին է և լատիներենում՝ Հորացիոս և այլք):

Երկնային աստծու առասպելների զարգացման սկզբնական աստիճանին երկնային երևույթները պատկերացվում էին որպես աստծու ատրիբուտներ, և ծիածանը կարող է հանդես գալ որպես աստծու աղեղ[14]: Աղեղ-ծիածանի՝ որպես աստծու ուխտի նշան, աստվածաշնչյան պատկերը, ըստ մի կարծիքի, համադրելի է հին միջագետքյան (աքադական) «Գիլգամեշ» էպոսի մի դրվագի հետ, ուր, ջրհեղեղից հետո, Իշտարը բարձրացնում է իր լազուրե ուլունքը և երդվում, որ այլևս չի մոռանա այդ ջրհեղեղյան օրերը (պնակիտ XI, 162-165)[15]: Իսկ հին բաբելոնյան տիեզերածնության «Էնումա էլիշ» առասպելում Մարդուկը՝ Բաբելոնի գերագույն աստվածը, իր աղեղից արձակված նետով է սպանում հակառակորդ հրեշին, ընդ որում, այս աղեղը ևս, որը կապվել է Իշտար աստվածուհու հետ,

---

[13] Ю. Е. Б е р е з к и н. *Նշվ. աշխ., 40,* M. A l i n e i. *Նշվ. աշխ., տե՛ս և* Р. И. С е ф е р б е к о в. Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана. – Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005, 4, с. 77.

[14] Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, с. 208:

[15] *Այս մասին եղած կարծիքների վերաբերյալ տե՛ս* A. H e i d e l. The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels. Chicago 1963, p. 259. http://books.google.am/books?id=iRwMQVdZegAC&pg=PA259&lpg=PA259&dq.

կարող է խորհրդանշել ծիածանը[16]*: Ծիածան աղեղի՝ դիցուհու կամ առասպելական այլ կանացի կերպարի հետ կապը (ուշ անվանումներում՝ Մարիամ, Ֆաթիմա, պառավ, վհուկ և այլն), ինչպես տեսանք, ի հայտ է գալիս նաև այլուրեք:*

Մարդուկի (այլ կերպ՝ Բել-Մարդուկ, Բել, այսինքն՝ «տէր») այս առասպելը հին հայոց մեջ համադրվել է Հայկի և Բելի առասպելի հետ, միայն փոխվել են հերոսների դերերը՝ որպես տիեզերածին աստված / հերոս հանդես է գալիս Հայկը, իսկ հակառակորդ հրեշի դերը անցել է Բելին[17]*:*

Հատկանշական են ծիածանի՝ ամպրոպի աստծու հետ կապված անվանումները՝ հնդ. «Ինդրայի աղեղ», «Ինդրայի զենք», սկանդինավ. «Թորի աղեղ», սաամ. «որոտի աղեղ», էստոն. «որոտի աղեղ/ կամար», ֆինն. «Ուկկոյի աղեղ» և արաբ. «Կուզահի աղեղ» (Ինդրան, Թորը և Ուկկոն ամպրոպի աստվածներ են, նույնը և Կուզահը, որն իսլամում ձեռք է բերել «չար ոգի, շեյթան» իմաստը): Տարբեր ավանդույթներում ամպրոպի աստվածները հաճախ պատկերացվել են որպես նետաձիգներ, իսկ կայծակները նրանց արձակած նետերն են (հմմտ. օրինակ լիտվ. Perkuno strelos, ռուս. Перуновы стрелы *«ամպրոպի աստծու նետեր» արտահայտությունները):*

*Հին հունական և լատինական ավանդույթներում հնդեվրոպական *dyeu-p$h_2$ter- երկնային հայր աստվածը յուրացրել էր նաև ամպրոպի աստծու գործառույթները: Հնարավոր է, որ այդպես էր նաև հնագույն հայոց մեջ: Ինչևէ, հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի գերագույն աստված Արամազդը նույնացվել էր հունական ամպրոպային Զևսի հետ, իսկ նրա պաշտամունքի կենտրոնը՝ Անի-Կամախը հնում եղել է Խեթական կայսրության ամպրոպի աստծու պաշտամունքի կարևոր կենտրոններից մեկը (Կումմախա)*[18]*: Ավելին, նա հիշվում է որպես «ամպրոպային» (Խորենացի, Բ.ԶԶ), որով և նշանակալիորեն տարբերվում է իր հին իրանական նախատիպից՝ Ահուրա Մազդայից: Արամազդը համարվել է «արարիչ երկնի և երկրի» և «հայր դիցն ամենայնի» (Ագաթանգեղոս 68, 785): Արամազդը, որպես տիեզերքի արարիչ և մյուս աստվածների հայր համապատասխանում է Հայկին՝ հայոց տիեզերքի արարչին և հայոց առասպելական նախնիների հորը: Այսպիսով, Հայկը ժառանգն է հնագույն հայոց գլխավոր աստծու, որը, հավանաբար, իրանական ազդեցության դարաշրջանում, իր տեղը զիջել է Արամազդին:*

Հայկը համեմատական առասպելաբանության համատեքստում ներկայացնում է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու կերպարը, որը շատ առումներով համապատասխանում է հնդկական Ինդրային և մյուս հիշյալ ամպրոպի աստ-

---

[16] *Հին միջագետքյան ծիածան-աղեղի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս* S. P a r p o l a. Monotheism in Ancient Assyria.– One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1). Casco Bay, 2000, p. 200. http://www.betnahrain.org/bbs/index.pl/noframes/read/29162.

[17] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկ նահապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ. Շնորհ ի վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն.– Հոդվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին, Երևան 2008,* A. P e t r o s y a n. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology. – Journal of Indo-European Studies. Vol. 37, 2009, 1–2:

[18] *Արամազդի և նրա պաշտամունքի կենտրոնի մասին տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան 2006:*

վածներին[19]*: Այսպիսով՝ Հայկ նահապետի «լայնալիճ» աղեղը, որով նա նետահարում է իր հակառակորդ Բելին, կարող է պատկերացվել որպես հղված ամպրոպային աստվածությունների աղեղի մի զուգահեռ, այսինքն՝ ծիածան:*

Ամպրոպի աստվածները, կարելի է ասել, նաև անձրևի և երկրի պտղաբերության աստվածներ են: Առասպելաբանության մեջ ամպրոպի աստծու՝ Օձվիշապի դեմ տարած հաղթանակից հետո ազատվում են ջրերը, անձրև է գալիս, պտղաբերում է երկիրը[20]*: Ծիածանը, որ հայտնվում է անձրևի վերջում, միանգամայն տեղավորվում է համապատասխան պատկերացումների համալիրի մեջ (հմմտ. և ծիածան-օձ լայնորեն տարածված պատկերացումը):*

Գունային անվանումներ

Ծիածանի գույների հետ կապված պատկերացումները հետաքրքիր են ու բազմազան, թեև կարծես ոչ թե դրանք, այլ տիեզերական հսկայական կամար/ աղեղ/ գոտի ներկայացնող պատկերն է առասպելաստեղծ պատկերացումների հիմնական ոգեշնչողը: Ծիածանի գույները ներկայացնում են արևի ողջ անընդհատ սպեկտրը, որի բաժանումը որոշ թվով համասեռ գույների միայն կամայական է: Ներկայումս ամենուրեք տարածված է ֆիզիկայի դասագրքերից հայտնի «ծիածանի յոթ գույների» դրույթը, որը երկրորդային՝ «գիտական» առասպելաբանության մի դասական օրինակ է (ինքը Նյուտոնը՝ այս յոթնագույն պատկերացման հիմնադիրը, սկզբնապես արևի սպեկտրը բաժանել է հինգ գույնի, և հետո միայն, յոթ թվի միստիկայի ազդեցությամբ, ավելացրել ևս երկու գույն): Ընդհանրապես, «յոթ հիմնական գույների» դրույթը պատկանում է Արիստոտելին (De sensu, IV, 442): Իսկ ծիածանին Արիստոտելը վերագրել է երեք և միայն երեք գույն՝ մանուշակագույն / ծիրանի (կապույտ), կանաչ և կարմիր (Meteorologica III, 2. 371-372; 4. 374-375):

Ավանդական պատկերացումներում գույները և մասնավորապես ծիածանի գույները և նրանց քանակը ընկալվել և բնորոշվել են մեզանից տարբեր, բոլորովին այլ կերպ, ինչի արտացոլումն է հին կամ վաղնջական լեզուներում գույների շատ սահմանափակ քանակով անվանումները և դրանց ոչ միարժեքությունը: Օրինակ՝ ռուսական և իռլանդական հանելուկներում ծիածանը կարող է ներկայացվել որպես «կարմիր» («կարմիրը» ռուսերենում նաև «գեղեցիկ» իմաստն ունի): Հոմերոսը նույնպես նկարագրում է ծիածանը որպես միագույն՝ porphyreos («Իլիական» XVII. 547. բառը թարգմանվում է որպես «ծիրանի», բայց հնում այն ունեցել է տարբեր՝ հիմնականում կարմրի երանգներ արտահայտող նշանակություններ և լայն օգտագործում է ունեցել՝ օրինակ, կիրառվել է ալեկոծ ծովը բնորոշելու համար՝ «Իլիական» I, 482): Արիստոտելյան եռագույն պատկերա-

---

[19] *Այս մասին տե՛ս* A. P e t r o s y a n. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Washington 2002, *ն ո ւ յ ն ի՝ Հայկի և Բելի առասպելի հնդեվրոպական զուգահեռները. պատմական վերակազմություն. – ՊԲՀ, 2009, № 1, էջ 155-170, ն ո ւ յ ն ի՝ Հայկ նահապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ. Շնորհի ի վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն, էջ 10-18:*

[20] *Այս մասին տե՛ս հատկապես* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей. М., 1974:

ցումն անցել է միջնադար, կապվելով քրիստոնեական սուրբ երրորդության հետ: Նկատենք, որ սկանդինավյան «Կրտսեր Էդդայում» ևս ծիածանը համարվում է եռագույն: Իսկ վաղ միջնադարից արդեն ի հայտ է գալիս նաև քառագույն կոնցեպտը, կապված տիեզերքի չորս տարրերի, տարվա չորս եղանակների հետ (նույնը և իսլամում)[21]*:*

Հայոց մեջ, ինչպես տեսանք, ծիածանն ամենից հաճախ կոչվում է երկու գույների անվանումներով՝ սովորաբար կանաչ-կարմիր, *երբեմն՝* կանաչ-կապույտ, *ընդ որում, երբեմն հավելվելով* գոտի *և* աղեղ *անվանումներին (հմմտ. «ըղ գարմիր-գանանչ աղեղնուգ սուրպ Գարաբեղը կողին ը»)*[22]*: Երբեմն այն կոչվել է մեկ գույնով՝ հմմտ.* ծիրանի գոտի, ոսկու գոտի *և* կանաչ կապել *«ծիածանել», ընդ որում, վերջին արտահայտությունը սովորական* կանաչ-կարմիր կապելու *կրճատ տարբերակը պիտի լինի: Հատկանշական է, որ երկնային աստվածը կարող է կոչվել ծիածանի գունային անվանումով՝* կանաչ-կապույտի աստված[23], *ինչը համահունչ է ծիածանի՝ որպես աստծու ատրիբուտի պատկերացմանը:*

Այդ կոչման մի լավ զուգահեռ է ծիածանի հուն. «երկնքի գույներ» կոչումը. նույն շարքին է պատկանում նաև արդեն հիշյալ պրսկ. «գունավոր կամար / աղեղը»: Կանաչ-կարմիր կամ կապույտ-կարմիր գույներով է բնորոշվում ծիածանը նաև որոշ այլ ժողովուրդների մեջ (օրինակ՝ քրդեր, էստոնացիներ, չինացիներ): Նկատենք, որ այս գույները նաև համապատասխանում են Արիստոտելի առաջադրած երեք գույներին: Բայց ծիածանի՝ ուղղակի երկու գույների անվանումներով կոչելը չունի լայն զուգահեռներ և առանձնահատուկ է (ինձ հայտնի միակ զուգահեռը քրդականն է՝ keskesor / кäскäсор *«կապտակարմիր», որը բացառիկ է իրանական լեզուներում և թերևս պատճենված է հայերենից): Այս անվանումը նկարագրական է, ավանդված համեմատաբար ուշ, և, ինչպես ցույց է տալիս զուգահեռների բացակայությունը, ոչ այնքան հին:*

Բալկաններից մինչև Կովկաս լայնորեն տարածված են ծիածանի գույների և տարբեր երկրագործական մշակույթների համադրությունը և ծիածանի միջոցով բերքը կանխատեսելու պատկերացումները: Այսպես՝ հարավային սլավոնների մեջ կանաչը կարող է կապվել խոտի, հացահատիկի, դեղինը՝ կորեկի, եգիպտացորենի, կարմիրը՝ գինու, խաղողի հետ և այլն: Ծիածանի որ գույնն ավելի լայն է, այդ գույնին համապատասխան բերքն էլ առատ կլինի: Այս համատեքստում ծիածանի ամենագեղեցիկ անվանումներից մեկն է մակեդոնական և բուլղարական (բրբռ.) виножито*-ն «գինի + հաց / հացահատիկ», որը հայկական կանաչ-կարմիրի մի բանաստեղծական համապատասխանությունն է (գինին խորհրդանշում է կարմիրը, հացահատիկը՝ կանաչը): Կովկասում ծիածանի գույները հաճախ կապվում են՝ կանաչը՝ բերքի (հացահատիկի), կարմիրը՝ խաղողի, գի-*

---

[21] *Չորս գույների համադրությունը չորս տարրերի և չորս բարոյական հատկանիշների հետ ներկայացնում է և Գրիգոր Տաթևացին, տե՛ս Գ ր ի գ ո ր Տ ա թ և ա ց ի. Գիրք հարցմանց, Կոստանդնուպոլիս, 1829, էջ 212, 297:*

[22] *Ա. Հ ա ն ե յ ա ն. «Ծիածան» հասկացության բառազուգաբանությունների լեզվաաշխարհագրական բնութագիրը և հոգևոր մշակութային արժեքը, էջ 90:*

[23] *Այս անվանումները տե՛ս Ա. Ս ու ք ի ա ս յ ա ն, Ս. Գ ա լ ս տ յ ա ն. Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Երևան, 1976, էջ 311-312:*

նու, պատերազմի, կապույտը՝ անձրևների հետ և այլն[24]: Հայոց մեջ (Վարանդայում) գրանցված է հետևյալ գուշակությունը. եթե ծիածանի դեղին գույնն է գերիշխում՝ շատ կլինեն հիվանդությունները, կանաչը՝ առատ կլինի ցորենը, կարմիրը՝ գինին[25]: Սա կարող է առնչվել Տիր աստծու՝ «երազացոյց երազահան» կոչումների (Ագաթանգեղոս, 778), այսինքն՝ երազների միջոցով գուշակելու գործառության հետ[26]:

Բազմագույն և փայլող երևույթները և նյութերը հնուց ի վեր համեմատվել են ծիածանի հետ[27]: «Կանաչ-կարմիրը» հայոց մեջ տոնականության, գեղեցկության, զուգվածության հոմանիշ է[28], որի ավելի ընդհանուր նշանակությունն է «գույնզգույն, բազմագույն»: Մյուս կողմից, կանաչ-կարմիրը ամուսնության գունային սիմվոլն է: «Կանաչ-կարմիր(ը) կապել» ասում են և՛ ծիածանի հայտնվելուն, և՛ ամուսնանալուն կամ երեխային ամուսնացնելուն[29]: Այդ գույներն էական դեր են կատարում հայկական հարսանեկան ծեսի սիմվոլիկայում, և ժողովրդական պատկերացումներում ծիածանը պիտի կապվեր ամուսնության հետ: Այդ գույների էր լինում հարսանեկան նարոտը (հարսի և փեսայի վզին կամ գլխին կապվող հյուսված թելեր) և ուսկապը կամ կոսրանը (փեսայի ուսերից մինչև գոտին խաչաձև կապվող երկու ժապավենները)[30]: Նարոտը և ուսկապը, դատելով ազ-

---

[24] *Այս մասին տե՛ս* Ю.Е. Березкин. *Նշվ. աշխ., 46B:*

[25] *Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. Վարանդա.– «Ազգագրական հանդես», գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 221:*

[26] *Գ. Ք ո չ ա ր յ ա ն. Տիր / Տիւր աստվածությունը «Հայոց մեծաց» սերնդաշարքում.– ՀՀ ԳԱԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2005, № 1, 132-136:*

[27] *Այս առթիվ արժե անդրադառնել թանկարժեք քարերի «ծիածանային» բնութագրին: Ադամանդի մասին Հաֆիզն ասել է՝ «Ծիածանն է պարփակված նրա մեջ հավերժ»: Այս արտահայտությունը կարելի էր ասել ոչ միայն ադամանդի, այլև մյուս բազմագույն փայլփլող քարերի մասին (հմմտ. օրինակ պրսկ.* sawesa *«ծիածան» և* sawīshim *«կանաչ քար, ագաթ»): Պարսկական մի պատկերացման համաձայն, ծիածանը արտացոլումն է յոթնագագաթ լեռների, որոնցից ամեն մեկը մի ուրույն գույնի թանկագին քարից է: Հին չինական պատկերացումների համաձայն ծիածանը կապվում է Նուվա դիցուհու հետ, որն օգտագործում է հինգ տարբեր գույների քարեր: Ժամանակակից միջազգային տերմինաբանության մեջ ևս մի շարք (թանկարժեք) քարերի տեսակների ուղղակի տրվում է «ծիածանային» բնորոշումը (տոպազ, օպալ, շպատ, օբսիդիան): Հիշենք, որ «Գիլգամեշում» Իշտարի լազուրե մանյակը համեմատվել է ծիածանի հետ: Հունական առասպելաբանության մեջ Իրիսը՝ ծիածանի աստվածուհին, դուստրն է ծովային աստված Թավմասի և օվկիանուհի Էլեկտրայի, որի անունը նշանակում է «սաթ» (այսինքն՝ կարելի է ենթադրել, որ ծիածանը պարփակված է համարվել սաթի մեջ և ծնվել է սաթից): Հայոց մեջ սաթի հետ կապված առասպելաբանական անուն է Սաթենիկը (նրա անվան այս ստուգաբանության մասին տե՛ս* T. D a l a l y a n. On the Character and Name of Caucasian Satana (Sat‘enik).– Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, 1; *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը.– Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը III, տպագրության ընթացքում): Սաթի համար ևս բնութագրական է եղել բազմագույն լինելը՝ հմմտ. նրա բնորոշումը Նոր հայկազյան բառարանում՝ «բազմագունի ակն»: Իսկ օսերենի մի բարբառում ծիածանը կապվում է հայկական Սաթենիկի օսական կրկնակ Սաթանայի որդու՝ Սոսլանի անվան հետ:*

[28] И. А. О р б е л и. Фольклор и быт Мокса. Ереван, 1982, с. 38.

[29] *Ա. Մ ո ւ ր ք ի ա ս յ ա ն, Ս. Գ ա լ ս տ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 311-312. Հայոց լեզվի բարբառային բառարան. հ. Գ, Երևան, 2004, էջ 32:*

[30] *Նարոտի և ուսկապ / կոսրանդի մասին տե՛ս* Г. А. Ш а г о я н. Инварианты и трансформация в армянской свадьбе. Дис. на соискание ученой степени канд. историч. наук. Ереван, 2009

գագրական նյութից, հնում անպայման կանաչ-կարմիր չեն եղել, բայց շեշտվել է նրանց բազմագույնությունը (ինչպես ծիածանն է): Ըստ երևույթին, կանաչ-կարմիր գույները ընդհանրացել են հենց ծիածանի նույնական անվան հետ համադրելու ձգտմամբ: Հետագայում նրա երկու գույները, որոշ դեպքերում, կարծես սկսել են խորհրդանշել հարսին ու փեսային:

Ուսկապը, ինչպես ցույց է տալիս անվանումը, «ուսի կապ» է: Նույն գաղափարն է կրում և կոսբանդը, որը «բանդ են անում», այսինքն՝ կապում են[31]*: Ուսկապը, որը բաղկացած է լինում երկու՝ կանաչ և կարմիր թաշկինակներից կամ ժապավեններից, կուրծքը և մեջքը բոլորող խաչաձև մի գոտի է, որը հնում այլ կերպ ասվել է և* խաչ-գոտի *(տե՛ս ստորև): Այդ գոտին են կապում հարսանիքի ժամանակ, և «կանաչ-կարմիր կապել» արտահայտությունը ծիածանի վերաբերյալ նշանակում է, որ երկինքն է հարսանեկան ուսկապ՝ կանաչ-կարմիր գոտի կապել:*

Ըստ մի հայկական լեգենդի, գրանցված Ղարաղաղում, ուսկապ/կոսբանդը հենց ծիածանի սիմվոլն է (ծիածանն էլ կապվում է աստծու և աշխարհի հետջրհեղեղյան ուխտի հետ)[32]*: Նույն գույներն են երգվում հարսանեկան երգերում (օրինակ՝ հիշվում են կարմիր սոլերն ու կանաչ արևը, կամ կանաչ արևն ու կարմիր վարդը և այլն)*[33]*: Ծիածանի՝ տիեզերական գոտու և ամուսնության այս առնչությունը ցույց է տալիս, որ մենք գործ ունենք առասպելաբանության մեջ գլխավոր՝ երկնքի և երկրի «սրբազան հարսանիքի» առասպելի հետ, որով սկսվում է տիեզերքի արարումը*[34] *(տե՛ս ստորև):*

Սահմանափակ տարածում ունեցող անվանումներ

Սրանցից առաջինն անդրադառնանք օրոտիկ *կոչմանը: Ինչպես տեսանք, ծիածանի հետ կապված բազմաթիվ պատկերացումներ առնչվում են երկնային ամպրոպի աստծու կերպարին, որն ավելի ճշգրիտ կերպով կարող է կոչվել կայծակի, որոտի և անձրևի աստված: Հենց այդ աստծու բնութագրական մի հատկանիշի՝ որոտի նվագական/ քնքշական անվանումն է օրոտիկը: Որպես զուգահեռ նշենք էստոներենի լիվյան (լիվոնյան) բարբառով pit'kiz kor «որոտի աղեղ» ձևը:*

(рукопись), с. 29–34, *համապատասխան գրականության հղմամբ. հայկական տարազում գունային ավանդական պատկերացումների վերաբերյալ՝ Ա. Ս տ ե փ ա ն յ ա ն. Հայոց տարազանախշերի գունային համակարգը և ժողովրդական գունընկալումը.– «Հանդես ամսօրյա», 2001, էջ 477-500. տե՛ս և Ա. Մ ո ւ շ ե ղ յ ա ն. Նարոտի խորհուրդը կամ ծեսի վերականգնման ուրվագիծ.– «Էջմիածին», 1997, Ը-Թ, էջ 88-93:*

[31] *Հայոց լեզվի բարբառային բառարան. հ. Գ, էջ 153:*

[32] *Հ. Հ ո վ ս ե փ յ ա ն. Ղարաղաղի հայերի ազգագրությունը (ըստ Լիսիցյանի հարցարանի), գիրք 2, Երևան, 1985, էջ 86-92:*

[33] *Ա. Ս տ ե փ ա ն յ ա ն. Հայ ժողովրդական տարազի զարդանախշերը (ծիսային, գունային և նշանային համակարգեր).– Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, նյութեր և ուսումնասիրություններ, հ. 22, Երևան, 2007, էջ 32:*

[34] *Այս մասին տե՛ս* Г. А. Л е в и н т о н. Священный брак.– Мифы народов мира, т. 2, с. 422–423:

Ծովյանը *հայոց մեջ տարածված մի դիցանվան՝ Ծովինարի տարբերակներից մեկն է: Վերջինս կանացի ամպրոպային մի կերպար է*[35]*, որն էպոսում հանդես է գալիս երկվորյակներ Սանասարի և Բաղդասարի մայր: Ընդ որում, Սանասարն ինքը, «կայծակե թրի» առաջին տերը, ամպրոպի հին աստծու վիպական ժառանգն է*[36]*: Բացի այդ, Ծովյանը և Ծովինարը, որպես հասարակ անուններ, նշանակում են ուղղակի «փայլակ, կայծակ»: Հատկանշական է, որ էպոսում Սանասարը կոչվում է «ծովային», որով ուղղակի համապատասխանում է հնդկական ամպրոպային Ինդրայի «ջրային» կոչմանը: Ծիածանի՝ Ծովյան կոչման լավագույն մի զուգահեռ հանդես է գալիս հարավսլավոնական՝ սերբախորվաթական և բուլղարական ավանդույթում, որտեղ, ինչպես տեսանք, ծիածանը ներկայացվում է որպես «Մարիայի գոտի»: Բայց այս Մարիան, անունով՝ քրիստոնեական Աստվածամայրը (երբեմն՝ Մարիամ Մագթաղինացին), Օգնյենա Մարիան է (բուլղար. Օգնյանա Մարիա)՝ «Հրեղեն Մարիամը», որը բանահյուսության մեջ պարզորոշ կերպով հանդես է գալիս որպես ամպրոպային դիցուհի, ամպրոպի աստծու կին*[37]*: Ծիածանի այս անվանումն ունի զուգահեռներ քրիստոնեական աշխարհում և նույնական է հայկական* Մարիամ գոտի *ձևին:*

Նկատենք, որ որպես ծիածանի հետ նույնացվող դիցուհի, Ծովյանը, հին միջագետքյան համատեքստում, համապատասխանում է Իշտարին:

Յեղյակ *(կարդա՛* եղյակ*) ձևը, արձանագրված Մոկսում և Շատախում, համապատասխանում է նույն շրջանի բարբառներում սուրբ Եղիայի՝ ամպրոպի աստծու քրիստոնեական ժառանգի անվանը՝ Եղյակ*[38]*: Ըստ Ա. Ղանալանի,* աղեղնեակ-*ի ձևափոխությունն է, բայց իրականում՝ ոչ այնքան սպասելի մի ձև: Ըստ այդմ, այն կարող է բացատրվել նաև ուղղակի որպես Եղիա, կամ, ավելի շուտ,* աղեղնեակ *և Եղիա/ Եղյակ անունների բաղարկություն: Հատկանշական է, որ Աբխազիայում, որտեղ մինչև վերջերս պահպանվել էին ծիածանի աստծուն նվիրված ծեսերը, այդ աստվածը որոշ տեղերում կոչվել է* á́c°aq'°a-Elia *«ծիածան-Եղիա»:*

Անձրևի հարս *անվանումը միանգամայն համապատասխանում է նախորդին: Կանացի ամպրոպային կերպարները, խոր վերակազմության մեջ, համապատասխանում են ամպրոպի (և անձրևի) աստծու կնոջը: Ուրեմն, «անձրևի հարսը» համապատասխանում է Ծովյանին: Այս առումով հետաքրքիր է քրդական / եզդիական «երկնքի հարս» զուգահեռ ձևը: Լիտվական ավանդության մեջ ծիածանը կոչվում է «Լաումեի գոտի», իսկ Լաումեն, կամ հենց Վայվա «ծիածանը», ամպրոպի աստծու հարսնացուն է, որին փախցնում է աստծու հակառակորդ չար ոգի Վելնիասը*[39]*:*

---

[35] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Է, Երևան 1975, էջ 70-72:*

[36] *Նույն տեղում, էջ 72-73:*

[37] А. Н. А ф а н а с ь е в. *Նշվ. աշխ. էջ 155-156,* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 198-199:*

[38] *Եղիա-Եղյակի վերաբերյալ այդ համատեքստում տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 69-70:*

[39] В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 25,* Мифы народов мира, т. 2, с. 40.

Աղավնի / աղավնիկ *անվանումը, ակնհայտորեն, քրիստոնեական-աստված-աշնչյան ծագում ունի: Աստվածաշնչյան ավանդության մեջ, ինչպես տեսանք, ծիածանը կապվում է Նոյի և ջրհեղեղի առասպելի հետ: Ջրհեղեղի ավարտին Նոյը երեք անգամ ուղարկում է աղավնուն պարզելու, թե ջրերը քչացե՞լ են, թե ոչ: Առաջին անգամ աղավնին գալիս է ձեռնունայն, երկրորդին՝ ձիթենու մի տերև կտուցին, իսկ երրորդ անգամ չի վերադառնում՝ ջրերը լրիվ իջել էին: Այս կոչումը ստեղծված է հետևյալ մտայնությամբ՝ ծիածանի հայտնվելը խորհրդանշում է անձրևի ավարտը:*

Քրիստոնեության մեջ աղավնին հանդես է գալիս որպես սուրբ երրորդության երրորդ անդամի՝ սուրբ հոգու սիմվոլ: Վերևում նշվեց, որ այս երրորդությունն առնչվել է եռագույն սխեմայի գաղափարին, և աղավնին, բացի իր առաջնային՝ Նոյի աղավնու հետ ունեցած առնչությունից, ժողովրդական ընկալումներում կարող էր առնչվել սուրբ հոգու և սուրբ երրորդության հետ: Ընդհանրապես, աղավնու անվանումը կարող է ինչ-որ կերպ կապված լինել գույնի հետ, հմմտ. օրինակ՝ ռուս. голубь *«աղավնի»,* голубой *«երկնագույն, կապույտ», պրսկ.* kabūtar *«աղավնի» և* kabūd *«կապույտ» և այլն*[40]*: Հենց* աղավնի *բառն էլ, հնարավոր է, ծագում է հնդեվրոպական «սպիտակ» արմատից*[41]*:*

Կամար *անվանումը նկարագրական է և, բացի այդ, ներկայացնում է* աստուածակամար *անվանման կրճատ ձևը (հմմտ.* գոտի *և* աստծու գոտի*): Ընդ որում, առաջնայինն այստեղ հավանաբար* կամար *«գոտի» բառն է, որը բաղարկվել (խառնվել) է ստուգաբանորեն տարբեր, բայց նման նշանակությամբ* կամար *«շինության աղեղնաձև ճակատ» բառին, հմմտ.* երկնակամար*:*

Նշանակ *ձևի համար հիշենք, որ Աստվածաշնչում ծիածանը որպես աստծու և աշխարհի միջև աշխարհն այլևս ջրհեղեղով չկործանելու ուխտի նշան է ներկայացվում, ընդ որում, հայերեն թարգմանության մեջ օգտագործվում է* նշանակ *տերմինը՝ «Զաղեղն իմ եդից յամպս, և եղիցի ի նշանակ յավիտենական ուխտին ընդ իս և ընդ ամենայն երկիր»: Դժվար է ասել, թե Ակնում այս անվանումն ինչքանով է ժողովրդական կիրառություն ունեցել: Ակնհայտ է, որ այն ծագում է Աստվածաշնչից և հին, ժողովրդական արմատներ չունի: Որպես զուգահեռ հիշենք ռուսական և ուկրաինական* знаменье господне, божий знак, знамне *ձևերը*[42]*:*

Ծիրանի գոտի *ձևն առնչվում է, առաջին հերթին,* ծիրանի *գույնի հետ, որը ոչ միայն* ծիրան *պտղի գույնն է, այլ ներառում է նաև այլ նշանակություններ՝ համապատասխան հատկապես հուն. porphyreos «մուգ կարմիր, բոսոր», երբեմն՝ «յասամանագույն-կարմիր, մանուշակագույն» (հմմտ. ռուս.* пурпурный*) բառին: Հիշենք, որ Հոմերոսը ծիածանը այս գույնի է համարում: Նոր հայկազյան բառարանն էլ* ծիրանի *գույնի համար ներկայացնում է բազում իմաստներ՝ կարմրից մինչև մանուշակագույն, այսինքն, ծիածանի համարյա ողջ գունաշարը: Ինչևէ, ծիածանի՝ երկնային էության պարագայում, այս գույնն առնչվում է երկնային* ծիրանի ծովի *պատկերացման հետ: Դա ամպրոպային աստծու և նրա հակառ-*

[40] М. Ф а с м е р. Этимологический словарь русского языка, т. 1. М., 1986, с. 433.

[41] *Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային շրջան, Երևան, 1987, էջ 270:*

[42] http://www.wikiznanie.ru/ru–wz/index.php/ Радуга_(в_славянской_мифологии).

ակորդի կովի «մարտադաշտն է, երկնքի ու երկրի միջև ընկած տարածությունը, տեսանելի ջրային երկինքը», որը կոչվում է նաև արյունակարմիր, արյուն ծով[43]*:* *Այս* ծով ծիրանին *նաև ուղղակի Ծովինարի անագրամն է՝ Ծովինարը մարմնավորում է այդ երկնային ծիրանի ծովը*[44]*: Այսինքն՝ անկախ իր պարզորոշ գունային, նկարագրական թվացող իմաստից, այս անվանումը կապված է հին՝ ժողովրդական տիեզերաբանական պատկերացումների հետ:*

Օսգու գոդի *(«ոսկե գոտի»),* ամբի գոդիկ *(«ամպի/երկնքի գոտի») և* էրգան գուդի *(«երկայն գոտի») ձևերը նկարագրական են և շատ բան չեն ավելացնում նյութին:* Սիրական գոտին*, հավանաբար, հին, անհասկանալի դարձած* Տիրական գոտու *վերաիմաստավորումն է:*

Կենդանական սիմվոլի հետքեր

Ըստ Մ. Ալինեիի, ծիածանի անվանումները Եվրոպայում և հարակից տարածքներում բաժանվում են երևույթի՝ հմայա-կրոնական ընկալման երեք խմբերի՝ քրիստոնեական կամ իսլամական, նախաքրիստոնեական կամ նախաիսլամական՝ երկու դեպքում էլ կապված որևէ մարդակերպ էության (աստծու, սրբի) հետ և հեթանոսական, ներկայացված կենդանական կերպարով[45]*: Հայկական անվանումները, ինչպես տեսանք, բացահայտում են հնագույն առասպելաբանական պատկերացումների և ժողովրդական ընկալումների մի շերտ, որը շատ ընդհանրություններ ունի այլ, հատկապես եվրոպական քրիստոնյա ժողովուրդների համապատասխան պատկերացումներում և անվանումներում: Եթե հաշվի չառնենք* աղավնի *ձևը, որն ակնհայտորեն երկրորդային, ուշ մի անվանում է, ապա կարելի է ասել, որ անունների մակարդակում հետքեր չեն երևում միայն այլուրեք լայնորեն ավանդված այն առասպելի, որի համաձայն ծիածանը պատկերացվել է որպես մի հսկայական կենդանի, հաճախ օձ, որը ջուր է խմում երկրից և ի վերջո այն ետ վերադարձնում անձրևի տեսքով (եվրոպական ժողովուրդների մեջ որպես այդպիսի կենդանիներ հիշվում են աղվեսը, եզը, կովը, ձին, «աստվածային կենդանին», կետը կամ դելֆինը, կզաքիսը. իսկ օձ-ծիածանը, ինչպես ասվեց, հայտնի է ողջ աշխարհում և հատկապես Ավստրալիայում, ուր հանդես է գալիս որպես տեղի վաղնջական ցեղերի ամենակարևոր դիցաբանական կերպարը)*[46]*:*

Ծիածանի կենդանական պատկերացումը նույնպես խորթ չէ հայկական ավանդույթին: Որոշ հանելուկներում ամպի կամ ծիածանի մասին ասվում է, որ այն մի տեղ նստում կամ չոքում է, իսկ մի այլ, հեռու տեղում, ջուր խմում: Մի

---

[43] *Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ., էջ 66:*

[44] *Երկնային ծիրանի ծովի մասին տե՛ս Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ., հ. Է, էջ 65-66, հ. Ը, Երևան 1985, էջ 111. Ծովինարի՝ ծիրանի ծովի անձնավորումը լինելու վերաբերյալ՝ Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն, էջ 83,* А. Е. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с. *16, 19:*

[45] M. A l i n e i. *Նշվ. աշխ.:*

[46] Ю. Е. Б е р е з к и н. *Նշվ. աշխ., 41,* M. A l i n e i, *Նշվ. աշխ.,* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 146, Ավստրալիական նյութի վերաբերյալ՝* C. B e r n d t. Rainbow Snake. Encyclopedia of Religion (2nd ed.), vol. 11. New York, London, 2005, p. 7605–7608:

հանելուկում ամպը և որոտը ներկայացվում են որպես կով, որը «կաթնաղբյուրեն ջուր կխմա, արյուն ծովեն ձեն կհանա» (նման պատկերներ կան նաև որոտի և կայծակի վերաբերյալ. հանելուկների պատասխանները, ինչպես հաճախ է լինում, միարժեք չեն): Արյուն ծովի «կովը» պիտի ներկայացնի «արյուն» կամ «ծիրանի ծովի» ամպրոպային կերպարի՝ Ծովինարի կենդանական սիմվոլը, որը ջուր է խմում երկրից և, որոտալով երկնքում, անձրև առաջացնում (ամպրոպային աստվածությունների սովորական սիմվոլն է ցուլը, իսկ նրա կնոջը՝ կովը, և մի հանելուկում կայծակը պատկերացվում է հենց որպես կարմիր եզ)[47]*: Ամպրոպային Ծովինարն է, որ կաթնաղբյուրից ջուր խմելով հղիանում է Սանասարով և Բաղդասարով և նրա տարբերակ Ծովյանն է, որը հանդես է գալիս որպես ծիածանի անձնավորում: Նրա սիմվոլն է, այդպիսով, կովը:*

«Սրբազան հարսանիք»

Առասպելը վաղնջական մտածողության մեջ իրենում ամփոփում է այն սրբազան նախադեպը, որի հետևանքով և որին կրկնելով է ձևավորվում տիեզերքի և հասարակության ընթացիկ վիճակը[48]*: Ընդհանրապես տիեզերածնության և նրան առնչվող առասպելներն են կազմում այն հիմնական նախադեպերը, որոնց հետևում են մնացած բոլոր (համապատասխան) երևույթները, ինչպես բոլոր արարումները՝ առաջին արարմանը, բոլոր մահերը՝ առաջին մահվանը, բոլոր հարսանիքները առաջին՝ «սրբազան հարսանիքին» և այլն: Առասպելաբանական պատկերացումներում տիեզերական սրբազան ամուսնությունը պարբերաբար (ցիկլիկ կերպով) վերարտադրվում է այնպիսի բնական երևույթներում, ինչպիսիք են, ասենք, անձրևը և կայծակը, որոնք առաջացնում են (արարում են) արդեն ոչ թե ողջ տիեզերքը, այլ պարբերաբար վերարտադրվող երևույթները և բարիքները (օրինակ՝ հացահատիկը): «Կանաչ-կարմիր» ծիածանը խորհրդանշում է երկնքի և երկրի պարբերաբար կրկնվող սրբազան հարսանիքը, որին ուղեկցող անձրևը խորհրդանշում է երկնքի կողմից երկրի բեղմնավորումը: Դիցաբանական՝ աստվածային մակարդակում այդ երևույթը ներկայացվում է երկնքի աստծու և նրա կնոջ՝ երկրի աստվածուհու հարսանիքի առասպելով:*

«Սրբազան հարսանիքի» հետ են առնչվում ծիածանի՝ ոչ միայն արդեն քննարկված կանաչ-կարմիր*, այլև մյուս անվանումները: Այսպես, աղեղը, ի թիվս այլոց, նաև սիրո աստվածների՝ հուն. Էրոսի և հնդ. Կամայի զենքն է: Աղեղի այս հատկանիշը վառ արտահայտվում է հարսանեկան ծիսակարգում: Աղեղը և նետը (վերջինս իբրև ֆալլիկ սիմվոլ), հանդես են գալիս, համապատասխանաբար, որպես սրբազան ամուսնությամբ միացած մայր հողի և հայր երկնքի ծիսական-առասպելաբանական փոխաբերություն*[49]*: Այս համատեքստում պետք է*

---

[47] *Այս հանելուկները տե՛ս Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, էջ 11-16. ցուլի՝ որպես ամպրոպի աստծու սիմվոլի վերաբերյալ՝* Мифы народов мира, т. 1. М., 1980, с. 203*:*

[48] *Այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես* M. E l i a d e. Cosmos and History. New York, 1959:

[49] Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, с. 75. *Նետահարելը որպես սեռական գործողություն ընկալելու վերաբերյալ, ընդ որում Հայկի ու Բելի հետ առնչվող առասպելների շրջանակում, տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Կինը և տղամարդը հնագույն հայկական առասպելներում (տպագրության ընթացքում): Համանման պատկերացումները լայնորեն հայտնի են այլուրեք:*

դիտվեն նաև ծիածանի անձրևի հարս *և* Ծովյան *անվանումները: Կայծակը և նրան ուղեկցող ամպրոպն ու անձրևը խորհրդանշում են ոչ միայն սրբազան հարսանիքը, այլև սեռական գործողությունը, որտեղ Ծիածան-Ծովյանը ամպրոպի աստծու կին/սիրուհին է (Ծովինարը հղիանում է կաթնաղբյուրից ջուր խմելով, ինչն անում է և հանելուկում որոտի և ամպի հետ առնչվող կովը):*

Մեզ հասած հայկական ավանդույթում առաջին անգամ առասպելական կապեր ունեցող ամուսնության մասին պատմվում է Արտաշիսյան արքայատոհմի դարաշրջանին վերաբերվող «Վիպասանք» էպոսում: Հայոց Արտաշես արքան Կուրի մյուս ափից փախցնում է ալանների արքայադուստր Սաթենիկին և ամուսնանում նրա հետ: Եվ Գողթան երգիչները երգել են՝

Տեղ ոսկի տեղայր ի փեսայությանն Արտաշիսի,
Տեղայր մարգարիտ ի հարսնութեան Սաթինկանն *(Խորենացի, Բ.Ծ):*

Սա, ակնհայտորեն, «սրբազան հարսանիքն» ուղեկցող «սրբազան անձրևի» թեման է, որը շարունակվում է տարբեր ժողովուրդների՝ այդ թվում և հայոց կենցաղում մինչև մեր օրերը (հմմտ. հարսի և փեսայի վրա վարդաջուր, հատիկներ և փող տեղալը)[50]*: Ընդ որում, ոսկե անձրևը ուղղակի նույնական է Զևսի՝ ոսկե անձրևի տեսքով Դանայեին հղիացնելու առասպելին (ինչի հետևանքով ծնվում է Պերսևսը):*

Իսկ կապ ունե՞ն այստեղ աղեղն ու նետը: «Վիպասանքի» ալանական արքայադուստր Սաթենիկը համապատասխանում է ալանների հետնորդների՝ օսերի և մյուս կովկասյան էպոսների Սաթանա/ Սաթանեյին, որի մասին պատմում են հետևյալը: Անդրաշխարհիկ կերպարը գետի մյուս ափից իր «նետն է արձակում» Սաթանայի կողմը: Ընդ որում, «նետի» թռիչքը ներկայացվում է որպես կայծակի հարված, որն ուղեկցվում է սև ամպով, մթնելով և որոտով[51]*: Այդ «նետից» հերոսուհին (կամ նրա կողքի քարը) հղիանում է և արդյունքում ծնվում է էպոսի մեծ հերոսը (ադըղական Սոսրուկոն, օսական Սոսլանը, աբխազական Սասրըկվան և մյուսները՝ «Վիպասանքի» Արտավազդի կրկնակները):*

Օսական ավանդույթում ևս Սաթանայի ամուսնությունն է, որ հանդես է գալիս որպես առաջին՝ «սրբազան հարսանիք» (հարսանիքի ժամանակ ասում են՝ «ծերանաք (համաձայնության մեջ – Ա. Պ.*) ինչպես Ուրըզմագն ու Սաթանան»)*[52]*: Եվ հատկանշական է, որ ծիածանը կապվում է այդ ամուսինների՝ «քարից*

---

[50] *Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս Մ. Աբեղյան. Երկեր, հ. Ը, Երևան, 1985, էջ 172,* Г. А. Шагоян. Армянский царь Арташес и аланская царевна Сатеник: мифологема священного брака в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци.– Археология, этнология и фольклористика Кавказа. Эчмиадзин, 2003, с. 339–342.

[51] *Այս մասին տե՛ս* В. Г. Ардзинба. Нартский сюжет о рождении героя из камня. Древняя Анатолия. М. 1985, с. 139, 162, прим. 12:

[52] В. И. Абаев. Нартовский эпос.– Известия северо-осетинского научно-исследовательского института, т. X, вып. I. Дзауджискау, 1945, с. 37.

ծնված» որդի Սոսլանի անվան հետ (դիգորական բարբառով՝ Soslani ænduræ *«Սոսլանի աղեղ»)*[53]*:*

Գոտին աշխարհի ժողովուրդների պատկերացումներում նույնպես կապված է ամուսնության, սեռական ակտիվության և պտղաբերության հետ: Հարսանեկան ծեսերում գոտի կապելը և արձակելը հարսին և փեսային տալիս էին ամուսնական հարաբերությունների մեջ մտնելու իրավունք: Հարսի և կնոջ գոտին կապելուն երեխա, հատկապես տղա բերելու հատկանիշ է վերագրվում[54]*: Փեսայի ամուսնական ծեսի հիմնական ատրիբուտներից ուսկապը կամ կոսբանդը հնում կոչվել է նաև* խաչ-գոտի[55]*: Եվ իրոք, ի՞նչ է կանաչ-կարմիր ուսկապը, եթե ոչ լանջագոտի, այսինքն՝ գոտու մի տարատեսակ: Եվ այս գոտին է, որ առավել քան այլ, սովորական գոտիները, ուղղակի կապված է հարսանեկան ծեսի, սեռական և պտղաբերության ակտիվության հետ: Այսինքն՝ ծիածանի* կանաչ-կարմիր գոտի *անվանումն ուղղակի նույնացնում է այն հարսանեկան խաչաձև կապված կանաչ-կարմիր ուսկապ / խաչ-գոտու հետ: Միայն այս դեպքում խոսքը վերաբերում է տիեզերական «սրբազան հարսանիքին», ուր հարսը և փեսան տիեզերական, դիցաբանական կերպարներ են:*

Թերևս արժե ավելացնել, որ քրիստոնեական աշխարհում այլուրեք ևս ծիածանը կարող է առնչվել պտղաբերության հետ. հմմտ. հետևյալ արևմտաբուլղարական լեգենդը՝ «Աստված ասաց Եվային՝ քանի կա ծիածանը, մարդիկ կբազմանան, իսկ երբ այն անհետանա՝ կգա երկրորդ հայտնությունը»[56]*:*

Արևմաղ

Ծիածանը հաճախ երևում է արևմաղին՝ արև ժամանակ անձրևելիս (երբ արևը բավական՝ 42 աստիճանից ցածր է), իսկ այդ եղանակի համար աշխարհի ժողովուրդների մեջ բազում իրար նման անվանումներ կան[57]*: Առավել տարածված են հետևյալ երկու տիպերը՝ 1) «ինչ-որ կենդանու հարսանիք»՝ առաջին հերթին՝ աղվեսի (նկատենք, որ «աղվեսը» կապվում է ծիածանի հետ, օրինակ, ալբանական, լիտվական, գերմանական, իտալական և բելոռուսական բարբառներում), ապա՝ շնագայլի, արջի, կապիկի, առնետի, աղյուսի, փղի, վագրի, ընձառյուծի, բորենու, ագռավի և այլն, և 2) (չար) ոգիների հարսանիք: Ընդ որում, «աղվեսի հարսանիքը» տարածված է Եվրոպայում, Աֆրիկայում և Ասիայում, Բրիտանիայից մինչև Ճապոնիա: Շատ սահմանափակ լեզուներում՝ բասկերի,*

---

53 Ж. Д ю м е з и л ь. Скифы и нарты. М., 1990, с. 83, В. И. А б а е в. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. III. Л., 1979, с. 138.

54 *Հայկական ավանդական պատկերացումներում և հարսանեկան ծեսերում գոտու սիմվոլիկայի վերաբերյալ տե՛ս Ա. Ս տ ե փ ա ն յ ա ն. Հայ ժողովրդական տարազի զարդանախշերը (ծիսային, գունային և նշանային համակարգեր). Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն. նյութեր և ուսումնասիրություններ. հ. 22, Երևան, 2007, էջ 17-21, տե՛ս և Խ. Ս ա մ ու ե լ յ ա ն. Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան 1931, էջ 230, 244:*

55 Г. А. Ш а г о я н. Инвариантыи трансформация с. 29.

56 http://www.wikiznanie.ru/ru–wz/index.php/ Радуга_(в_ славянской_мифологии).

57 *Այս անվանումների մի հսկայական շարք է հավաքել Բերտ Վոքսը, տե՛ս* http://linguistlist.org/issues/9/9-1795.html:

կովկասյան ավարների և աֆրիկյան կաբիլների մոտ «աղվեսի / շնագայլի հարսանիքը» հանդես է գալիս որպես ծիածանի անվանում[58], *ինչը պիտի բացատրվի արևմաղի և ծիածանի կապով: Չար ոգիների / վհուկների հետ է առնչվում, բացի նրանց հարսանիքից, Եվրոպայում լայնորեն տարածված «չարքը ծեծում է իր կնոջը/ տատիկին» (ֆրանսիացիներն ավելացնում են՝ «և ամուսնացնում իր աղջկան»), «վհուկը բլիթ / կարագ է պատրաստում», «տոնավաճառ դժոխքում» և նման ձևերը*[59]*: Հայոց մեջ առավել հայտնի են* գելն է ցոթում *կամ* գայլի հարսանիք, գելցնկնուկ *ապա և* քաջքը տղա է բերում[60] *արտահայտությունները (կան և «ճնճղուկների հարսանիք» և «եղնիկը սարում ծնում է» ձևերը): «Գայլի հարսանիքի» ինձ հայտնի զուգահեռները հայերի հարևան ժողովուրդների՝ արամեական («գայլերը հարսանիք են անում»), քրդական («գայլի և աղվեսի հարսանիք») և աբխազական («գայլն ամուսնանում է, աղվեսը՝ նայում») բանահյուսությունից են՝ այլուրեք այլ կենդանիներ են:*

Այս նույնատիպ անվանումները տարածված են աշխարհի՝ իրարից հեռու գտնվող և իրար ոչ ազգակից բազում լեզուներում: Այսպիսի լայն տարածվածությունը մատնանշում է համընդհանուր մարդկային պատկերացումների մի համալիր, որի մասնավոր դրսևորումները պիտի լինեն դրանք: Պարզ է նաև, որ դրանք, վերջին հաշվով, գալիս են մարդկության նույն վաղնջական ակունքներից: Անձրև է գալիս՝ արևի, երկնքի աստվածությունը բեղմնավորում է երկիրը: Ընդ որում, ոչ թե սովորական, մթամած եղանակին, այլ՝ լուսավոր, արևոտ, այսինքն՝ այդ բեղմնավորումը տեղի է ունենում անթաքույց, տոնական մթնոլորտում, որն է սեռերի «տոնական միավորումը»՝ հարսանիքը: Մնացած աշխարհը, հատկապես՝ կենդանիները, որոնք կարող են համարվել նաև աստծու սիմվոլներ, կրկնում են երկնային աստծու գործողությունը: Հատկանշական է, որ Աֆրիկայում՝ մարդկության օրրանում, «փղի / առյուծի հարսանիք» և նման արտահայտությունները «սեռական գործողության» նրբասացություններ (էվֆեմիզմներ) են ընդամենը:

Արևմաղը, արևի տակ փայլփլող անձրևի կաթիլներով, հիշեցնում է Արտաշեսի և Սաթենիկի հարսանիքի ոսկու և մարգարտի անձրևը: Մյուս կողմից, իր արտասովորությամբ, այն թեև տոնական, բայց և տարաշխարհիկ տպավորություն է թողնում: Այն կարող էր վերագրվել հենց տարաշխարհիկ, խթոնիկ, տրիքստերային կերպարների և կենդանիների, որոնցից, ողջ աշխարհում, առավել հայտնին է աղվեսը: Այսպիսով՝ բնության «տիեզերական, աստվածային հարսանիքը», կարող է վերաբերել հատկապես տրիքստերային տիպի խթոնիկ կենդանիների, որոնցից ընդամենը մեկ քայլ է «չար ոգիների հարսանիք / տոնախմբությունը» (աղվեսը կամ գայլը միևնույն ժամանակ նաև չար ոգի է, տե՛ս ստորև): Ընդ որում, կարծես թե շոշափվում է մի վաղնջական, համընդհանուր առասպելական թեմա, իր տարբեր դրսևորումներով:

---

[58] Ю. Е. Б е р е з к и н. *Նշվ. աշխ., 92:*

[59] Б. Т о р п. Нордическая мифология. М., 2008, с. 541.

[60] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., հ. Է, էջ 92, Ա. Ս ո ւ ք ի ա ս յ ա ն, Ս. Գ ա լ ս տ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 132:*

Դա Վ. Իվանովի և Վ. Տոպորովի վերակազմած «հիմնական առասպելն» է ամպրոպի (երկնքի) աստծու, նրա հակառակորդի և ընտանիքի մասին, տարածված գլխավորապես հնդեվրոպական, բայց նաև որոշ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում: Ըստ այդ առասպելի՝ ամպրոպի, երկնքի աստվածը զուգավորվում է երկրի, ստորերկրյայքի հետ կապված իր կնոջ հետ: Կնոջ անհավատարմության համար աստված պատժում է կնոջը և որդիներին. ցած է նետում երկնքից, հարվածում կայծակով ու որոտով, վերածելով հատկապես խթոնիկ արարածների (ընդ որում, և՛ բեղմնավորումը և՛ պատիժը կարող են պատկերացվել որպես կայծակի հարվածներ)[61]*: Այս սխեման միանգամայն հարմար է բերված բազմաթիվ անվանումների մեկնաբանության համար (հմմտ. օրինակ, չարքի՝ իր կնոջը ծեծելը որպես ամպրոպի աստծու կողմից կնոջը պատժելու վերափոխված մի պատկեր):*

Ստորև՝ միայն հայկական նյութի մասին: Հայկական ավանդական պատկերացումներում գայլը ոչ միայն գազան է, այլև երկոտանի մի դև (ինչպես, օրինակ, ճապոնական աղվեսները, որոնց հարսանիքի մասին է պատմվում Ակիրո Կուրոսավայի «Երազներ» ֆիլմում): Նրա ոտնաթաթերը շրջված են հետ, ինչպես քաջքերինը, նա ծնվում է, ինչպես քաջքը՝ արև ժամանակ անձրևելիս, և կայծակը, բոլոր չարքերի ու դևերի հետ միասին, ոչնչացնում է նաև գայլերին[62]*: Այսպիսով՝ կարելի է ասել, որ գայլ-դևերը, որոնք տեսքով նման են քաջքերին և ծնվում, ապրում ու մեռնում են ինչպես քաջքերը, ուղղակի նույնական են քաջքերին: Հատկանշական է, որ հնդեվրոպական լեզուներում* գայլ *տերմինը և ամպրոպի աստծու հակառակորդի անունը հանգում են համանուն արմատների (*wel-)*[63]*: Ուրեմն, քաջք-գայլերը ուղղակի նույնացվել են ամպրոպի աստծու հակառակորդ-որդիների հետ: Դատելով եղած բանահյուսական նյութից, քաջքերի հիմնական զբաղմունքը հարսանիքն է (նույնը և այլատեսակ չար ոգիներինը այլ ժողովուրդների պատկերացումներում), ինչը նույնպես պետք է դիտվի այս համատեքստում:*

«Հիմնական առասպելի» շրջանակում արևմաղը որպես «չարքերի ծնունդ / հարսանիք / տոնախմբություն» կարող է բացատրվել նաև հետևյալ կերպ: Գայլերը և չար ոգիները հակադիր են ամպրոպին և պիտի վախենան որոտից ու կայծակից, որը սպանում է իրենց: Անձրևի ժամանակ արև կարող է լինել, երբ

---

[61] *Այս վերակազմության վերաբերյալ տե՛ս* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ., էջ 75, 115, ապա և Վ. Տոպորովի մի շարք աշխատություններում, տե՛ս օրինակ* В. Н. Т о п о р о в. Mousai: “музы”: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада). Славянское и балканское языкознание, Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977, с., 32, 53, *ն ո ւ յ ն ի՝* Семантика мифологических представлений о грибах. Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979, с. 266; *ն ո ւ յ ն ի՝* Исследования по этимологии и семантике. М., 2004, с. 364:

[62] *Քաջքերի, գայլ դևմնի և նրանց միանման հատկանիշների մասին տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 85-89, 92:*

[63] *Այս արմատի առասպելաբանական արտացոլումների վերաբերյալ տե՛ս* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. *Նշվ. աշխ.,* А. Е. П е т р о с я н. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии.– *ՀՍՍՀ ԳԱ Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1987, № 1:*

չկան ամպրոպային ամպեր և կայծակ չի կարող լինել: Դա տոն է ոչ միայն երկնքի ու երկրի, այլև նրանց խթոնիկ որդիների՝ գայլերի և չար ոգիների համար՝ կայծակ չի լինելու:

Արևմաղի առնչությամբ արժե անդրադառնալ մի հայտնի հայկական լեգենդի: Ըստ դրա՝ հայոց լեռները հնում եղբայրներ են եղել և ամեն առավոտ նախ կապել են գոտիները և հետո միայն բարևել միմյանց: Մի անգամ եղբայրները բարևել են իրար նախքան գոտիները կապելը, ինչի պատճառով աստված պատժել է նրանց և վերածել լեռների[64]: Այս լեգենդը համահունչ է ժողովրդական այն սովորության հետ, ըստ որի առավոտյան միայն լվացվելուց հետո է կարելի իրար բարևել՝ «բարի լույս» ասել[65]: Լեգենդի համեմատությունն այդ սովորության հետ տալիս է գործողությունների հետևյալ շարքերը. մի դեպքում՝ արթնանալ - գոտի կապել - բարևել, իսկ մյուսում՝ արթնանալ - լվացվել - բարևել: Այսինքն՝ գոտի կապելը, այս համատեքստում, ինչ-որ կերպ հավասարազոր է լվացվելուն: Ինչպես ասվել է, առասպելաբանական մտածողությունը ամեն ինչի սկիզբը համարում է նախադեպը. այդպիսի մի նախադեպ է թվում անձրևի ավարտին՝ երկնքի ու արևի բացվելը և ծիածանի հայտնվելը: Թուխ ամպերը մթնեցնում են երկինքը («գիշեր»), ապա անձրև է գալիս՝ երկնքի արև-աստվածը «լվացվում» մաքրվում է, հետո ծիածան է առաջանում՝ աստված կապում է իր գոտին, և բացվում են լուսավոր երկինքն ու արևը՝ աստված բարևում՝ «բարի լույս» է մաղթում:

Վրացական համապատասխան նյութը, որը ներկայացված պատկերի մի պարզորոշ իլյուստրացիան է թվում: Այդ սովորությունը՝ «բարի լույս» ասել միայն լվացվելուց հետո, տարածված է նաև որոշ հարևան ժողովուրդների մեջ (վրացիներ, ասորիներ, եզդիներ, թուրքեր): Եվ որքան հատկանշական է, որ վրացիներն արև ժամանակ անձրևելիս ասում են՝ mze pirs iban «արևը երեսն է լվանում»: Իսկ գոտի-լվացվել/ անձրև կապը կարող է լուսաբանվել ծիածանի թուրքերեն անվանումներից մեկով՝ «անձրևի գոտի»:

Ծիածանի տակով անցնելը

Հայկական ժողովրդական մի հավատալիքի համաձայն, ծիածանի տակով անցնելը առաջ է բերում սեռի փոփոխություն: Այդ հավատալիքը, որոշ տարբերակներով, հայտնի է նաև այլ ժողովուրդների մեջ (պարսիկներ, վրացիներ, կովկասյան ժողովուրդներ, քրդեր, թուրքեր, հույներ, հարավային սլավոններ, ուկրաինացիներ, ռումինացիներ, հունգարացիներ, բրետոնցիներ, կատալոնցիներ և այլն)[66]: Այդ պատկերացման հետ համահունչ է, թեև ծագումնաբանորեն դժվար է ուղղակի կապ տեսնել, ծիածանի գույներով կազմված դրոշը, որը 1970-ականն-

[64] *Այս լեգենդի մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայկական առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 210-219:*

[65] *Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 217: Այդ սովորության վերաբերյալ տե՛ս Ա. Ս տ ե փ ա ն յ ա ն. Ծիսական լվացումները հայոց կենցաղում. – «Նոր ազգագրական հանդես», Ա, 2005, էջ 21:*

[66] Ю.Е. Б е р е з к и н. *Նշվ. աշխ., 92:*

երից դարձել է միասեռականների և տրանսֆերտիտների՝ սեռը փոխածների սիմվոլը, սկզբից՝ ԱՄՆ-ում, հետո՝ այլուրեք[67]*:*

Ծիածանը հանդես է գալիս որպես տոնական գոտի, տոնականության խորհրդանիշ: Ուրեմն, տոնը՝ ոգիների հարսանիքը և այլն, կարող էր կենտրոնանալ հատկապես ծիածանի տակ: Իսկ վաղնջական տոնի (կառնավալային տիպի) կարևոր առանձնահատկություններից է հասարակության հիմնական հակադրությունների շրջումը (երբ ստրուկը դառնում է տեր, կինը՝ տղամարդ և այլն)[68]*: Հիշենք նաև ծիածանի՝ որպես գոտու ընկալումը: Վաղնջական առասպելաբանական պատկերացումների համաձայն տիեզերքը առաջացել է դիցաբանական «առաջնամարդու»՝ աշխարհի մարդակերպ մոդելի մարմնի մասերից*[69]*: Մարդը դիտվել է որպես մանրատիեզերք՝ միկրոկոսմոս: Գոտին բաժանում է մարդու մարմինը երկու մասի՝ վերին և ստորին, որոնք տիեզերական մակարդակում համապատասխանում են երկնքին և երկրին՝ առաջացած տիեզերածին էակի մարմնի վերին և ստորին մասերից: Տիեզերքի այս մասերը հակադրված են իրար փոխլրացնող՝ երկյակ հակադրության սկզբունքով՝ տղամարդ-կին, աջ-ձախ, յուրային-օտար, սրբազան-սովորական և այլն, որտեղ վերին մասը համապատասխանում է հակադրության առաջին, իսկ ստորինը՝ երկրորդ անդամներին: Ամեն անգամ ծիածանը՝ երկնային գոտին կապելիս, երկնային էակը տիեզերքը բաժանում է երկու մասի՝ «վերին», որտեղ դիտողը և արևն են, և նրանց հակադիր՝ «ստորին» (ծիածանից անդին) կողմերի: Այն ինչ այս՝ «մեր» մասում համապատասխանում է երկյակ հակադրությունների առաջին անդամներին, մյուս մասում պիտի համապատասխանի երկրորդ անդամներին և ընդհակառակը:*

РАДУГА В АРМЯНСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

В диалектах армянского языка имеются три большие группы названия радуги – пояс (бога или святого), лук (бога или святого) и зеленый – (синий)–красный. Первые два имеют параллели во всем мире, а третье – сугубо местное название. Литературное название ciacan тоже этимологизируется как «пояс бога неба». Выявляются связи с древнейшими мифами о космогонии и

[67] *Ծիածան պատկերող դրոշներ օգտագործվել են տարբեր երկրներում, հնից մինչև այսօր՝ Ինկաների պետություն, Գերմանիա (Գյուղացիական պատերազմ), ժամանակակից խաղաղության շարժում, կոոպերատիվ միջազգային շարժում, Հրեական ինքնավար մարզ (Ռուսաստանում) և այլն:*

[68] *Այս հարցերի շուրջ տե՛ս օրինակ* Л. А. А б р а а м я н. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983, с. 38–40, 126–127:

[69] Мифы народов мира, т. 2, с. 300.

«священном браке» неба и земли. Зеленый–красный означает также «свадьба» и ассоциируется с двухцветным поясом жениха. Исследуются также причины некоторых фольклорных представлений, как свадьба волков «слепой дождь», изменение пола при переходе под радугой и т. д.

RAINBOW IN ARMENIAN TRADITION. COMPARATIVE ANALYSIS

ARMEN PETROSSYAN

S u m m a r y

There are three large groups of the appellations of rainbow in Armenian dialects: belt (of god or a saint), bow (of god or a saint) and green – (blue) – red. The formers have parallels in the whole world, the latter is a specific local appellation. The literary word ciacan “rainbow” is also etymologized as “belt of god of sky”. The associations of the rainbow with the archaic myths of cosmogony and hierogamy between heaven and earth are revealed. Green–red means “marriage” as well and is associated with the two-coloured belt of the bridegroom. Some other folk-lore ideas associated with the rainbow are considered as well (e.g. marriage of wolves “sunsower”, the gender change under the rainbow, etc.).

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԻՇԱՊԱՄԱՐՏԻ ԵՐԿՈՒ ՀԱԿԱԴԻՐ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

1. Ագաթանգեղոսի մոտ (§ 127) Տրդատ արքայի խոսքում ասվում է՝ «քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջէն Վահագնէ»: Ուրեմն, քաջը Վահագնի մակդիրն է՝ նա է երկրային քաջերի դիցաբանական անձնավորումը և առաջնորդը: Իսկ քաջերը միայն քաջ ռազմիկները չեն: Այդպես է կոչվում և առասպելական արարածների մի ամբողջ դաս, նոր հայերեն՝ քաջքեր[1]: Բանահյուսական պատկերացումները միարժեք չեն, և քաջքերը, շատ առումներով, կարծես նույնական են վիշապներին ու չար ոգիներին՝ չարքերին: Բայց հնում այդպես չի եղել: Եղած նյութի հիման վրա հնարավոր է հետևյալ վերակազմությունը:

Հնդեվրոպական հասարակություններում էական դեր են կատարել սովորաբար գերմանական Männerbund տերմինով կոչվող, իրենց աստծու և իրար հետ երդումով կապված որսորդ-ռազմիկների ծիսական հրոսակախմբերը, որոնց վայրի, դիվական հատկանիշներ են վերագրվել: Սրանց առասպելաբանական արտացոլումներն են, օրինակ, հնդկական Ինդրա և Ռուդրա աստվածների հետևորդ մարուտները և ռուդրաները, սկանդինավյան Օդինի անդրաշխարհիկ զորքը՝ էյնհերիները, իռլանդական Ֆիննի որսորդ-ռազմիկների խումբը՝ ֆիանան և այլն[2]: Մեծագույն Քաջը՝ Վահագնը, պիտի լիներ առասպելական քաջ(ք)երի աստվածային առաջնորդը (ինչպես, ասենք, Ռուդրան՝ ռուդրաների)[3]:

Վահագնը կռվում-հաղթում է վիշապներին (Խորենացի Ա. լա) և նրա մակդիրն է վիշապաքաղ (Ագաթանգեղոս, § 809): Ուրեմն, առաջին Քաջը և նրա հետևորդ քաջերը վիշապների հակառակորդներն են[4]: Ապա, վիշապներին հաղթել-սպանել են

---

[1] Քաջքերի վերաբերյալ տե՛ս Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 191-197, Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Է, Երևան, 1975, էջ 85-89, հ. Ը, Երևան, 1985 էջ 193-196, Л. А. А б р а а м я н. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983, с. 143–146.

[2] Հնդեվրոպական Männerbund- ի վերաբերյալ տե՛ս K. K e r s h a w. The One-eyed God: Odin and (Indo-) Germanic Männerbünde.– Journal of Indo-European Studies. Monograph Number 36. Washington D.C. 2001. Քաջքերին մարուտների ու նման կերպարների հետ համեմատել է Մ. Աբեղյանը. տե՛ս Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Է, էջ 85–89:

[3] Հնդեվրոպական Männerbund-ի հայկական առասպելաբանական արտա-ցոլումների վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ.– ՊԲՀ, 2003, № 2, էջ 190-198: Հետաքրքիր է, որ ուրարտական դիցարանից էլ հայտնի են գերագույն աստված Խալդիի, ամպրոպային Թեյշեբայի և, թերևս, արևի աստված Շիվինիի զորքերը. տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 29:

[4] Հատկանշական է, որ հնդեվրոպական առասպելներում հնդեվրոպական վիշապամարտիկ հերոսները հաճախ կոչվում են քաջ-ին հոմանիշ *Hner- «առնական, արի» մակդիրով. տե՛ս A. P e t r o s y a n. The Indo-European *H_2ner(t)-s and the Danu Tribe.– Journal of Indo-European Studies. Vol. 35,

«քաղելով»: Իրոք, հին ու նոր ժողովրդական լեզվում վիշապամարտը պատկերացվում է որպես վիշապներին ներքևից՝ երկրից երկինք քաշել-հանելու գործողություն[5]*: Ընդհանրապես, վիշապամարտը հիմնականում կենտրոնացած է ամպրոպի աստծու շուրջը, բայց և այնպես այն բնորոշ է նաև այլ աստվածների ու աստվածությունների, որոնք, այդ դեպքում, համադրվում են ամպրոպի աստծու հետ: Վահագին հաճախ ամպրոպային հատկանիշներ են վերագրում, բայց նա, դատելով եղած նյութից, ունեցել է նաև արևային աստծու հատկանիշներ*[6]*: Որպես արևային հնագույն վիշապամարտի մի ուշ բանահյուսական անդրադարձ ներկայացնենք Գ. Սրվանձտյանցի գրառումը. «Վանա պառավներուն մեկ վեպը կա թե՝ վիշապը երբ հազար տարեկան լինի, շատ սարսափելի կը մեծնա. հրեշտակները երկինքեն կիջնեն, շղթայով կը կապեն ու կը քաշեն վեր, այնքան կբարձրացընեն մինչև արևուն մոտ հանելով, ուր կիզիչ հուրը կը վառե ու մոխիր կը դարձնե զայն»*[7]*: Ըստ համընդհանուր առասպելաբանական պատկերացումների՝ երկինքը և բարձունքները բնակեցված են երկնային աստվածներով ու աստվածություններով, երկիրը՝ մարդկանցով ու կենդանիներով, իսկ ստորին աշխարհը՝ անդրաշխարհի աստվածություններով, օձերով, վիշապներով, հրեշներով և այլ քթոնիկական արարածներով: Մասիսը, ըստ առասպելների, բնակեցված է քաջքերով ու վիշապներով (կամ սրանց նույնական վիշապազուններով): Սրանցից վիշապները, ակնհայտորեն, պիտի տեղայնացվեն ներքևում: Հայոց հնագույն վեպում («Վիպասանք») Արտաշես արքան, անիծելով իր որդի Արտավազդին, ասում է (Խորենացի, Բ. կա).*

Եթե դու յորս հեծցիս,
յԱզատն ի վեր ի Մասիս,
զքեզ կալցին քաջք, տարցին
յԱզատն ի վեր ի Մասիս.
անդ կայցես, և զլոյս մի տեսցես:

Դատելով Խորենացու մոտ բերված Գողթան երգիչների երգած հատվածներից, Արտաշեսի մշտական մակդիրն է եղել քաջ *(մեկ անգամ էլ կոչվում է* արի*)*[8]*: Հատկանշական է նաև, որ Արտավազդին քաջքերը բռնում են որսի գնալիս, ինչը հիշեցնում է գերմանական առասպելական* Männerbund*-ի տիպական մի դրվագը՝ «վայ-*

2007, 3 & 4; *Ա. Պետրոսյան. Հայկի և Բելի առասպելի հնդեվրոպական զուգահեռները. պատմական վերակազմություն. – ՊԲՀ, 2009, № 1, էջ 50–70:*

[5] *Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 84-91:*

[6] *Այսպես, «Վահագնի երգում» ասվում է, որ նրա «աչկունք էին արեգակունք» (Խորենացի. Ա. լա), իսկ որոշ թարգմանական գործերում նա ուղղակիորեն նույնացվել է Ապոլոնի և արեգակի հետ. տե՛ս հատկապես Գ. Մուրադյան. Օտար անունների արտահայտությունները հունաբան թարգմանություններում.– «Աշտանակ», 1995, 1, էջ 155, 157:*

[7] *Գ. Սրվանձտյանց. Երկեր, հ. I, Երևան 1978, էջ 69:*

[8] *Հմմտ. «Քեզ ասեմ այր քաջ Արտաշէս…», «Եւ ուստի՞ տացէ քաջն Արտաշէս…», «Հեծաւ արի արքայն Արտաշէս…» (Խորենացի. Բ. ծ):*

րի որսը»[9]*: Արտավազդը երկակի կերպար է, և՛ դրական, և՛ բացասական հատկանիշներով՝*[10] *նա իր մեջ ամփոփում է և՛ վիշապամարտիկի և՛ վիշապի հատկանիշներ: Բայց նրա նախնական կերպարը բացասական է՝ նա դև-վիշապ է, իրանական առասպելաբանության մեջ Դեմավենդ լեռանը շղթայված Աժի Դահակայի հայկական համապատասխանությունը*[11]*: Նրան անիծում է «քաջ» Արտաշեսը, ինչի հետևանքով նրան կործանում են քաջքերը: Վերջիններս, նրան վերացնելու համար, տանում են վեր՝ դեպի լեռան գագաթը, որտեղից նա պիտի նետվի ցած ու շղթայված պահվի Մասիսի վիհում, մի քարայրի մեջ: Այստեղ, ուրեմն, քաջքերը համապատասխանում են Սրվանձտյանի գրառած լեգենդի հրեշտակներին, այսինքն՝ երկնային էություններին: Մյուս կողմից, հատկանշական է, որ երբ Արտավազդը կռվում է վիշապների դեմ՝ այսինքն, հանդես է գալիս վիշապամարտիկի դերում, ինքն է անվանվում «քաջ» (Խորենացի, Ա. լ, Բ. ծա): Այսպիսով, նրա շղթայում-արգելումը Մասիսի քաջքերի կողմից կարող է նույնացվել (քաջ) Վահագնի և վիշապների հակադրությանը: Առկա է միայն իրադրության որոշակի շրջված պատկեր: Մի դեպքում միայնակ Քաջը՝ Վահագնն է կռվում-հաղթում բազմաթիվ վիշապներին, մյուսում՝ երբ քաջ Արտաշեսն անիծում է Արտավազդին, բազմաթիվ քաջ(ք)երը հաղթում-շղթայում են այդ միայնակ «վիշապային» հերոսին:*

Քաջ Վահագն	*վիշապներ*
Քաջ Արտաշես, քաջքեր	*«վիշապային» Արտավազդ*

Ըստ եղած լավագույն մեկնաբանության, քաջ *բառի նախնական իմաստն է «լավ, ընտիր», որից զարգացել են մյուս նշանակությունները: Այդպես են կոչվել և դևերն ու ոգիները՝* մեզանե լավեր[12]*: Ընդ որում,* քաջ *«լավ, ընտիր» բառի համար ընդունված ստուգաբանություն դեռևս չի առաջարկվել: Հաշվի առնելով վերևի քննարկումը, բառի ծագումը կարող է փնտրվել հնդեվրոպական ռազմիկների խմբերին առնչվող հասկացությունների շրջանակներում:*

Հնդեվրոպական համատեքստում հայկական Վահագնին առավել մոտ կերպարը հնդկական ամպրոպի աստված Ինդրան է: Ինդրան իր հիմնական առասպելում հաղթում է Վրտրա օձ-վիշապին և այդ պատճառով հաճախ կոչվում է Vṛtrahan *«Վրտրային սպանող» մականունով. այդպես է կոչվել նաև այն, ինչ հաղթական է իր բնույթով՝ օրինակ, Ագնի, Սոմա, Սարասվատի աստվածները: Այս կերպարի իրանական զուգահեռներն են ավեստ.* Vərəθrayna *-ն, հին պրսկ.* *Varθragna*-ն *կամ*

---

[9] *«Վայրի որսի» վերաբերյալ տես* K. K e r s h a w. *Նշվ. աշխ, էջ 20 հտն. և այլուր:*

[10] *Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 146-148, հ. Ը, էջ 188-189:*

[11] *Արտավազդի և նրան զուգահեռ կովկասյան ու այլ կերպարների նախնական բացասական՝ «վիշապային» բնույթի վերաբերյալ տե՛ս* L. A b r a h a m i a n. Hero Chained in a Mountain: on the Semantic and Landscape Transformations of a Proto-Caucasian Myth. “Aramazd”.– Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, 1, p. 210 ff.

[12] *Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան, հ. IV, Երևան, 1979, էջ 555, տե՛ս և Մ. Ա բ ե ղ յ ա ն. Երկեր, հ. Է, էջ 86:*

*Vṛθragna-*ն, պարթև.* *Varhragn-*ը, որից է ծագում հենց Վահագն անունը*[13]*: Ապա, վաղուց ի վեր նկատված է, որ «Վահագնի երգի» լավագույն, ակներև զուգահեռներն ի հայտ են գալիս հնագույն հնդկական հիմներում՝ Վեդաներում*[14]*: Իսկ Վահագնի ուղեկցորդ քաջերի լավագույն զուգահեռները մարուտները և ռուդրաներն են (սրանք երկուսն էլ հաճախ հանդես են գալիս որպես Ինդրայի զորքեր):*

«Ռիգվեդայում» Ինդրան և մարուտները բազմիցս կոչվում են sva- *«ինքն-» նախածանցով կազմվածածականներով, օրինակ՝* svayuh, svarāj, svayaśastarah, svakshatra, stavatas, svabhānu, svapati*: Սրանցից առավել հետաքրքիրն է* swadhā-*ն, որին վերագրում են հետևյալ նշանակությունները՝ «որակ, բնույթ, սեփական կամք»*[15]*: Ռիգվեդայում այն ի հայտ է գալիս մոտ վաթսուն անգամ, որոնց մեկ երրորդը՝ Ինդրայի կամ մարուտների վերաբերյալ: Ակնհայտ է, որ Ինդրայի և մարուտների* swadhā-*ն ռազմական է: Հնդեվրոպական համատեքստում* swadhā-*ն մեկնաբանվում է ըստ* *swe- *«սեփական, յուրային» +* *dheH- *«դնել, հաստատել» արմատների: Այս բառին, ի թիվս այլոց, նաև «տոհմակիցների խումբ» նշանակությունն է վերագրվում, որի ստուգաբանական զուգահեռն է լատ.* sodalis-*ը՝ «ընկեր, խմբի անդամ», այսինքն՝ «յուրային, ազգակից»*[16]*: Վերոհիշյալ տերմինները հիշեցնում են հայ.* քաջ-*ի տարբեր իմաստները՝ «լավ, ընտիր», «մարուտների տիպի դիցաբանական ռազմիկների դաս», ապա և նրանց հատկանիշը՝ «արի, խիզախ»:*

Հնդեվրոպական *sw-*ն հայերենում կանոնավոր կերպով դառնում է* ք *(հմմտ. օրինակ* քուն < *swopno-*): Ըստ այդմ,* քաջ *տերմինը կարող է մեկնաբանվել որպես հնդ.* swadhā-*յի մի զուգահեռը (թերևս* *-y- *պարունակող ածանցով, ինչի հետևանքով վերջին բաղաձայնը քմայնանալով վերածվել է* ջ-*ի): Մյուս կողմից, հայերենում դժվար է բացատրել բառի* ա *ձայնավորը: Տեսականորեն կարելի է պատկերացնել, որ* քաջ-*ը հնագույն փոխառություն է հին հնդկական մի բարբառից (ասենք՝ «միջագետքյան», կամ «միտաննիական արիացիների» լեզվից), որտեղ* dh-*ն ընկալվել է, կամ հետագայում դարձել է ջ, իսկ բառավերջի հիմքը դարձել-*ի[17]*:*

2. Վիշապը *իրանական փոխառություն է: Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս պարզել և ստուգաբանել վիշապի հին հայկական անվանումները: Օձ-վիշապի հնդեվրոպական անունը, կարծում են, կողավորվել է *wel- արմատով*[18]*: Սրա հայկական արտացոլումներից մեկն է ազգածին ավանդության Գեղամ անունը (*wel-ի*

---

[13] *Տես* В. Н. Т о п о р о в. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции.– ИФЖ, 1977, № 3, с. 99; Encyclopaedia Iranica. V. II, London-Boston-New York, p. 459.

[14] Н. О. Э м и н. Вахагн-Вишапаках' армянской мифологии есть Индра-Vritrahan Риг-Веды. – Исследования и статьи Н. О. Эмина. М., 1886, с. 82–83.

[15] *Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես* G. D u m é z i l. The Destiny of the Warrior. Chicago – London, 1970, p. 62–63.

[16] *Այս տերմինի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ՝* J. P. Mallory and D. Q. A d a m s. Encyclopedia of Indo-European Culture. London, Chicago 1997, p. 143, 631.

[17] *Վահագնի առասպելում հնդարիական տարրի վերաբերյալ լայնածավալ գրականություն կա. տե՛ս օրինակ՝* G. Y. A r e s h i a n. Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development. – Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics. Delmar, New York, 1992.

[18] В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей, с. 31.

հայկական կանոնավոր արտացոլումն է գեղ-, *հմմտ. և վիշապ քարակոթողների կուտակումը հատկապես Գեղամա լեռներում, Գեղի ամրոցի մոտ)*[19]*: «Վիպասանքում» այդ անունը չկա: Վիշապային բանակի՝ Աժդահակի ժառանգ վիշապազունների առաջնորդն է Արգավանը, որին Խորենացին նույնացնում է պատմական համարվող Արգամի հետ (Բ. ծա): Նա է, որ Աժդահակից հետո հանդես է գալիս առասպելական վիշապի դերում:*

Վիշապային մյուս կերպարն է, ինչպես ասվեց, Արտավազդը: Պատմվում է, թե նա «արգելեալ» է Մասիսի մի այրում (Խորենացի, Բ. կա, Եզնիկ, Ա. իե, որին հետևում է նաև Վարդան Արևելցին): Ընդհանրապես, առասպելական վիշապը պատկերացվել է որպես ջրարգել օձ-հրեշ: Հնդկական առասպելաբանության մեջ Ինդրայի հակառակորդ Վրտրա օձ-վիշապի անունն իմաստավորվում է ուղղակի որպես «արգելք», և Ինդրայի Vṛtrahan *մակդիրն էլ, այսպիսով, նշանակում է «արգելք կործանող»: Հայկական էպոսում ևս, ինչպես և ողջ բանահյուսության մեջ, վիշապը ջրարգել է*[20]*: Հաշվի առնելով վաղնջական առասպելա-բանաստեղծական լեզվի առանձնահատկությունները, կարելի է կարծել, որ Արտավազդի «արգելեալ» լինելը կողավորում է նրա վիշապային էությունը:*

Վիշապազունների առաջնորդի Արգամ / Արգաւան անունը համահունչ է արգել *«արգելք, խափանարար, խոչընդոտ» բառի* արգ- *արմատին (հնդեվրոպական *ark-): Ազգածին ավանդության ամենառազմական հերոսն է Արամ նահապետը՝ ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգը*[21]*, որի ամենաառասպելական հակառակորդը տեղայնացվում է Կեսարիայի տեղում, Արգայոս / Արգեոս լեռան շրջանում: Այս ավանդումը, անկախ իր իրական ստուգաբանությունից, ևս համահունչ է Արգավան / Արգամին (առասպելաբանության մեջ աշխարհագրական օբյեկտը հաճախ կոչվում է իր տեղում պարտված հրեշի անունով): Կարելի է կարծել, որ արդեն Արամ նահապետի առասպելում հերոսի հակառակորդը կապվել է* արգ- *արմատին: Այդ դեպքում, պետք է ենթադրել, որ Արգաւան անունը վիշապի այդ հին կոչման կամ մակդիրի իրանական նմանահունչ ձևերով փոխարինելու արդյունք է (Արգավան /*

---

[19] А. Е. П е т р о с я н. Отражение индоевропейского корня *uel- в армянской мифологии.– *ՀՀ ԳԱԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1987, № 1,* A. P e t r o s y a n. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic (*այսուհետև*՝ Armenian Epic).– Journal of Indo-European Studies. Monograph 42. Washington D.C., 2002, p. 79-83.

[20] *Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 172-173: Միևնույն պատկերացումը կա նաև այլուրեք, օրինակ,արևելասլավոնական առասպելաբանության մեջ.տե՛ս* В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян.– Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976, с. 115-116.

[21] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան, 1997,* Armenian Epic, p. 43-52. *Արամի և Վահագնի կերպարային կապի վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. – ՊԲՀ, 2008, № 2, էջ 167-168:*

Արգամը ծագումով մարացի է համարվում)[22]*: Իսկ Արգամ ձևը հիշեցնում է ազգածին ավանդության հերոսների անունները՝ Արամ, Գեղամ, որտեղ նույնիսկ օտար անունները արհեստականորեն համապատասխանեցվել են նրանց, հմմտ. Շամիրամ, Բարշամ (ծագում են, համապատասխանաբար, օտարալեզու Շամուրամմատ և Բաալշամին ձևերից): Այսպիսով, Արգամ անունը կարող է կազմված լինել այն նույն սկզբունքով, ինչ հնդեվրոպական օձ-վիշապի անվան մյուս հայկական արտացոլումը՝ Գեղամը*[23]*:*

Արգամ / Արգաւան անունն արդեն համադրվել է «Բառգիրք հայոցի» արգաղայ *«օձ» բառին: Վերջինս կարող է մեկնաբանվել որպես* արգել*-ի մի տարբերակ, հնդ. Վրտրա իրեշի անվան մի զուգահեռ: Մյուս կողմից,* արգաղայ *«օձը» անբաժանելի է թվում հունարեն անհայտ ծագման* argēs, argas *«մի տեսակ օձ» բառից*[24]*:*

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ *Harg’- *«սպիտակ, փայլուն» արմատը հանդես է գալիս տարբեր հերոսների անուններում (օրինակ, հուն. Արգոս, հնդ. Արջունա): Հաճախ այդ կերպարները հակադրված են լինում «սև» հերոսներին: Այդ*

---

[22] *Արգավանի իրանական ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես* J. R u s s e l l. Argawan: the Indo-European Memory of the Caucasus.– Journal of Armenian Studies, vol. VIII, 2006, 2, p. 138–139.

[23] *«Վիպասանքի»՝ այն հատվածը, ուր ներկայացվում է հայոց արքա Արտաշեսի՝ ալանական արքայադուստր Սաթենիկի հետ ամուսնության, վերջինիս՝ Արգավանին սիրելու, Արտաշեսի հաջորդ Արտավազդի թագավորելու և կործանման պատմությունը, զուգահեռներ ունի օսական և կովկասյան մյուս ժողովուրդների էպոսներում, ուր Սաթենիկին համապատասխան հերոսուհին (Սաթանա, Սաթանեյ և այլ նման անուններով) հանդես է գալիս որպես հերոս նարթերի տոհմի մեծ տիկին կամ նախամայր: Օսական ավանդույթ են անցել նաև հայոց Արտավազդը և քաջքերը՝* Արտավըզ/Արտավազ, քաձի, *վերջինս՝ ակնհայտորեն վրացերենից (պատմական Արտավազդի առասպելականացման վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ.– ՊԲՀ, 2006, № 2, էջ 272-274): Արգավանը, համարյա նույնական անունով* (Argwana)*, հանդես է գալիս չերքեզական (ադըղական) ավանդույթում, որպես մեծ ու հզոր մի այր, նարթերի հակառակորդ, որը բռնաբարում է Սաթենայային և պատժվում: Այս վիպական ընդհանրությունները ակնարկում են փոխադարձ ազդեցություններ, ընդ որում, ազդեցության հիմնական ուղղությունը հայկականից կովկասյանն է: Հատկանշական է, որ Արգվանայի պատումում հանդես է գալիս մի հայ, որը կարողանում է նրան դաշնակից դարձնել նարթերին. տե՛ս* J. C o l a r u s s o. Nart Sagas from the Caucasus. Princeton – Oxford, 2002, p. 34-43. *տե՛ս և* J. R u s s e l l. *Նշվ. աշխ.: Նկատենք, որ Ջ.Կոլառուսոն, ծանոթ չլինելով հայկական նյութին, առաջարկում է Արգվանայի մի անհավանական ստուգաբանություն (էջ 46-47, իբր, կապված հունական առասպելաբանության Գորգոն անվան հետ): Ադըղականին ազգակից աբխազական և աբազական էպոսներում Արգվանայի հետ համադրելի, բայց ոչ նույնական մի կերպար է Արջխոու/Նարջխոուն, որը հանդես է գալիս որպես մեծ հերոսի հայր և հակառակորդ (այս հերոսի մասին տե՛ս* Armenian Epic, p. 170–172*): Կա նաև անունների որոշ նմանություն* (արջ-ը կարող է լինել արգ-*ի քմայնացած տարբերակը, ինչպես Արգաւանի տարբերակ է համարվում Արջեւանը), բայց դժվար է միարժեքորեն նույնացնել այդ հերոսներին: Հայկական և կովկասյան էպոսների ընդհանուր անունների և կերպարների վերաբերյալ տե՛ս* Armenian Epic, p. 118 f., 168; T. D a l a l y a n. On the Character and Name of the Caucasian Satana (Sat‘enik).– “Aramazd”. Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, 1, p. 239–253; J. R u s s e l l. *Նշվ. աշխ.,* N. G e v o r g i a n. On the Ossetic Legend about Art’awyz. – Iran and Caucasus, 2007 (11), p. 101–105.

[24] *Արգավանի անվան համար այս զուգահեռներն առաջարկել է Ս. Պետրոսյանը. տե՛ս Ս. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հասարակության եռադասության սկզբունքի դրսևորումները Երվանդունյաց Հայաստանում. – ՊԲՀ, 2000, № 2, էջ 173:*

*առասպելների տիպական մի օրինակ է հնդկական Պարաշուռամայի («կացինով Ռամա», *rē-mo- «սև, մուգ» արմատից) հաղթանակը Արջունա Կարտավիրյայի դեմ (Մահաբհարատա III, 115-116): Արամի կռիվը Արգայոս լեռան շրջանում դիտվել է այդ համատեքստում, ըստ որում, Արամ և Արգայոս անունները հանգեցվում են հենց հնդեվրոպական հիշյալ արմատներին: Վիշապների առաջնորդի Արգամ / Արգավան անունը ևս հիշեցնում է այս* *Harg’- *«սպիտակ» հերոսին, որին հաճախ վիշապային հատկանիշներ են վերագրվել*[25]*: Բայց, Արգայոս լեռը Հայաստանում չէ, այլ Կապադովկիայում, և այն հայկական անուն չէ, այլ գալիս է, հավանաբար, խեթական ժամանակներից (խեթ.* Harga*, նույն «սպիտակ» արմատից)*[26]*:* *Harg’*-ի կանոնավոր հայերեն արտացոլումն է* արծ-*, հմմտ.* արծաթ, արծածեմ *և այլն*[27]*: Եթե Արգավան / Արգամ անունը գալիս է «սևի և սպիտակի» հնդեվրոպական առասպելից, ապա այն հանգում է, ի վերջո, մի «կենտումային» լեզվի (հմմտ. խեթ.* Harga*):*

Այսպիսով, հնարավոր է պատկերացնել, որ Արգամ / Արգաւանը առնչվել է արգ(ել)- *արմատի հետ, ստուգաբանորեն, կամ գոնե երկրորդային կերպով իմաստավորվել այդ արմատով, ինչը միանգամայն հասկանալի է առասպելական Օձվիշապի որպես «արգելք» ընկալման պարագայում:*

ДВА ПРОТИВОСТОЯЩИХ ОБРАЗА АРМЯНСКОГО ДРАКОНОБОРЧЕСТВА

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

1. Слово *k‘aĵ (*кадж*)* «лучший, храбрый» был эпитетом бога войны Ваагна. Каджами называется также группа духов, которые в древности должны были быть последователями бога Ваагна. Каджи сравниваются с марутами и рудрами, последователями бога Индры в индийской мифологии. Слово *кадж* этимологически сравнимо с индийским swadhā, эпитетом марутов.

2. В армянской мифологии Змей-вишап преграждает космические воды. Этот образ известен и у других народов – например, в индийской мифологии Змей, противник бога Индры, называется Вритра – «затор, преграда». В древнем эпосе «Випасанк» соперником героев выступает драконид Аргаван/Аргам. Это имя, независимо от реальной этимологии, могло осмысляться в связи с армянским корнем *arg(el)-* «затор, преграда».

---

[25] *Հնդեվրոպական «սևի և սպիտակի առասպելի» վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արամի առասպելը...,* Armenian Epic.

[26] E. L a r o c h e. Toponymes hittites ou pre-hittites dans la Turquie moderne. – Hethitica, 1985, 6, p. 88–89.

[27] *Այս արմատի՝ հայկական առասպելաբանության մեջ ունեցած դրսևորումների վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը. – Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան 2001, էջ 157–159:*

TWO OPPOSING FIGURES OF ARMENIAN DRAGON-FIGHTING

ARMEN PETROSSYAN

S u m m a r y

1. The word *k'aĵ* “best, brave“ was the epithet of the Armenian war god Vahagn. Also, the same term designates a group of (evil) spirits, which in antiquity would have been regarded as the followers of Vahagn. The k'aĵs have been compared with the Maruts and the Rudras, the followers of the god Indra in Indian mythology. Their name may be etymologized in connection with Ind. *swadhā*, epithet of the Maruts.

2. In Armenian mythology, the Serpent-Vishap blocks the cosmic waters. This figure is known in other traditions as well, e.g., in Indian mythology, the Serpent, adversary of Indra, is called Vrtra – “barrier, obstacle.“ In the ancient epic *Vipasank*‘, Argawan/Argam the dragonid figures as the adversary of the heroes. This name, regardless of its real etymology, might have been conceptualised by Arm. *arg(el)-* “barrier, obstacle.“

Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում. Խալդյան զորությամբ… Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին. Երևան 2010, 65-77:

ԽԵԹԵՐԵՆԻ ՀԵՏՔԵՐ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԻ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ ԵՎ ՀԱՐԱՎ-ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

Արմեն Պետրոսյան

Մենք ոչինչ, կամ համարյա ոչինչ չգիտենք Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն բնակիչների լեզուների մասին, բացի նրանց անվանաբանությունից, ավանդված սեպագիր, հիմնականում՝ ուրարտական աղբյուրներում: Մեր խնդրի համար հատկապես կարևոր և ցուցական են տեղանունները, քանի որ անվանաբանության մյուս տվյալները՝ օրինակ՝ անձնանուններն առավել քիչ են հայտնի և, ավելին, կարող են պատկանել այլ, ոչ տեղական կամ համեմատաբար ուշ ներգաղթած խմբերի: Պետք է նշվի նաև, որ եթե որևէ լեզվի պատկանող անունների գոյությունը ցուցական է այդ լեզվի ներկայության համար այդ տարածքում (գոնե՝ ինչ-որ ժամանակահատվածում), ապա այդպիսի անունների նույնիսկ փոքր քանակությունը չի կարող համարվել ժխտող փաստ (ինչպես որ ուշ խեթական անվանաբանության մեջ խեթական տարրն աննշան է)[1]:

Վանա լճի արևելքը

Ուրարտական արևի աստծու անունը սովորաբար ներկայացվել է գաղափարագրով՝ ^{D}*UTU* $^{(ŠI)}$, և միայն չորս անգամ՝վանկագրով՝ *Ši-ú-i-ni, Ši-i-ú-i-ni*, որը վաղուց ի վեր համադրվել է խուռիական արևի աստված *Šimige*-ի հետ[2]: Հայտնի է, որ ուրարտական դիցարանը չափազանց տարբեր է խուռիական պետությունների դիցարաններից[3]: Առավել ակնառու ընդհանրությունն է ամպրոպի և արևի աստվածների առաջատար դերը (ուրարտական դիցարանում սրանք հաջորդում են գերագույն աստված Խալդիին): Ուրարտական ամպրոպի աստված *Teišeba*-ն, ակնհայտորեն, խուռիական *Tešub*-ի զուգորդն է, որը կարող էր համարվել փաստարկ Շիվինիի և Շիմիգեի նույնականության համար: Սակայն, ինչպես բազմիցս շեշտվել է Ի. Դյակոնովի կողմից, այս դիցանունները չեն կարող դիտվել որպես մեկ ընդհանուր խուռա-ուրարտական նախատիպի անդրադարձներ, քանի որ՝ 1) խուռերենում և ուրարտերենում չկան -m-/-w- համապատասխանության դեպքեր և 2) բնիկ ուրարտ. *Šiwinə*-ն պետք է վերածվեր *Šīnə*-ի (հմմտ., օրինակ, խուռ. *šawal* «տարի» և ուրարտ. նույնիմաստ *šālə*): Ըստ այդմ, դրանք տարբեր բառեր են, և ուրարտ. *Šiwini*-ն պետք է խեթական փոխառություն լինի, հմմտ. խեթ. *šiu-* (*šiui-*, *šiuna/i-*) «աստված» > «արևի աստված», հնդեվրոպական լուսավոր երկնքի աստծու **dyeu-* անունից[4]: Ինչևիցե, որոշ գիտնականներ շարունակում են ներկայացնել Շիվինիին որպես Շիմիգեի ուրարտական զուգորդ, ինչը խուռա-ուրարտական ընդհանուր ժառանգությունը շեշտելու մի արտահայտություն է[5]:

Հնդեվրոպական **dyeu*-ն *šiu*-ի է վերածվել միայն խեթերենում, հմմտ. նույնարմատ լուվերեն *Tiuat-*, պալայերեն *Tiyat-* «արևի աստված»: Խեթերը

[1] Гамкрелидзе, Иванов 1984, 913.
[2] Friedrich 1940, 217 f.
[3] Diakonoff 1981, 83.
[4] Diakonoff 1971, 81, Дьяконов 1988, 172, 240.
[5] Տես օրինակ Хачикян 1985, 48, 50, Salvini 1995, 39, 183 f.

պաշտում էին արևի աստծուն փոխառված անունով՝ *Ištanu* (< խաթ. *Eštan*): Ըստ Դյակոնովի, ուրարտ. Շիվինին փոխառվել է գրական խեթերենից տարբեր մի խեթական բարբառից, որտեղ պահպանվել էր արևի աստծու բնիկ անունը: Իսկ Վ. Իվանովի համաձայն, Շիվինին փոխառվել է խեթերենից հին, նախագրային դարաշրջանում, երբ *šiuni*-ն նշանակում էր «արևի աստված» (նախքան այդ աստծու խաթական անունը փոխառելը)[6]:

Շիվինիի և նրա կին Տուշպուեայի պաշտամունքի կենտրոնն էր Տուշպան, Ուրարտուի մայրաքաղաքը Վանա լճի արևելյան ափին (հմմտ. Վան քաղաքի շրջանի հայ. Տոսպ, սեռ. Տոսպայ անվանումը): Խեթական և պալայական առասպելներում արևը ծագում է ծովից: Այս հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ խեթերի հնագույն հայրենիքը պետք է գտնվեր Կասպից ծովի, կամ Ուրմիա և Վան լճերի ափերին, և Շիվինիի պաշտամունքը Վանա լճի արևելքում մատնացույց է անում խեթերի հնագույն հայրենիքի տեղադրությունը[7]:

Վանի շրջանի հայերի հին հավատալիքներում արևը ներկայացված որպես հուր մազերով և ոսկե գլխով մի պատանի, որը ծագում է արևելյան լեռներից և մայր մտնում Վանա լճի մեջ[8]: Սա հիշեցնում է (բայց նույնական չէ) արևի՝ ծովից ծագելու խեթական և պալայական առասպելաբանական պատկերացումը: Վանա լճի շրջանի հայկական անվանաբանության մեջ *Šiwini* անվան հայկականացված տարբերակը կարող էր պահպանված լինել X դ. հեղինակներ Թովմա Արծրունու և Հովհաննես Դրասխանակերտցու մոտ հիշվող Սեւան հնագույն ամրոցի անվան մեջ, հետագա թուրք. Սեյվան-կալա, Վանից մոտ 30 կմ արևելք (սեպագիր *š*-ն խեթերենում և ուրարտերենում սովորաբար ներկայացնում է *s* հնչյունը. Սեւան անվանաձևի համար հմմտ. խեթ. *šiwanni* «աստվածային» բառը):

Վանա լճի էնդեմիկ ձկան հայերեն անվանումն է *տառեխ* կամ *տարեխ* (*Chalcalburnus tarichi*), որը սովորաբար օգտագործվում է աղ դրած վիճակում: Այդ անվանումը նույնական է հունարեն *tárīchos* «ծխեցրած ձուկ, մումիա» անհայտ ծագման տերմինին: Վերջինս համադրելի է հուն. *tarchýō* «հանդիսավոր թաղում կատարել» բառին, որն անատոլիական փոխառություն է, կապված անատոլիական ամպրոպի աստծու՝ *Tarhu*-ի անվան հետ (գաղափարն այն է, որ հանգուցյալին զմռսել և վերաբերվել են աստծու պես)[9]: Տեսականորեն չի բացառվում, որ *տառեխը* լիներ հնագույն մի բառ, փոխառված տեղական անատոլիական ենթաշերտից, թերևս երկրորդային կերպով նմանեցված հունարեն *tárīchos*-ին:

Ուրարատական պետության ձևավորմանը նախորդող դարաշրջանում Վանի շրջանը, ի հակադրություն Հայկական լեռնաշխարհի որոշ հյուսիսային տարածքների, հավանաբար, եղել է փոքր, համեմատաբար շարժական սոցիալական խմբերի տիրապետության տակ[10]: Խեցեղենի փոքրաքանակ օրինակները կապեր են ցուցադրում լեռնաշխարհի հյուսիսային տածքների

---

[6] Иванов 1980, 136, Гамкрелидзе, Иванов 1984, 897.
[7] Иванов 1980, 136, Гамкрелидзе, Иванов 1984, 896. հմմտ. Steiner 1981, 189-193.
[8] Սրվանձտյան 1978, 76-77, Աբեղյան 1975, 41-42, Հարությունյան 2000, 44 հտն.
[9] Այս բառերի վերաբերյալ տես ՀԱԲ IV, 377, DELG 1094, 1095, Nagy 1990, 131 ff., 139, n. 70. ??
[10] Sevin 2003, 196, Sevin 2004, 188.

հետ[11], իսկ ուրարտական հագուստի և զենքերի հնագույն ձևերը մոտ են խեթականներին[12]: Տուշպա-Վանը դարձել է Ուրարտուի մայրաքաղաք Սարդուրի I-ի դարաշրջանում (մ.թ.ա. շուրջ 835-824): Ուրարտացիները, այսինքն՝ ուրարտերենով խոսող ժողովուրդը, Վանի շրջան են եկել, հավանաբար, հարավից[13]: Ամենայն հավանականությամբ, նրանք չէին կարող բազմաքանակ լինել: Իսկ այդ տարածքի հետագա «ուրարտական» բնակչությունը մեծ մասամբ բերված էր Վանի արքաների կողմից իրենց էթնիկապես բազմատարր թագավորության տարբեր շրջաններից[14]:

Արևի աստվածը գլխավորում էր վաղ խեթական դիցարանը, իսկ Շիվինին հանդես է գալիս որպես Ուրարտուի մեծ աստվածների եռյակի երրորդ անդամ, Խալդիից և Թեյշեբայից հետո: Այս երկուսի պաշտամունքի կենտրոնները գտնվում էին լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Ուրարտուի սահմաններից դուրս: Ավելին, Ուրարտուի մյուս կարևոր աստվածները նույնպես ծագում են նույն հարավային տարածքներից[15]: Այսպիսով, Շիվինին կարող էր լինել աստվածը Վանի շրջանի՝ խեթերին ազգակից տեղական բնակչության, որին տիրել էին հարավից եկած եկվորները:

Urarṭu-ն Վանի թագավորության ասորեստանյան անվանումն է: Բուն ուրարտական արձանագրություններում այն կոչվում է *Bia(i)nili* (կարդալ՝ *Via(i)nelə, V(y)ânelə*[16]. ներկայացված է սովորաբար թեք հոլովաձևերով՝ *Biaina, Bianaidi, Biane, Biainaue*, ևն): Բիա(ի)նիլին, ամենայն հավանականությամբ, անվանումն էր թագավության կենտրոնական շրջանի՝ Վան-Տուշպայի և մերձակայքի: Հայ. Վան տեղանունն ինքը ծագած է համարվում ուրարտական *V(y)ana*-ից[17] (ուրարտ. խեպագիր *b*-ն համապատասխանում է *v*-ին): *Via(i)nelə*-ի հնարավոր մի մեկնաբանությունը կարող է լինել «*Viaine*-ներ» / «*Viāne*-ներ» (հոգնակի *-li* ցուցիչով)[18]: Ոչ մի հիմք չկա ասելու, որ *Bia(i)nili*-ն եղել է ուրարտացիների ինքնանվանումը (ըստ Դյակոնովի, նրանք իրենց կոչել են *Šuri*, հոգնակի՝ *Šuri-li*)[19]: Այսպիսով, Բիաինիլին կարող էր լինել Վանի շրջանի անվանումը լճի արևելյան շրջանի ոչ ուրարտական տեղաբնիկների լեզվում:

Կան բազմաթիվ հավանական զուգահեռներ ուրարտական տեղանունների և հին Փոքր Ասիայի խեթական տեղանունների միջև[20]: Դրանք մասամբ կարող էին ծագել ընդհանուր ոչ-խեթական ենթաշերտից, բայց դրանց

---

[11] Zimansky 2001, 18.
[12] Пиотровскиú 1962, 29.
[13] Меликишвили 1947, Пиотровскиú 1959, 43 слл., Арутюнян 1970, 17.
[14] Zimansky 1995, Zimansky 2001, Zimansky and Stone 2003.
[15] Grekyan 2006, 172 ff.
[16] Хачикян 1985, 38, 134.
[17] Տես օրինակ Хачикян 1985, 134, КУКН, 501.
[18] Այլ կերպ մեկնաբանվում է որպես «*Vya*-ներ(-ի երկիր)» (սեռականի *-ey* ցուցիչով, կոռելատիվ *ni* մասնիկով և հոգնակերտ *-li*-ով):
[19] Տես օրինակ Diakonoff 1992, 53.
[20] Օրինակ, Anzalia – Anziliya; Armaţeunie – Armatana; Arduru – Arduka, Arduna, Arduša; Bia(i)nili – Wiyali, Wiyanawanta, Wiyantana; Bitai – Pitaša; Dilizia – Tilipziya; Duain – Tuwana; Kallania – Kalaniya; Parra – Paraya; Ula –Ulaša (առաջինը ներկայացված են ուրարտական անվանումները. նկատենք, որ խեթական ուղղագրության մեջ *b*, *d*, *g* և *p*, *t*, *k* հնչյունները չեն տարբերակվում). Ուրարտական տեղանունները բերվում են ըստ ТУ, КУКН և Salvini 2001, խեթականները՝ ըստ OGHT.

մի մասը կարող է ստուգաբանվել խեթական հիմքերով[21]: Վանի շրջանի հյուսիսը` այսինքն` Վանա լճի հյուսիս-արևելյան ափերը, այն է, թե Գնունի գավառը վաղ միջնադարում եղել է արքայական մատռվակների` Գնունի իշխանական տոհմի տիրույթը (այս շրջանը հայտնի է եղել որպես գինեգործության կարևոր կենտրոն): Այս տոհմանուն/տեղանունը ծագում է հայ. *գինի* բառից, *-ունի* ածանցով` *Գինի-ունի > Գնունի* (Խորենացի Բ.Ը): Համապատասխանաբար, *Bia(i)ni-li*-ն */Viayne-, Viāne-/* կարելի է դիտել որպես խեթ. *wiyana* «խաղողի» ուրարտական հաղորդումը, *-li* հոգնակերտով, որպես` «Գինու երկիր»[22] (ուրարտերենում վերջին ձայնավորը դառնում է *ə* և հաղորդվում որպես i/e , և խեթ. *wiyana*-ն իրոք կարող էր ներկայացվել որպես *biani/e*): Այս տարածքների մեկ այլ բնութագրական խեթական տեղանուն կարող է լինել Arma-ն (հիշված Այանիսից գտնված մի բուլլայում)[23], նույնական խեթա-լուվական *arma-* «լուսին, լուսնաստված» տերմինին[24]: Այսպիսով, Վանի շրջանում կարող էին պահպանված լինել խեթական երեք կարևոր աստվածների` արևի աստված *Šiw*-ի, լուսնի աստված *Arma*-ի և ամպրոպի աստված *Tarhu*-ի հիշատակները:

Սևան և Արարատյան դաշտ

Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում սկզբնապես Սեւան է կոչվել Գեղամա (ներկայումս` Սևան) լճի կղզին և նրա վրայի անմատչելի ամրոցը: Հետագայում այդ անվանումը տարածվել է ողջ լճի վրա: Այն նույնպես կարելի է դիտել արևի` ծովից ծագելու խեթական առասպելի համատեքստում: *Սեւան* ձևը անբաժանելի է թվում *Սիւնիք* (= *Սեւնիք*) «Սիւնիներ/Սեւնիներ» նահանգի անվանումից[25]: Այս նահանգը ներառում էր Սևանա լիճը, նրա լեռնային մերձակայքը և հարավը մինչև Արաքս գետը (ներկայիս Գեղարքունիք, Վայոց ձոր և Սյունիք մարզերը): Սյունիքից արևելք գտնվող Արցախ նահանգը, որը էթնիկապես և պատմությամբ կապված է եղել Սյունիքի հետ, այլ կերպ կոչվել է «Փոքր Սյունիք»:

Հատկանշական է, որ Սյունիքը եղել է արևի հետ կապված տեղանունների կենտրոնացման մի վայր, օրինակ`

Արեգունի (կամ` *Արեւիք*) – լեռնաշղթա Սևանա լճի հյուսիս-արևելքում և համապատասխան գավառը,

Արեւիս (Արեւիքի հայց. հոգն. ձևը) - գյուղ Սիսիանում և գավառ Սևանա լճի հարավում,

---

[21] Օրինակ, Alli – *alli-ya* «մի թռչուն, աղավնի», Bitai – *pida* «տեղ», Parra – *para/u* «դուրս, հեռու», Šakkanu – *šekan* «թիզ», Šumattar – *š(a)ummatar-* ? (երբեմն համեմատվում է հնդ. *soma-dhara, soma-dhāri* բառերի հետ).

[22] Բիաինիլիի այս մեկնաբանությունը տես Ս. Պետրոսյան 1999, 188.

[23] Salvini 2001, 284, fn. 15. այս տեղանունը կարող է կրճատ մի ձև լինել (հմմտ. Armaṭeunie քաղաքանունը, Salvini 2001, 257).

[24] Պետք է նկատել, որ Arma և Armaṭeunie անվանումները ավանդված են ուշ ուրարտական դարաշրջանից (մ.թ.ա. VII դ.) և կարող են ծագել ուրարտական արքաների կողմից այստեղ բերված արևմտյան` անատոլիական բնակչության լեզուներից, Դրանցից երկուսը` (տես Salvini 2001, 257) կարող են վկայել նման հնարավորության մասին` *Našiehina* – հմմտ. խեթ. *našili* «խեթերեն լեզու» և *Luianihina* – «լուվական» (?).

[25] Ալիշան 1893, 6. հայերենում *եւ/իւ* հերթագայության համար հմմտ. *ալեւր/ալիւր, գեւղ/գիւղ, աղբեւր/աղբիւր* զուգահեռ ձևերը,

Արևիսաբակ – գյուղ լճի հարավ-արևելքում,

Արեւիք - Սյունիքի ամենահարավային գավառը և լեռնաշղթա. գավառը կոչվել է նաև *Արեւեաց տուն*[26]:

Ցեղանվան տեսք ունեցող հոգնակի *Արեւիք, Արեւիս, Արեւեաց (տուն)* անվանումները, որոնք կարող են մեկնաբանվել որպես «արևյանների, արևցիների երկիր/տուն» ցույց են տալիս, որ այս շրջանի բնակիչները ինչ-որ կերպ կապված են համարվել արևի հետ: Հետաքրքիր է, որ Արևիս գյուղի մոտ գտնված ուրարտական արձանագրության մեջ, անհասկանալի համատեքստում, հիշվում է արևի աստվածը (*^{D}UTU*)[27] և հնարավոր է, որ այս տեղանքը նվիրված է եղել արևի աստծուն արդեն հնագույն ժամանակներից: Արեւ-ը, որպես անձնանուն, Սյունիքի իշխանական տոհմում ավանդված է հայ գրերի ստեղծման դարաշրջանից (V դ.). մի շարք նույնարմատ անձնանուններ՝ Արեւիկ, Արեւհատ ևն, նույնպես կենտրոնացած են Սյունիքում[28]:

Սիւնիք և Սեւան անվանումները չունեն ընդունված ստուգաբանություններ: Ասվածը ցույց է տալիս, որ Սիւնիքը, ամենայն հավանականությամբ, *Siw-n-* «արևի աստված» անվան մի ածանցյալն է (**Se/iw-n-iyā*, հնդեվրոպական *-iyā* ածանցով, որը շատ տարածված է հայկական տեղանուններում): Սյունիքը նշանակում է «սյունեցիների ցեղ և երկիր», որը, պետք է կարծել, թարգմանվել է հայերեն որպես Արեւիք «արևյանների ցեղ և երկիր»:

Սևանա լճի էնդեմիկ ձուկը կոչվում է իշխան (*Salmo ischan*): Այս բառը վաղուց ի վեր հանգեցվել է խեթական *išha-*, *ešha-* «տեր, իշխան» տերմինին[29]: (սեպագիր *h = x*): Վերջինս ծագել է, հավանաբար, կրոնական լեզվից և հաճախ կիրառվել է աստվածների, այդ թվում՝ նաև արևի աստծու վերաբերյալ (հմմտ. օրինակ, *^{D}UTU-e išha-mi handanza hannešnaš išhaš* «արևի աստված, իմ տեր, դատի արդար տեր»)[30]: Այսպիսով, Սևանի շրջանում *Սեւան* և *իշխան* անվանումները, հավանաբար, անդրադրձն են խեթական սկզբնական *šiu- & išha-* («արևի աստված+իշխան/տեր») բանաձևի:

Ուշ բաբելական ավանդույթում Ուրարտուն հիշվում է որպես *Urašṭu* (օրինակ, Դարեհ I-ի բեհիստունյան արձանագրության աքադական տարբերակում): Այս ձևը պահպանված է համարվում Վանա լճի հարավ-

---

[26] Տեղանունները և նրանց տեղայնացումները ներկայացվում են ըստ ՀՏԲ I. հոգնակերտ *ք*-ով և դրանց հայցական *ս*-ով ձևերը հաճախ ծագում են ցեղանուններից (հմմտ. Հայք «Հայաստան», Վիրք «Վրաստան» ևն. նույնիսկ պատմական ժամանակներում Սյունիքի և հարակից շրջանների հայերը առանձին ազգագրական խումբ էին կազմում): Սյունիքից հայտնի են նաև այլ նույնատիպ տեղանուններ, օրինակ, Արեւաբուլ, Արեւիկ ևն:

[27] КУКН № 411, հակառակ երես 21.

[28] ՀԱնԲ, s.v.v.

[29] Հեղինակավոր գիտնականները առավել հավանական են համարել այս բառերի իրանական ծագումը, հմմտ. ավեստ. նույնիմաստ *xša(y)-* (ՀԱԲ s.v., Ղափանցյան 1961, 204-205, Greppin 1982, Ջահուկյան 1987, 319, 526, HED s.v., այս հարցի վերաբերյալ մի հետաքրքիր բանավեճ տես և Drews 2001, 79-80). Ինչևիցե, Լ. Հովհաննիսյանը (1990, 224-225), *իշխեմ* և *իշխան* բառերի մանրամասն քննության հիման վրա եզրակացնում է, որ նրանց խեթական, կամ խեթականին ազգակից ծագումը առավել հավանական է: Ի թիվս այլ փաստարկների, նա շեշտում է, որ իրանական *xš*-ն հայերենում արտացոլվել է միայն որպես *աշx-*, իսկ այս բառերը միակն են սկզբնական *իշխ-* տարրով:

[30] HED II, 385, 390.

արևելյան Ռշտունիք գավառի անվանման մեջ[31]: Խորենացին, պատմելով հայկական իշխանական տների ծագման մասին (Բ.Ը), ասում է, որ պատմել են, թե Ռշտունիները ծագում են Սյունիքի իշխանների տոհմից («ի Սիսականէն արդարեւ հատուած»): Չի բացառվում, որ այս ժողովրդական ծննդաբանությունը արտացոլում է Վանի շրջանի և Սյունիքի հին բնակչության էթնիկ կապերի փաստը:

Սեւան և Սիւնիք անվանումներն ավանդված չեն ուրարտական աղբյուրներում: Այնուամենայնիվ, հնարավոր է, որ խեթերին ազգակից այս արևապաշտները բնակվել են տարածաշրջանում արդեն նախաուրարտական ժամանակներից: Կան հավանական զուգահեռներ Սևանի ուրարտական և Փոքր Ասիայի խեթական տեղանունների միջև[32], և կան տեղանուններ, որոնք կարող են ստուգաբանվել խեթերենով[33] (դա, իհարկե, չի բացառում այլալեզու ցեղերի գոյությունը այս տարածքներում)[34]: Ներկայացնենք միայն մեկ օրինակ. Սևանի «մյուս ափին» հիշվում է *Piruaini* երկիրը[35]: Այն, ակնհայտորեն, կարող է կապվել խեթական ծիավոր աստված Պիրվայի անվան հետ[36] (*-ini* վերջավորությունը բնորոշ է Սևանի «մյուս ափի» տեղանուններին):

Ակնհայտ խեթական տեսք ունի հայոց առաջին մայրաքաղաքի՝ Արմավիրի անվանումը (Արարատյան դաշտում): Այն ավանդված է միայն հետուրարտական ժամանակներից, բայց կարող է շատ հին լինել (Արմավիրի բլրի վրա կան նախաուրարտական դարաշրջանի հնագիտական նյութեր, իսկ ուրարտական ժամանակներում Արմավիրի տարածքը մտել է Արգիշթի I-ի կառուցած Արգիշթիխինիլիի մեջ, կազմելով նրա արևելյան հատվածը): Հին *Armawira*-ի առաջին մասի համար հմմտ. *Arma*- «լուսին, լուսնաստված», հայտնի խեթերենում, լուվերենում, հիերոգլիֆային լուվերենում, լիկիերենում ու լիդիերենում: Երկրորդ մասը համադրելի է խեթ. *pir*, լիդ. *bira*, «տուն»,

---

[31] Пиотровский 1944, 31.

[32] Օրինակ, Alzirani – Alzi; Ariaini – Ariyati, Ariyanta; Elaini – Ellaya, Ilaya; Kamaniu – Kam(m)ana (անտիկ Comana); Qu'albani – Kuwalapaša, Kuwaliya; Piruaini – Piruaši, Piruašuwa; Šanatua – Šanatiya; Teriani – Teriyaka, Teriyahatana; Teriuišaini – Taruiša (հաճախ նույնացվում է Տրոյայի հետ); Uhini – Uhiuwa.

[33] Օրինակ, Ariaini – *arriya* «լվալ», Elaini – *ila(n)* «աստիճան», Ešumua – հմմտ. *-muwa* տարրը խեթական անվանաբանության մեջ, Guriani – «դաշտ», Qu'albani (= Quwalwani) – *ku(e)luwana* «լվալու տեղ, թաս», Šanatuaini – *šanatta* «չկառուցված», *šanattaya*, *šanatti* (?), *tuwa* «հեռու», Teriani – *terya* «երրորդ», Ueliku-ni/hi – *uelku* «խոտ», Uhini – *uhhi* – «նայել, տեսնել», ևն (Ešumua-ի այս մեկնաբանությունը տես Կարագյոզյան 1998, 211, Ueliku-ni/hi-ի մեկ այլ մեկնաբանություն՝ Петросян 2002, 86 сл.): Ի միջի այլոց, Վանի շրջանի Qilbani անվանումը կարող է ներկայացնել Qu'albani-ի մի աղավաղված տարբերակը (այստեղ բերված Սևանի շրջանից գաղթածների կողմից ?):

[34] Հետաքրքիր է, որ այստեղ կարելի է գտնել որոշ խուռիական տեղանուններ, օրինակ, Azameruni – հմմտ. խուռ. *azammi* «արձան», *azamarule*- ?, Tarzuaini – *taršuwani* (= *tarzuwani*) «մարդկություն» (համարյա նույնական Ուրմիա լճից հարավ գտնվող Tarzu'ana-ni-ին), Ṣuliqu – *zulki* ? (խուռերեն բառերը բերվում են ըստ GLH).

[35] КУКН № 389, УКН, 329, прим.7, Salvini 2002, 56, n. 93 (այս տեղանվան առաջին նշանը վնասված է. հնարավոր է նաև *Turuaini* ընթերցումը, բայց մասնագետները առաջին հերթին ներկայացնում են *Piruaini* ձևը).

[36] Այս աստծու վերաբերյալ տես Haas 1994, 412 ff. Պիրվայի որոշ բնութագրեր հիշեցնում են հնդեվրոպական ամպրոպի աստված *Peru-no*-յին, և նա համարվել ռուսական Պերունի խեթական զուգորդը, տես Иванов 1958, 110, Гамкрелидзе и Иванов 1984, 546: *Piruaini*-ն պետք է որ գտնվեր հետագա Արցախ/ Փոքր Սյունիք նահանգի տարածքում, և հատկանշական է, որ Արցախը հայտնի է եղել իր ձիերով, իսկ Սյունիքը՝ այրուձիով:

կրոնական ոլորտում՝ «աստծու տուն, տաճար» բառերին[37], որտեղ *b/p*-ն այդ դիրքում կանոնավոր կերպով վերածվել է *w*-ի (*b/p > w* արտասանությունը բնորոշ է հին արևելափոքրասիական լեզուներին, այդ թվում՝ ուրարտերենին ու հայերենին, իսկ անատոլիականներից՝ լիդիերենին)[38]: Ընդ որում, մյուս անատոլիական լեզուներում այս արմատը հանդես է գալիս շատ տարբեր ձևերով՝ լուվ. *parna*- (խեթերենում ևս հայտնի է այս ձևը), լիկ. **prnna-*, այսինքն՝ անունը չի կարող, ասենք, լուվիական լինել:

Արմավիրի՝ «լուսնաստծու տուն/տաճար» մեկնաբանության համար ներկայացնենք հետևյալ փաստարկները: Ըստ ավանդության (Խորենացի Ա.ժբ. Սեբեոս Ա), քաղաքը հիմնել է Հայկի թոռ Ար(ա)մայիսը: Այս անունը չի մեկնաբանվում հայերենով: Ակնհայտորեն նույնական *Armais* անունը, հունական հաղորդմամբ, հայտնի Արևմտյան Փոքր Ասիայից՝ Լիկիայից[39] և համարվում է կապված է անատոլիական լուսնաստծու հետ: Հատկանշական է, որ լուսնաստվածը, որպես այդպիսին, հայոց հին ավանդույթում հիշվում է միայն Արմավիրի առնչությամբ՝ հայոց լեգենդար արքա Վաղարշակը «մեհեան շինեալ յԱրմաւիր՝ անդրիս հաստատէ արեգական և լուսնի և իւրոց նախնեացն» (Խորենացի Բ.ը): Հետագայում Արմավիրի արևի և լուսնի աստվածները նույնացվում են հունական Ապոլոնի և Արտեմիսի հետ (Խորենացի Բ.ժբ): Խորենացու տեղեկությունների մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ արևի տաճարը պետք է գտնվեր Արմավիրի բլրի հարավային ստորոտին[40]: Իսկ լուսնի արձանը կամ այն ներառող տաճարը կարող էր լինել բլրի վրա (ըստ Հայկ Հակոբյանի դիտարկման, անձնական): Անվան երկրորդ մասի՝ «տուն (= տաճար)» մեկնաբանության համար հմմտ. Խորենացու տեղեկությունը՝ Արամայիսը կառուցում է Արմավիրը որպես իր «տուն բնակութեան»: Արմավիրրի բլրի լանջին բացահայտվում է նախաուրարտական դարաշրջանի մի տաճարային համալիր[41]: Այն կարող էր նվիրված լինել լուսնաստծուն, որի անունով էլ պիտի կոչվեր և բլուրը և հետագայում նրա վրա և շուրջը ձևավորված քաղաքը:

Եզրակացություն

Կարելի է ենթադրել, որ Վանից մինչև Արարատյան դաշտ և Սևան ընկած շրջանների նախաուրարտական բնակչության որոշ խմբեր, ունեցել են անատոլիական՝ խեթերին ազգակից ծագում: Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի ընթացքում Հայկական լեռնաշխարհի որոշ արևմտյան շրջաններ, ինչպես Ալզի, Իսուվա և Հայասա-Ացցի երկրները, ի տարբերություն արևելյան շրջանների, եղել են խեթական նշանակալի ազդեցության ներքո: Սակայն, արևելյան շրջանների այս ցեղերը տարբերակվում են Փոքր Ասիայի խեթերից և

---

[37] Հ.Կարագյոզյանը, այս անվան երկրորդ մասը համեմատելով թրակ. bria «քաղաք» բառի հետ (ընդ որում, կապված խեթ. pir-ի հետ), ողջ անվանումը համարում է թրակյան, տես Карагезян 1981: 225: Իրականում, Արմաւիրի վերջավորությունը հնարավոր չէ հանգեցնել bria-ին, իսկ առաջին բաղադրիչն ակնհայտ անատոլիական տեսք ունի:

[38] Хойбек 1980: 319.

[39] Հայ և լիկիական անունների համեմատությունը տես Ջահուկյան 1981: 53. Նույն անունը հայտնի է և հունա-եգիպտական ավանդույթում, որի վերաբերյալ, այս առնչությամբ, տես Петросян 2002: 83, 108, 196:

[40] Тревер 1953, 104-106.

[41] Карапетян, Хачатрян, Канецян 2004: 268-274.

կարող են կոչվել «արևելյան խեթեր» (*Šiw*- «արևի աստված» դիցանունը, որն անհետացել էր արդեն նախագրային խեթերենում և արևմտյան շրջանների հետ հնագիտական կապերի բացակայությունը ցույց են տալիս, որ նրանք չէին կարող գաղթած լինել արևմուտքից): Նրանց՝ խեթերենին ազգակից բարբառը կամ բարբառները կարող էին լինել հայերենում որոշ անատոլիական փոխառությունների աղբյուրը[42]: Ավելին, այդ բարբառները կարող էին ձևավորել որոշ հայկական բարբառների արտասանական հիմքը[43]:

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ՀԱԲ — Աճառյան, Հ. *Հայերեն արմատական բառարան*. հհ. 1-4. Երևան, 1971-1979.

ՀԱՆԲ — Աճառյան, Հ. *Հայոց անձնանունների բառարան*. հհ. 1-5. Երևան, 1942-1962.

ՀՏԲ — Հակոբյան, Թ, Մելիք-Բախշյան, Ս., Բարսեղյան,Հ. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*. հհ. 1-5. Երևան, 1986-2000.

DELG — Chantraine, P. *Dictionaire étymologique de la langue grecque*. Vol. I-IV. Paris 1968-80.

GLH — Laroche, E. *Glossaire de la langue hourite. Revue hittite et asinique.* T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77.

HED — Puhvel, J. *Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics*. Berlin, New York, 1984-.

OGHT — Del Monte, G. F. und Tischler, J. *Die Orts- und Gewäsernamen der hethitischen Texte*. Wiesbaden, 1978.

КУКН — Арутюнян, Н.В. *Корпус урартских клинообразных надписей*. Ереван, 2001.

ТУ — Арутюнян, Н.В. *Топонимика Урарту*. Ереван, 1985.

УКН — Меликишвили, Г.А. *Урартские клинообразные надписи*. Москва, 1960.

---

[42] Հայերենում խեթական փոխառությունների վերաբերյալ տես Ջահուկյան 1987, 312 հտն., գրականությամբ.

[43] Խեթական ուղղագրության մեջ չկա ձայնեղ և խուլ բաղաձայնների (ասենք, դ-ի և տ-ի) տարբերակում. տարբերվում են պարզ և կրկնակի բաղաձայնները (օրինակ, տ-ն տտ-ից), որոնք կարող են մեկնաբանվել, ասենք, որպես պարզ և շնչեղ խուլեր (տես օրինակ Watkins 2004, 555): Ղարաբաղ/Սյունիքի, Շամախու, Նախիջևանի, Պարսկահայքի, Մարաղայի, Խոյի և Վանի բարբառները, որոնք ընդգրկել են մի լայնածավալ տարածք Կասպից ծովից մինչև Ուրմիա և Վան լճերը, այսինքն, Հայկական լեռնաշխարհի արևելյան և հարավ-արևելյան շրջանները, իրենց բաղաձայնային կազմով որոշակիորեն համադրելի են խեթերենի հետ՝ նրանցում ձայնեղ բաղաձայները դարձել են խուլեր, որոնք հակադրվում են շնչեղ խուլերին (օրինակ, տ-ն թ-ին), իսկ ձայնեղների հանդես գալը պայմանավորված է դիրքով, տես օրինակ Աճառյան 1951, 331 հտն.: Ժամանակին կարծում էին, թե Վանի բարբառը պահպանել է ուրարտական արտասանությունը, բայց դա այդ պես չէ՝ ուրարտերենում առկա են բաղաձայների երեք շարքեր, համադրելի դասական հայերենին (օրինակ, գ, կ, ք): Դյակոնովի ուշ գաղափարի համաձայն (Дьяконов 1983, 174 сл., прим. 78), Վանի բարբառի արտասանական հիմքը կարող էր ծագել խուռերենից (որի ուղղագրությունը նման է խեթերենին, իսկ բաղաձայների կազմի վերաբերյալ տես Watkins 2004: 98-99), բայց դա միանգամայն անհավանական է: Ինչու՞ պիտի Ուրարտուի կենտրոնի՝ Վանի շրջանի բնակչությունը խոսեր խուռերեն (որն, ի միջի այլոց, արդեն անհետացել էր մի քանի դար առաջ) և ոչ ուրարտերեն: Եվ եթե այդպես է, ապա հիշյալ մյուս բարբառների ենթաշերտը նույնպե՞ս խուռական է եղել: Պետք նշել նաև, որ հայկական բարբառներі հնչյունաբանության մեջ հին ենթաշերտի դերը վարկածային է՝ հայ բարբառագիտության մեջ նշված բաղաձայնային առանձնահատկությունը սովորաբար համարվում է ձևավորված ուշ, միջնադարում:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան, Մ. 1975. *Երկեր*. հ. 7. Երևան:
Աճառյան, Հ. *Հայոց լեզվի պատմություն*. հ. 2. Երևան:
Կարագյոզյան, Հ. 1998. *Սեպագիր տեղանուններ*. Երևան:
Հարությունյան, Ս.Բ. 2000. *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:
Հմայակյան, Ս.Գ. 1990. *Վանի թագավորության պետական կրոնը*. Երևան:
Հովհաննիսյան, Լ.Շ. 1990. *Հայերենի իրանական փոխառությունները*. Երևան:
Ղանալանյան, Ա.Տ. 1969. *Ավանդապատում*. Երևան:
Ղափանցյան, Գ. 1961. *Հայոց լեզվի պատմություն*. Երևան:
Պետրոսյան, Ս. 1999. Գնունի նախարարական տոհմի և գինու պաշտամունքի շուրջ. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2-3, 174-189.
Ջահուկյան, Գ. 1981. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 3:
Ջահուկյան, Գ. 1987. *Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան*. Երևան:
Սրվանձտյանց, Գ. 1978. *Երկեր*. հ. 1. Երևան:

Աբեղյան, Մ. 1975. *Երկեր*. հ. 7. Երևան:
Աճառյան, Հ. *Հայոց լեզվի պատմություն*. հ. 2. Երևան:
Կարագյոզյան, Հ. 1998. *Սեպագիր տեղանուններ*. Երևան:
Հարությունյան, Ս.Բ. 2000. *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:
Հմայակյան, Ս.Գ. 1990. *Վանի թագավորության պետական կրոնը*. Երևան:
Հովհաննիսյան, Լ.Շ. 1990. *Հայերենի իրանական փոխառությունները*. Երևան:
Ղանալանյան, Ա.Տ. 1969. *Ավանդապատում*. Երևան:
Ղափանցյան, Գ. 1961. *Հայոց լեզվի պատմություն*. Երևան:
Պետրոսյան, Ս. 1999. Գնունի նախարարական տոհմի և գինու պաշտամունքի շուրջ. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2-3, 174-189.
Ջահուկյան, Գ. 1981. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 3:
Ջահուկյան, Գ. 1987. *Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան*. Երևան:
Սրվանձտյանց, Գ. 1978. *Երկեր*. հ. 1. Երևան:

Çilingiroğlu, A. and Salvini, M. 2001. *Ayanis I. Ten Years Excavations at Rusahinili Eiduri-kai*. Roma.
Diakonoff, I. M. 1971. *Hurrisch und urartäisch*. München.
Diakonoff, I. M. 1981. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. *Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. In Honor of E. R. Lacheman*. Winona Lake, Indiana: 77-89.
Diakonoff, I. M. 1992. First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia. *Annual of Armenian Linguistics*. Vol. 13: 51-54.
Drews R. (ed.) 2001. *Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family*. Journal of Indo-European Studies Monograph 38. Washington D.C.
Friedrich, J. 1940. Aus verschiedenen Keilschriftsprachen. 1-2. Orientalia IX: 205-218.
Grekyan Y.H. The Will of Menua and the Gods of Urartu. *Aramazd: Armenian journal of Near Eastern Studies*. 1, 2006: 150-195.
Greppin, J. A. 1982. A Note on Arm. išxan ‘Ruler.’ *Annual of Armenian Linguistics*: 57-59.
Nagy, G. 1990. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca and London.
Salvini, M. 1995. *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.
Salvini, M. 2001. The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eiduru=Kai). Cuneiform and Hieroglyphic. In: Çilingiroğlu, A. and Salvini 2001: 251-319.
Salvini, M. 2002. The Historical Geography of the Sevan Region in the Urartian Period. The North Eastern Frontier. *Urartians and non-Urartians in the Sevan Lake Basin*. Roma.
Sevin, V. 2003. The Early Iron Age in the Van Region. *Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond*. Los Angeles: 185-196.

Sevin, V. 2004. Pastoral Tribes and Early Settlements of the Van Region. *Ancient Near Eastern Studies. Supplement 12. A View From the Highlands. Archaelogical Studies in Honour of Charles Burney.* Leuven and Dudley, MA: 179-203.

Steiner, I. 1981. Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millenium B.C. *Journal of Indo- European Studies*. Vol. 9. 1981, No 1-2: 183-213.

Watkins, C. 2004. Hittite. *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge: 551-575.

Wilhelm, G. Hurrian. *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge: 95-118.

Zimansky, P. 1995. Urartian Material Culture as State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire. *Bulletin of American School of Research*, 299-300: 103-115.

Zimansky, P. 2001. Archaeological Inquires into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu. In: Drews 2001: 5-27.

Zimansky, P. and Stone, E.C. 2003. Recent Excavations at Urartian Fortress of Ayanis. *Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond*. Los Angeles: 213-228.

Арутюнян, Н.В. 1970. *Биайнили*. Ереван.

Дьяконов, И.М. 1983. К праистории армянского языка. *Պատմա-բանասիրական հանդես,* 4: 149-178.

Дьяконов, И.М. 1988. О некоторых направлениях в урартском языкознании и новых урартских текстах. *Древний Восток*, 5, Ереван: 133-180.

Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Т. I-II. Тбилиси.

Иванов, В.В. 1958. К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. *Вопросы славянского языкознания*, 3: 101-111.

Иванов, В.В. 1980. Анатолийские языки. *Древние языки Малой Азии*. Москва: 129-160.

Иванов, В.В. 1990. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.* Москва: 5-11.

Капанцян, Г.А. 1956. *Историко-лингвистические работы*. Т. I. Ереван.

Карагезян, О.О. 1981. Фракийцы на юго-западе Армянского нагорья. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1981, N 1.

Карапетян, И., Хачатрян, Ж., Канецян, А. Доурартский Армавир. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2004, 2.

Меликишвили, Г.А. 1947. К вопросу о древнейшем очаге урартских племен. *Вестник древней истории,* 4.

Петросян, А.Е. *Армянский эпос и мифология*. Ереван.

Пиотровский, Б.Б. 1944. *Урарту*. Ереван.

Пиотровский, Б.Б. 1959. *Ванское царство*. Москва.

Пиотровский, Б.Б. 1962. *Искусство Урарту*. Ленинград.

Тревер, К.В. 1953. *Очерки по истории культуры древней Армении*. Москва, Ленинград.

Хачикян, М.Х. 1985. *Хурритский и урартский языки*. Ереван.

Հայկազեան հանդէս, 2011: 393-404.

ՔՆՆԱՐԿՈՒՄՆԵՐ

ՀԱՅԵՐԷՆԻ ԵՒ ՓՈՔՐ ԱՍԻԱՅԻ ՀՆԱԳՈՅՆ ԼԵԶՈՒՆԵՐԻ ԱՌՆՉՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

ԱՐՄԷՆ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ

Հայերէնի՝ Հայկական Լեռնաշխարհի հարեւան հին լեզուների հետ ունեցած կապերի եւ ազդեցութիւնների հարցը վաղուց ի վեր եղել է գիտնականների ուշադրութեան կենտրոնում: Այդ լեզուների հետ ունեցած կապերի հիման վրայ կարող են բացայայտուել ոչ միայն հայոց լեզուի, այլեւ հայ ժողովրդի, նրա հոգեւոր եւ նիւթական մշակոյթի հնագոյն պատմութեան բազմաթիւ իրողութիւններ: Այս առումով, յատկապէս արժանայիշատակ են Գրիգոր Ղափանցեանի, Իգոր Դիակոնովի եւ Գէորգ Ջահուկեանի աշխատութիւնները: Այնուամենայնիւ, Ջահուկեանի վերջին հիմնարար աշխատութեան հրատարակութիւնից[1] *աւելի քան քսան տարի է անցել: Ներկայումս հնարաւոր է որոշ ճշգրտումներ կատարել, նոր նիւթեր եւ վերլուծութիւններ աւելացնել եղածին*[2]*: Մեր այս աշխատութեան ուշադրութեան կիզակէտում է մշակութային յատուկ ծանրաբեռնուածութիւն կրող անուանումների, այդ թւում՝ դիցանունների վերլուծութիւնը, առասպելաբանական եւ մշակութային իրողութիւնների համեմատական քննարկումը եւ ճշգրտումը:*

*Սոյն յօդուածում քննւում են հայերէնի եւ Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւում ու արեւմուտքում տարածուած եւ Ք.ա. Բ. հազարամեակի վերջում անհետացած հնագոյն լեզուների՝ խաթերէնի, խուռերէնի եւ խեթերէնի առնչութիւնների հարցը, որոշ չափով անդրադառնալով նաեւ խեթերէնին ազգակից, բայց մի քիչ աւելի ուշ անհետացած լուվերէնի խնդրին: Խուռերէնին ազգակից ուրարտերէնի հետ հայերէնի յարաբերութիւնը այլ խնդիր է ներկայացնում. նախ, ուրարտերէնն աւանդուած է ոչ թէ Փոքր Ասիայից, այլ հէնց Հայկական Լեռնաշխարհից, ապա՝ հայերէնի եւ ուրարտերէնի առնչութիւնները շատ խորն են ու բազմանիստ (*հնչիւնաբանութիւն, քերականութիւն, բառապաշար, անձնանուններ, տեղանուններ, դիցանուններ*), որակապէս տարբեր հայ-խուռական առնչութիւններից*[3]*:*

ՀԱՅԵՐԷՆԸ ԵՒ ԽԱԹԵՐԷՆԸ

Հին Փոքր Ասիայից յայտնի հնագոյն լեզուն խաթերէնն է, Փոքր Ասիայի հին բնիկների՝ խաթերի լեզուն (Hattic, Hattian)*: Ի տարբերութիւն հին անատոլիական լեզուների, այն հնդեւրոպական չէ: Հաւանական է համարւում խաթերէնի ծագումնաբանական կապը հիւսիսարեւմտակովկասեան՝ աբխազա-ադըղական լեզուների հետ*[4]*: Այն աւանդուած է խեթական աղբիւրներում, որոշ՝ յատկապէս ծիսական գրութիւններում, թէեւ արդէն վաղ խեթական ժամանակներից՝ Ք.ա. Բ. հազարամեակի առաջին դարերից իր տեղը սկսել է զիջել խեթերէնին եւ պալայերէնին ապա՝ անհետացել, ազդեցութեան հետքեր*

թողնելով նրանցում (կրօնի, պաշտամունքի, պետութեան եւ մշակոյթի հետ կապուած բառերում)։

Հայերէնի եւ խաթերէնի հաւանական ընդհանուր բառերից յիշատակելի են հետեւեալները.- ահա-ahā՝ ծիսական մի կանչ, հագածիմ՝ կերուխումի ետեւից ընկնել-haggazuel՝ մատռուակ, ջնար-zinar՝ երաժշտական մի գործիք, փաղ/բաղ-pala՝ համա-, եւ, նաեւ[5]։ Սրանց պէտք է աւելացնել երկու բառ. 1՝ hali(ya)ri՝ (ծիսական) երգիչ, որն անբաժանելի է խուռական halmi՝ երգ եւ հայ. խաղ՝ երգ բառերից[6], եւ 2՝ հաշմ/խաշմ՝ խեղ, կոտրած անդամով, պակասաւոր, համադրելի խաթական դարբնութեան աստուած Haš(a)milի հետ[7] (Բալկաններից մինչեւ Կովկաս դարբնութեան աստուածութիւնները պատկերացուել են որպէս հաշմուած, հմմտ.՝ կովկասեան նարթական դիւցազնավէպերի դարբին-աստուածներին եւ յուն. Հեփեստոսի կերպարը, որը նոյնպէս խաթական փոխառութիւն է համարւում)[8]։ Այս զուգահեռները, որոնք բոլորը չէ, որ միարժէքօրէն ընդունելի են, հիմնականում, հակուած են բացատրելու որպէս միջնորդաւորուած ազդեցութեան արդիւնքներ (հիմնականում՝ խաթերէնից խեթերէն, ապա՝ հայերէն)։

Կան նաեւ հայ-խաթական անուանաբանական համընկումներ։ Այսպէս, Քսենոփոնը Մշոյ դաշտավայրի գետը՝ Մեղրագետը, անուանում է Tēleboas[9]։ Այս անունն ակներեւօրէն համադրելի է teleb/p- արմատով հինանատոլիական անունների հետ, որոնք պէտք է կապուած լինեն խաթական Teleb/pinus, Teleb/pi (կրճատ տարբերակ)՝ դիցանուան հետ։ Այս աստուածը հանդէս է գալիս որպէս ամպրոպի աստծու անհետացող որդի, որին կարողանում է գտնել միայն մեղուն (հմմտ.՝ Մեղրագետ-մեղու առնչութիւնը)։ Մեղրագետի շրջանը՝ Տարօն գաւառը, հին հնչողութեամբ՝ Տարաւն, միանգամայն համեմատելի է խաթական ամպրոպի աստուած Տարուի անուան հետ, որի խեթական ձեւն էր Tarawa։ Նախաքրիստոնէական դարաշրջանում Տարօնը պաշտամունքի կենտրոնն էր ամպրոպային յատկանիշներ ունեցող Վահագն աստծու։ Հաւանական է համարւում, որ Փոքր Ասիայի հիւսիսարեւելեան շրջանները մինչեւ Հայկական Լեռնաշխարհ, հնում բնակեցուած են եղել խաթերին ազգակից ցեղերով[10]։ Այս համընկնումները ցոյց են տալիս, որ խաթերէնը կամ նրա մի բարբառը, իրօք, հաւանաբար հնում խօսուել է Հայկական Լեռնաշխարհում։ Ըստ այդմ, կարող էին լինել նաեւ հայ-խաթական ուղղակի առնչութիւններ[11]։

ՀԱՅԵՐԷՆԸ ԵՒ ԽՈՒՌԵՐԷՆԸ

Խուռերէնը հին Փոքր Ասիայի ամենատարածուած լեզուներից էր։ Խուռական անունները Հիւսիսային Միջագետքում եւ յարակից շրջաններում ի յայտ են գալիս Ք.ա. Բ. հազարամեակի կէսերից, իսկ հնագոյն գրութիւնները՝ մօտաւորապէս Ք.ա. 2000ին։ Տարածուած է եղել Հիւսիսային Միջագետքում, Սիրիայում, Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւում եւ արեւմուտքում։ Խուռական հասարակութեան մէջ նշանակալի է եղել ծագումով հնդարիական վերնախաւի դերը, որի լեզուով են մեկնաբանւում խուռական որոշ իշխանաւորների անուններ, դիցանուններ եւ ձիավարժութեան եզրեր։ Խուռերէնը նշանակալի ազդեցութիւն է թողել ուշ-խեթական մշակոյթի ձեւաւորման վրայ (փոխառուել են եզրեր, դիցանուններ, անձնանուններ)։ Այն յայտնի է մի քանի բարբա-

ռային տարբերակներով[12]։ Լեզուաբանօրէն ազգակից է ուրարտերէնին, թէեւ դժուար է միարժէք որոշել նրանց մերձաւորութեան աստիճանը։ Տարածուած, բայց եւ այնպէս համընդհանուր ընդունելութիւն չունեցող վարկածի համաձայն խուռերէնը եւ ուրարտերէնը ցեղակից են հիւսիսարեւելակովկասեան՝ նախեան-դաղստանեան լեզուներին[13]։

Հայ-խուռական լեզուական առնչութիւնների առաջին հանգամանալից ուսումնասիրութիւնը պատկանում է Ղափանցեանին[14]։ Յետագայ ուսումնասիրութիւններից կարելի է յիշել Ջոն Գրեպինի[15], Դիակոնովի[16], Ներսէս Մկրտչեանի[17], Մարգարիտ Խաչիկեանի[18] անդրադարձները այդ թեմային։ Եղած նիւթը քննական կերպով ներկայացուած է Ջահուկեանի հիմնարար աշխատութեան մէջ[19]։

Ստորեւ ներկայացւում է հայերէնում առաւել հաւանական խուռական ծագման բառերի մի ցուցակ[20]։ Այսպէս՝ անագ-anagi (նոյն ծագումն ունի ինչ որ աստր. anāku, շումեր. niggi, naggu համանիշները, բայց հայկական ձեւն առաւել մօտ է խուռականին), աստել՝ կին ընտրել, ուզել-ašti՝ կին, խաղող-haluli՝ ինչ-որ պտուղ (նոյնական է ուրարտ. haluliին, որը ներկայումս թարգմանւում է որպէս խաղող[21], եւ հայերէն բառը կարող է ուրարտական փոխառութիւն համարուել), խնձոր-hinzuri՝ նոյն իմաստով, խուռ՝ ժլատ-hurri՝ խուռների ինքնանուանումը, նուռ-nuranti՝ նոյն իմաստով (բառը ծագումով աքադական է եւ հայերէնին կարող էր անցնել նաեւ սեմական աղբիւրից), տուղտ՝ մի տեսակ բոյս-tultu՝ ինչ-որ բոյս։ Սրանց, որոշ կասկածով, աւելացւում է եւս մի քանի բառ՝ փոխել-puh՝ նոյն իմաստով եւ քաքար՝ մի տեսակ խմորեղէն-kakkari՝ նոյն իմաստով (այս բառերը ծագումով աքադական են)։ Ըստ Ներսէս Մկրտչեանի յղուած աշխատութեան, հայերէնում կան մի շարք խուռական բուսանուններ։

Իրականում հայերէնի եւ խուռերէնի բառային ընդհանրութիւններն աւելի շատ են, որոնցից շատերը փոխառութիւններ են աքադերէնից (յաճախ խուռական միջնորդութիւն են ենթադրում հայերէնում մի շարք այլ աքադական բառերի համար, օրինակ՝ ագուռ, կնիք եւն.)։ Հետաքրքրական մի օրինակ է հայ-խալթական առնչութիւնների թւում յիշուած հայ. խաղ՝ երգ բառը, որին միանգամայն համապատասխանում է խուռ. նոյնիմաստ halmiն (խուռերէնում -mi-/mmiն բառի իմաստը շատ չփոխող վերջածանց է)[22]։ Դիակոնովը խուռական ծագում է վերագրում նաեւ հայ. աղխ՝ ցեղ, գարմ, ժողովուրդ, աղախին եւ ծառայ բառերին։ Թէեւ Ջահուկեանը մերժում է այս համեմատութիւնները, բայց եւ այնպէս, սրանցից առաջինը եւ երկրորդը որոշակիօրէն հաւանական են՝ հմմտ. խուռ. Allae՝ տիրուհի, որից եւ ենթադրեալ *alla(e)hhi՝ տիրային եւ *alla(e)hhini՝ տնտեսութեան կառավարչուհի[23]։ Հայկական ընտանեկան եզրաբանութիւնն առաւել լաւ պահպանուածն է հնդեւրոպականների մէջ[24], որն ակնարկում է նաեւ հայկական նահապետական ընտանիքի վաղնջական, հնդեւրոպականին առաւել մօտ վիճակը[25]։ Աղխ եզրը պարզ հոմանիշներ ունի հայերէնում, բայց եւ այնպէս, եթէ այս համեմատութիւնները ճիշտ են, ապա կարելի է կարծել, որ հնագոյն հայկական ընտանիքի կառուցուածքի վրայ եղել է նաեւ խուռական ազդեցութիւն[26]։

Կան նաեւ հայ-խուռական անուանաբանական ընդհանրութիւններ։ Ղափանցեանը ներկայացրել է խուռերէնից հայերէնին անցած մի շարք յատուկ անուններ, որոնցից, ըստ Ջահուկեանի, քիչ թէ շատ հաւանական կարող են լինել հետեւեալները՝ Ակիթ-Akitta/i, Արտիթ-Arditi, Բութ-Putu։ Բացառիկ հետաքրքրութիւն է ներկայացնում այն, որ ազգային աւանդութեան մէջ հայոց նահապետ Հայկի երեք որդիներից երկրորդի Խոռ անունը դիտւում է որպէս խուռիների անուանադիր նախնի[27]։ Իրօք, այս անունը նոյնական է խուռիների ցեղանուան հետ (սեպագիրը նշաններ չունի օի համար՝ այն հաղորդուել է ուով եւ սեպագիր hurriն հնչել է մօտաւորապէս խսո՛ռը, որը հայերէնում կանոնաւոր կերպով դարձել է խսոռ, հմմտ.՝ այդ ցեղանուան եբր. ḥōrī, յուն. choraios ձեւերը), որն իր հերթին համադրւում է խուռաուրարտական huradi՝ ռազմիկ, պահնորդ բառի հետ[28]։ Այսպիսով, հայոց ազգածագման աւանդութեան մէջ պահպանուել են յիշողութիւններ խուռիների վերաբերեալ, բայց ներառուած Հայկեանների տոհմի, եւ ոչ օտար ցեղերի մէջ։ Սա թերեւս կարող է մեկնաբանուել խուռիների որոշ խմբերի՝ հայերի մէջ ձուլուելու փաստով։

Խուռական առասպելաբանութեան մէջ կենտրոնական տեղ էր գրաւում ամպրոպի աստուած Թեշուբը (Teššub, համապատասխանում է ուրարտական Teišebaյին)։ Ուշ-խեթական դարաշրջանում՝ Ք.ա. 1400ից յետոյ նա գերագոյն դիրք էր գրաւել նաեւ Խեթական Կայսրութիւնում։ Յատկանշական է, որ Խեթական Կայսրութեան եւ խուռերէնի անհետացումից շատ դարեր յետոյ՝ Ք.ա. Ը.-Է. դդ. այդ դիցանուամբ կազմուած խուռական արքայանուններ են յիշւում Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւում՝ Շուբրիա երկրում եւ մերձակայքում (Hu-Teššub, Ik-Teššub, [...]gi-Teššub եւն.)[29]։ Դա ցոյց է տալիս խուռերէնի գոյատեւումը այդ երկրամասում եւ նրա՝ ամպրոպի աստծու պաշտամունքի մի նշանաւոր կենտրոն լինելը։ Շուբրիան համապատասխանում է յետագայ հայկական Սասունի շրջանին՝ հայոց դիւցազնավէպի Սասնայ Ծռերի հայրենիքին։ Դիւցազնավէպում Սասունը հիմնում են Սանասարը եւ նրա երկուորեակ եղբայր Բաղդասարը, Տիգրիս գետի մի վտակի ափին։ Ըստ Մանուկ Աբեղեանի մանրամասն հիմնաւորման, Սանասարը՝ դիւցազնավէպի հերոսների զէնքի՝ կայծակի թրի առաջին տէրը, ամպրոպի աստծու մի կերպարն է[30]։ Յատկանշական է, որ Թեշուբը եւս երկուորեակ է՝ նա յղացւում է իր եղբայր Թաշմիշուի եւ Տիգրիս գետի հետ միասին։ Ըստ այդմ, Սանասարը, որ իր երկուորեակ եղբօր հետ հիմնում է Սասունը Տիգրիսի մի վտակի ակունքներում, փաստօրէն ուշ վիպական տարբերակն է տեղի հին ամպրոպային աստծու՝ Շուբրիայի Թեշուբի[31]։ Նոյնիսկ թւում է, թէ Թեշուբ/Թէյշեբայի անուան մի հեռաւոր արձագանգը պահպանուել է Սասունի եւ Մուշի յարակից շրջանների հայոց բանահիւսութեան մէջ։ Այդպէս կարող է մեկնաբանուել սասունցիների եւ մշեցիների սերունդներով բնակեցուած Իրինդ գիւղում բանահաւաք Ռ. Խաչատրեանի կողմից 2008ին գրանցուած մի երգի կրկներգը՝ «Թեշիբ, Թեշիբ, Թեշիբ, Նայէ»[32]։

Թեշուբի պաշտամունքի հետքեր կարելի է տեսնել նաեւ Հայկական Լեռնաշխարհի այլ շրջաններում, որտեղ բազում հնագոյն անուանումներ, նաեւ խուռական ծագման, անցել են հայերէնին։ Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնները յայտնի են սեպագիր Kum- արմատով անուանումներով (Kummi,

Kummiya)։ Հայոց գերագոյն Արամազդ աստծու - որն ի թիւս այլոց նաեւ ամպրոպային յատկանիշներ ունէր - պաշտամունքի կենտրոնն էր Անի-Կամախը, որը խեթական ժամանակներում յայտնի էր որպէս Kummaha, եւ ամպրոպի աստծու պաշտամունքի մի նշանաւոր կենտրոն էր։ Սա ցոյց է տալիս, որ Արամազդը տեղի Թեշուբի մի ժառանգորդն էր[33]։ Կումայրին՝ ներկայիս Գիւմրին, թերեւս նոյնպէս կապուած է Թեշուբի առասպելների հետ[34]։

Թեշուբի գլխաւոր հակառակորդներից էր քարէ հրէշ Ուլլիկումմին (Ullikummi, որը յաճախ մեկնաբանւում է որպէս «Կումմի քաղաքը կործանող» ինչը, ամենայն հաւանականութեամբ, միայն կեղծ՝ ժողովրդական ստուգաբանութիւն է)[35]։ Այս անունը, որտեղ -mmiն կարող է խուռական ածանց լինել (տե՛ս՝ վերեւում), շատ է յիշեցնում ուրարտական աղբիւրների մերձեւանեան Ueliku-ni/hi երկրի անուանումը (niն եւ hiն ուրարտական ածանցներ են), որը հին հայկական Գեղարքունին է (յետագայում՝ Գեղարքունիք, հայերէնին բնորոշ w>գ զարգացմամբ)։ Հէնց Uelikuni երկրի տարածքներում են կենտրոնացած հնագոյն Հայաստանի հանելուկային վիշապ քարակոթողները, եւ կարելի է ենթադրել, որ այդ տեղանունը, ի վերջոյ, կապուած է հին առասպելական քարէ հրէշի անուան հետ[36]։

Կարծիք կայ, որ հայկական առասպելական արալէզների (այլ կերպ՝ առլէզ, յառլէզ) անուանումը խուռական է[37], բայց այն միանգամայն պարզ եւ ճշգրիտ բացատրւում է հայերէնով, իսկ խուռական մեկնաբանութիւնը կամայական է[38]։

ՀԱՅԵՐԷՆԸ ԵՒ ՀԻՆ ԱՆԱՏՈԼԻԱԿԱՆ ԼԵԶՈՒՆԵՐԸ

Հին անատոլիական լեզուները երբեմն կոչւում են նաեւ խեթալուվական լեզուներ։ Դրանք են՝ խեթերէնը (Hittite), պալայերէնը, լուվերէնը՝ սեպագիր եւ գաղափարագրային ձեւը (hieroglyphic)՝ տարբերակներով, ապա՝ աւելի ուշ աւանդուած լիկիերէնը, լիդիերէնը, կարիերէնը[39]։ Սրանցից խեթերէնը, պալայերէնը եւ լուվերէնն են, որ տարածուած են եղել Հայկական Լեռնաշխարհի մերձակայքում, իսկ միւսները խօսուել են աւելի արեւմտեան շրջաններում։ Հնագոյն խեթական անուանումներն այլալեզու սեպագիր աղբիւրներում ի յայտ են գալիս Ք.ա. Բ. հազարամեակի վերջից, իսկ խեթական գրութիւնները՝ Ք.ա. ԺԶ. դարից։ Խեթական Կայսրութիւնը, Խաթուսաս կենտրոնով (ժամանակակից Անկարայից ոչ-հեռու) տարածուած է եղել Հայկական Լեռնաշխարհից արեւմուտք, ընդգրկելով Կապադովկիան։

Սովորաբար այդ լեզուները դիտւում են իբրեւ հնդեւրոպական լեզուախմբի մի առանձին, միւսներից բաւական հեռու մի ճիւղ։ Ըստ ամերիկեան լեզուաբան Է. Ստարտեւանտի վարկածի, անատոլիական եւ միւս հնդեւրոպական լեզուների մայր լեզուն՝ նախահնդխեթերէնը սկզբից բաժանուել է երկու ճիւղի՝ անատոլիական եւ հնդեւրոպական։ Առաջինի ժառանգներն են վկայուած անատոլիական լեզուները, իսկ երկրորդը, նշանակալիօրէն աւելի ուշ, նորից ճիւղաւորուել է, որի հետեւանքով սկիզբ են առել միւս բոլոր հնդեւրոպական լեզուները (այս վարկածը, թէեւ ներկայումս բաւական տարածուած, բայց միարժէքօրէն ընդունուած չէ)[40]։

Հայերէնի եւ խեթերէնի ընդհանրութիւնների վերաբերեալ առաջին աշխատութիւնները գրուել են Ն. Մարտիրոսեանի, ապա՝ Ղափանցեանի կողմից[41]: Յետագայում այդ հարցին անդրադարձել են այլ հեղինակներ եւս, որոնցից առաւել արժանայիշատակ է Ջահուկեանը: Հայոց լեզուի պատմութեան վերաբերեալ իր վերջին հիմնարար աշխատութեան մէջ Ջահուկեանը ճշգրտում է հայերէնի եւ անատոլիական լեզուների յարաբերութեան եւ ընդհանրութիւնների հարցը, եւ ներկայացնում է առաւել հաւանական ընդհանրութիւնների մի շարք[42]:

Հիմք ընդունելով այդ շարքը, հայերէնի՝ անատոլիական լեզուներից կատարուած հնարաւոր փոխառութիւններից յիշատակելի են հետեւեալները (եթէ յատուկ չի նշւում, ապա լատինական այբուբէնով ներկայացւում է խեթական բառը)՝ բրուտ-purut՝ կաւ, ընթրիք-etri՝ ուտելիք, լախուր/ճեխուր-lahhura՝ տերեւաւոր մի բոյս, խաղալ (շարժուել, արշաւել)-halai՝ շարժուել, խառնharnamniya՝ խառնել, գրգռել, խողխողել-hulhuliya՝ կռուել, սպանել, հատելhattāi՝ հատել, տառեղն (արագիլ)-tarlā՝ մի թռչուն, փախչել-parh՝ հալածել, քշել, փշուր-parš՝ փշրել:

Չի բացառւում, որ խեթերէնում էլ փոխառութիւններ լինէին հայերէնից: Եթէ այդպէս է, ապա հնագոյն հայերէնի կրողները պէտք է մինչեւ խեթերէնի ու Խեթական Կայսրութեան անկումը գտնուէին խեթերին հարեւան շրջաններում, այսինքն՝ Պատմական Հայաստանում եւ/կամ մերձակայքում: Ջահուկեանը հնարաւոր է համարում, որ հետեւեալ բառերը անատոլիական լեզուներին անցած լինեն հայերէնից՝ հանել-han՝ դատարկել, պարպել, հաց-haz(z)ita՝ մի թխուածք, ալիք-լուվ. a(a)li՝ ծով (յատուկ անունների բաղադրիչ), ասր (բուրդ)-ešri՝ նոյն իմաստը, թլիփ (եզր)-telipuri՝ շրջան, երկրամաս, լուծ-luzzi՝ կոռ, պարտադիր աշխատանք, խուղ-hīla՝ բակ, փարախ, գոմ, հարկանելharganu՝ ոչնչացնել, մատաղ-լուվ. Mantalli՝ զոհատեսակ, տաղ-taliya՝ ձայն տալ, հայցել (աստուածներին), փող-pulla՝ մի տեսակ աման:

Կարծիք կար, որ հայերէնի անատոլիական շերտը գալիս է համեմատաբար ուշ աւանդուած գաղափարագրային լուվերէնից, բայց ինչպէս նշում է Ջահուկեանը, հայ-անատոլիական ընդհանրութիւնները գաղափարագրային լուվերէնի համապատասխան բառերի հետ յատուկ մերձաւորութիւն չեն ցուցաբերում: Այսպիսով, յիշեալ կարծիքը միայն մտահայեցողական է, հիմնուած այն տեսակէտի վրայ, որ հնագոյն հայերէնի կրողները յայտնուել են Հայկական Լեռնաշխարհում ուշ՝ Խեթական Կայսրութեան անկումից յետոյ:

Առանձին հետաքրքրութիւն է ներկայացնում հայ-անատոլիական ընդհանուր յատուկ անունների քննութիւնը: Դրանցից առաւել յայտնի է հայերէն Մուշեղ անձնանունը, որն ակնյայտօրէն նոյնական է խեթ. Muršiliին՝ այդ անունով յայտնի են մի քանի խեթական արքաներ: Յատկանշական է, որ հայոց հին վէպերում հանդէս եկող Մուշեղ սպարապետի առասպելականացած կերպարը եւս կապեր է դրսեւորում արեւմտափոքրասիական՝ լիդիական Միւրսիլոս (Muršiliի յունական ձեւն է) արքայի առասպելական կերպարի հետ[43]:

Գիտական գրականութեան մէջ շատ յաճախ նշուել է հայոց առասպելական Անգեղեայ Տորքի (աղբիւրներում աւելի յաճախ Տուրք) եւ խեթալուվական ամպրոպի աստուած Tarhu(nt)ի (տարբերակ՝ Tarku), անունների նմանու-

թիւնը, սակայն որպէս Տորք ներկայացուող անունը, դատելով ըստ ձեռագրերի, ամենայն հաւանականութեամբ, սխալ ձեւ է՝ ճիշտն է Տուրք, մի անուն, որն աւանդուած է հայոց մէջ[44]: Ըստ այդմ, այս համադրութիւնից թերեւս պէտք է հրաժարուել[45]: Ամենայն հաւանականութեամբ կապուած չեն նաեւ երբեմն որպէս հայ-լուվական առնչութիւնների փաստարկ ներկայացուող հայերէն շանթ՝ կայծակ բառը եւ լուվական Šanta՝ աստծու անունը (վերջինս ժանտախտի, եւ ոչ շանթ-կայծակի աստուած էր)[46]:

Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւի եւ արեւելքի (Վանայ եւ Սեւանայ լճերի շրջանի), այսինքն՝ խեթերի պատմական հողերից բաւական հեռու ընկած տարածքների որոշ հին անուանումների քննութիւնը ցոյց է տալիս, որ, ամենայն հաւանականութեամբ, այդտեղ եղել է խեթերէնին մօտ լեզուով խօսող բնակչութիւն: Այս լեզուից կարող էին ծագել Սեւան, Սիւնիք տեղանունները, հմմտ.՝ խեթ. šiui-, šiuna/i՝ աստուած>արեւի աստուած, šiwanni՝ աստուածային բառերը, հնդեւրոպական արեւի եւ լուսաւոր երկնքի աստծու *dyeu անունից (սեպագիր šն խեթերէնում սովորաբար ներկայացնում է s հնչիւնը): Յատկանշական են Սիւնիքի արեւ հիմքով տեղանունները, որոնց մէջ Արեւիս, Արեւիք, Արեւեաց տուն ձեւերը ցեղանուանական բնոյթ ունեն (որպէս «արեւեաններ»՝ արեւապաշտների ցեղ/երկիր, Սիւնիքի հաւանական թարգմանութիւնը)[47]: Դրանց պէտք է աւելացնել իշխել, իշխան կարեւոր մշակութային եզրերը (երկրորդը՝ նաեւ Սեւանի ձկան վերաբերեալ), որոնք նոյնպէս, ամենայն հաւանականութեամբ, ծագում են այդ լեզուից (խեթ. Išha/ešha՝ տէր, իշխան)[48]:

Խեթական տեսք ունի հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմաւիրի անուանումը: Հին *Armawiraի (Արմաւիր, սեռ. Արմաւրայ) առաջին մասի համար հմմտ.՝ Arma՝ լուսին, լուսնաստուած, յայտնի խեթերէնում, լուվերէնում, գաղափարագրային լուվերէնում, լիկերէնում ու լիդերէնում: Երկրորդ մասը համադրելի է խեթերէն pir՝ տուն, կրօնական ոլորտում՝ աստծու տուն, տաճար բառերին (հայերէն ձեւը՝ -ւիր վերջաւորութեամբ, հայերէնին բնորոշ զարգացման արդիւնք է. այն մօտ է արմատի խեթականին եւ ոչ միւս անատոլիական ձեւերին՝ հմմտ.՝ լուվ. Parna՝ տուն): Ըստ աւանդութեան (Խորենացի Ա.ժբ. Սեբէոս Ա.), Արմաւիրը հիմնել է Հայկի թոռ Արամայիս/Արմայիսը: Ակնյայտօրէն նոյնական Armais անունը, յունական հաղորդմամբ, յայտնի Արեւմտեան Փոքր Ասիայից՝ Լիկիայից[49], համարւում է անատոլիական «լուսին» բառի տեղական համարժէքը: Յատկանշական է, որ լուսնաստուածը հին հայոց աւանդոյթում յիշւում է հենց Արմաւիրի առնչութեամբ՝ առասպելական արքայ Վաղարշակը Արմաւիրում կանգնեցնում է արեւի, լուսնի եւ իր նախնիների արձանները (Խորենացի Բ.ը.):

Հնարաւոր է նաեւ հայոց նոր մայրաքաղաքի՝ Երեւանի (ուրարտ. Էրեբունի) անատոլիական ստուգաբանութիւնը: Այդ առումով Էրեբունի-Երեւանը համադրելի է խեթ. Arawa/arawanni՝ ազատ բառին, հմմտ.՝ խեթ. Arauwanna (տարբերակներ՝ Arawanna, Arawunna) քաղաքանունը, որպէս «Ազատ քաղաք»[50] (աւի եւ եւի հերթագայութիւնը բնորոշ է լեզուից-լեզու անցումներին՝ հմմտ. հայ. Եկեղիք, Անձիտ, որոնք համապատասխանում են յուն. Ակիլիսենէ եւ ասուր. Էնզիտէ ձեւերին): Բառի արմատը համաանատոլիական է: Յատկանշական է, որ արեւմտեան Փոքր Ասիայից՝ Լիկիայից յայտնի է Ereua քաղաքա-

նունը (յունարէն թարգմանուած որպէս «Ազատ քաղաք»), որը, հաշուի առնելով անուան յետագայ հնարաւոր փոփոխութիւնները, համեմատելի է Էրեբունիի (ուրարտ. բն կարող է ընթերցուել վ կամ ւ, իսկ վերջին -ûին ածանց է) եւ, առաւել չափով, Երեւանի հետ[51]։

Էրեբունիի անատոլիական՝ լուվական մեկնաբանութեան համար հեշտ է պատմական բացատրութիւն գտնել։ Քաղաքի հիմնադիր Արգիշտի առաջինը նշում է, որ նա այդտեղ վերաբնակեցրել է արեւմուտքից՝ Խաթէ եւ Ծուփանի (Մալաթիայի եւ Ծոփքի շրջաններ) երկրներից բերուած գերիների, որոնց էլ, կարծում են, ազատ է արձակել եւ դարձրել ամրոցի կայազօրը։ Այդ երկրների - որոնք յաճախ կոչւում են «նորխեթական» կամ, աւելի նոր եզրով՝ «սիրխախեթական» - բնակչութիւնը մեծ մասով լուվական էր։

Արմաւիրի անունը աւանդուած է համեմատաբար ուշ՝ յունական եւ հայկական աղբիւրներում։ Աւելի վաղ՝ ուրարտական դարաշրջանում Արմաւիրի տարածքը ներառուած էր նոյն Արգիշթի[52] առաջինի հիմնադրած Արգիշթիխինիլիի կազմում (Արմաւիրի կենտրոնը գտնւում է տարածքի արեւելեան, իսկ Արգիշթիխինիլիինը՝ արեւմտեան բլուրի վրայ, իրարից մի քանի կիլոմետր հեռու)։ Արմաւիրի բլուրի վրայ, հզօր ուրարտական շինութիւններից զատ, բացայայտւում է նախաուրարտական դարաշրջանի մի սրբազան տաճարային համալիր[53]։ Պաշտամունքային կառոյցներ կային նաեւ ուրարտական դարաշրջանի Արմաւիրում[54], եւ կարծիք կայ, որ Արմաւիրի նշուած հայկական տաճարական համալիրը ձեւաւորուել է բլրի վրայ եղած ուրարտական տաճարի ոչ-մեծ վերակառուցման հետեւանքով[55]։ Ընդհանրապէս, Արմաւիրը կարող էր ձեւաւորուել պաշտամունքային համալիրի շուրջը (թերեւս նուիրուած լուսնաստծուն)։ Ոքե՞ր պիտի լինէին Արմաւիրին անուն տուած անատոլիացիները։ Աղբիւրներից դատելով, Արմաւիրի բլուրը կառուցապատել է Արգիշթի Ա-ի որդի Սարդուրի Բ-ը (Ք.ա. Ը.դ.)։ Իսկ խեթերէնը, Խեթական Կայսրութեան անկումից (Ք.ա. ԺԲ.դ. սկիզբ) մի քանի դար անց, ուրարտական ժամանակներում, արդէն վաղուց մեռած պիտի լինէր։ Այսինքն, Արմաւիրի անունը, հաւանաբար պէտք է ծագէր այդ տարածքներում վաղուց ի վեր եղած անատոլիական՝ խեթերին մօտ բնակչութեան լեզուից։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

---

1 Գէորգ Ջահուկեան, Հայոց Լեզուի Պատմութիւն. Նախագրային Շրջան, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1987։

2 Ներկայացնենք ճշգրտման միայն մէկ օրինակ. Ղափանցեանի կողմից նշուած եւ Ջահուկեանի կողմից ընդունուած ու բազմիցս յղուած հայերէն գորգ-խեթ. Kurka՝ ծածկոց համապատասխանութիւնը պէտք է մերժուի, քանի որ, ինչպէս պարզուել է նորայայտ գրութիւններից, խեթերէն բառը նշանակում է ոչ թէ «ծածկոց», այլ «քուռակ», եւ ի վերջոյ, ստուգաբանօրէն կապուած է հենց այդ բառի հետ (Հ. Հմայակեան, «Ղափանցեանը Եւ Խեթագիտութիւնը». բանասիրական գիտութիւնների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախօսութիւն (ձեռագիր). նաեւ՝ ըստ J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary. Vol. 4,* Berlin-New York-Amsterdam, Mouton de Gruyter, 1997, էջ 267)։

3 Հայ-ուրարտական առնչութիւնների վերաբերեալ ամենալիակատար աշխատանքը մնում է Ջահուկեանի «Ուրարտերէնը Եւ Հայերէնը» յօդուածը՝ Բաբկէն Առաքել-

եան, Գէորգ Ջահուկեան, Գագիկ Սարգսեան, Ուրարտու-Հայաստան, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1988, էջ 127-168։

[4] V.V. Ivanov, "Ob Otnoshenii Khattskogo Yazika K Severozadnokavkazskim Yazikam" (Խեթերէնի եւ հիւսիսարեւմտակովկասեան լեզուների առնչութեան մասին), *Drevnyaya Anatoliya* (հին Անատոլիա), Մոսկուա, Nauka, էջ 26-59։

[5] Ջահուկեան, Հայոց, էջ 321։

[6] Ա. Պետրոսեան, «Հայկական Աւանդական Դրամայի Ակունքների Շուրջ», Պատմա-բանասիրական Հանդէս, 2006, 2, էջ 262։

[7] Ա. Պետրոսեան, «Ստուգաբանութիւններ», Հանդէս Ամսօրեայ, 2007։

[8] V.G. Ardzinba, "K Istorii Kul'ta Jeleza I Kuznechnogo Remesla (Pochitanie Kuznitsy u Abkhazov)" (Երկաթի եւ դարբնի արհեստի պաշտամունքի պատմութեան մասին. դարբինների պաշտամունքը աբխազների մօտ), *Drevniy Vostok: Etnokul'turnye Svyazi* (Հին Արեւելք. ազգամշակութային կապեր), Մոսկուա, Nauka, 1988, էջ 282.

[9] Քսենոփոն, Անաբասիս, թրգմ.՝ Սիմոն Կրկեաշարեան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ Հրատ., Երեւան, 1970, IV, 4, 3։

[10] I. Singer, "Who Were the Kaška?", *Phasis*, 2007, 10/1, էջ 166-181։

[11] Այս հարցերի վերաբերեալ տե՛ս՝ A. Y. Petrosyan, *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic,* Journal of Indo-European Studies Monograph 42, Washington DC, Institute for the Study of Man, 2002, էջ 144։

[12] Խուռիերէնի վերաբերեալ տե՛ս օրինակ՝ I. M. Diakonoff, *Hurrisch und Urartäisch* (Խուռիերէնը եւ ուրարտերէնը), Munich, R. Kitzinger, 1971. նաեւ՝ M.L. Khachikyan, *Khuritskiy I Urartskiy Yaziki* (Խուռիերէն եւ ուրարտերէն լեզուները), Երեւան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ, 1985. նաեւ՝ G. Wilhelm, "Hurrian," *The Cambridge Encyclopedia of World's Ancient Languages,* Cambridge, State University of New York, էջ 95-118։

[13] Այս հարցի վերաբերեալ տե՛ս յատկապէս՝ I.M. Diakonov, S.A. Starostin, "Khurrito-Urartskie I Vostochnokavkazskie Yaziki" (խուռի-ուրարտերէնը եւ արեւելակովկասեան լեզուները), *Drevniy Vostok: Etnokul'turniye Svyazi*, Մոսկուա, Nauka, 1988։ Ըստ Ջահուկեանի, խուռաուրարտերէնը, հիւսիսկովկասեան եւ հնդեւրոպական լեզուները մտնում են լեզուական աւելի մեծ խմբի՝ նոստրատիկ ամբողջութեան մէջ (G.B. Djhaukian, *Vzaimootnoshenie Indoevropeyskikh, Khurrito-Urartskikh I Kavkazskikh Yazikov* (Հնդեւրոպական խուռա-ուրատական եւ կովկասեան լեզուների փոխառնչութիւնը), Երեւան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ, 1967)։ (Այս կարծիքն ընդունելութիւն չի գտել մասնագէտների շրջանում)։ Հետաքրքիր է, որ վերջերս նման մի տեսակէտ է արտայայտուել Ա. Ֆուրնէի եւ Ա. Բոմհարդի կողմից, ըստ որի խուռխուրարտերէնը հնդեւրոպական լեզուների մի հեռաւոր ազգակիցն է (A. Fournet, A. Bomhard, *The Indo-European Elements in Hurrian*, La Garenne Colombes/Charlston, 2010), որը խստօրէն քննադատուել է (A. Kassian, "Review of: The Indo-European Elements in Hurrian, by Arnaud Fournet & Allan R. Bomhard (2010)" *Journal of Language Relationship*, No. 4 (2010), էջ 199-206։

[14] Գրիգոր Ղափանցեան, Հայոց Լեզուի Պատմութիւն. Հին Շրջան, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1961, էջ 104-130։

[15] Հեղինակի՝ այս թեմային նուիրուած վերջին աշխատանքներից տե՛ս՝ J. Greppin, "Substratum in Armenian", *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies 1*, 2006.

[16] I.M. Diakonov, *Yaziku Drevney Peredney Azii* (Հին Առաջաւոր Ասիոյ լեզուները), Մոսկուա, Nauka, 1967, էջ 359. նաեւ՝ I. M. Diakonoff, "Hurro-Urartian Borrowings in Old Armenian", *Journal of the American Oriental Society*, 1985, 4:

[17] N.A. Mkrtchyan,"Substratnie Nazvaniya Rasteniy V Armyanskom Yazike" (Բոյսերի հիմնանունները հայերէնի մէջ), *Drevniy Vostok*, 3, Երեւան, 1983։

[18] Khachikyan, էջ 54-56․
[19] Ջահուկեան, Հայոց, էջ 422-427։
[20] Պէտք է նշել, որ այն չի կարող ճշգրիտ պատկերացում տալ հայերէնի՝ խուռերէնից կատարուած փոխառութիւնների վերաբերեալ, որովհետեւ դրանց մի մասը կարող է հայերէնին անցած լինել խուռերէնին ազգակից ուրարտերէնից։
[21] N.V. Arutyunyan, *Korpus Urartskikh Klinoobraznykh Nadpisey* (Ուրարտական բեւեռագիր արձանագրութիւնների լիակատար ժողովածու), Երեւան, ՀՀ ԳԱ, 2001, էջ 445։
[22] Հմմտ․ օրինակ՝ ուրարտ․ *pura*, խուռ․ *purame* կամ *purammi* «ստրուկ» (Khachikyan, էջ 48)։
[23] I. M. Diakonoff, *The Pre-History of the Armenian People*, Delmar/New York, 1984, էջ 186, n․ 28։
[24] G. Bonfante, "The Armenian Family Terminology", Միջազգային Հայերէնագիտական Գիտաժողով․ Զեկուցումներ, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ․, 1984, էջ 26-30։
[25] Ա․ Պետրոսեան, «Հայկ Նահապետը Համեմատական Առասպելաբանութեան Լոյսի Տակ․ Շնորհ Ի Վերուստ․ Առասպել, Ծէս, Պատմութիւն», Յօդուածների Ժողովածու Նուիրուած Սարգիս Յարութիւնեանի Ծննդեան 80Ամեակին, Երեւան, Վէլաս Պրինտ 2008, էջ 12․ նաեւ՝ A. Y. Petrosyan, "Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology", *Journal of Indo-European Studies,* Vol. 37, 2009, Number 1 & 2, էջ 157։
[26] Նկատենք, որ Հ․ Մարտիրոսեանը հայերէնի բնիկ արմատների իր հիմնարար ստուգաբանական բառարանում հաւանական է համարում Դիակոնովի տեսակէտը (H. K. Martirosyan, *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 8), Leiden/Boston, Brill, 2010 էջ 25)։
[27] Խոռի՝ որպէս խուռիների էպոնիմի վերաբերեալ տե՛ս՝ Ղափանցեան, Հայոց, էջ 114-115․ նաեւ՝ Գէորգ Ջահուկեան, «Մովսէս Խորենացու «Հայոց Պատմութեան» Առաջին Գրքի Անձնանունների Լեզուական Աղբիւրները», Պատմաբանասիրական Հանդէս, 1981, 3, էջ 55։ Հայկի որդիների գրոյցների առասպելաբանական ակունքների եւ պատմական՝ հայ-խուռիուրարտական կապերի արտացոլումների վերաբերեալ՝ Petrosyan, *The Indo-European*, էջ 179․ նաեւ՝ Ա․ Պետրոսեան, Հայոց Ազգածագման Հարցեր, Երեւան, Նորավանք, 2006, էջ 61-64։
[28] G. Vil'khel'm, *Drevniy Naarod Khurrity* (Խուռիները․ հին ժողովուրդ), Մոսկուա, Nauka, էջ 21․ նաեւ՝ Petrosyan, *The Indo-European*, էջ 179-180։
[29] I. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, էջ 82։
[30] Մանուկ Աբեղեան, Երկեր, Հտր․ Ա, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ․, էջ 414-418։
[31] Petrosyan, *The Indo-European*, էջ 21, 65։
[32] ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտութեան եւ Ազգագրութեան Ինստիտուտի Ռ․ Խաչատրեանի Ֆոնդ, FRI։ 3848։ Վրացական եւ հայկական հին երգերի կրկներգերում պահպանուած հինարեւելեան դիցանունների վերաբերեալ տե՛ս՝ A.S. Svanidze, "Nazvaniya Drevnevostochnykh Bogov V Gruzinskikh Pesnyakh" (Հինարեւելեան դիցանունները վրացական երգերում), *Vestnik Drevney Istorii* (Բաներ հին աշխարհի պատմութեան), 1937, 1, էջ 87-93․ նաեւ՝ G.A. Kapantsyan, *Istoriko-Lingvisticheskie Raboty* (Պատմալեզուաբանական աշխատութիւններ), *T. 1*, Հայկ․ ՍՍՀ ԳԱ, էջ 295 f. նաեւ՝ Ա․ Պետրոսեան, Արամազդ․ Կերպար, Պաշտամունք, Նախատիպեր, Երեւան, Վան Արեան, 2006, էջ 57-58։
[33] Պետրոսեան, Արամազդ, էջ 11։
[34] Ա․ Պետրոսեան, «Կումայրին Հայկական Լեռնաշխարհի Հնագոյն Առապելների Համատեքստում», Գիտական Աշխատութիւններ VII․ Շիրակի Հայագիտական Հետազօտութիւնների Կենտրոն, Գիւմրի, ՀՀ ԳԱԱ Գիտութիւն Հրատ․, 2004, էջ 5-9։

[35] E. Laroche, "Glossaire de la Langue Hourrite", *Revue Hittite et Asianique. T. XXXIV-XXXV*, Paris, 1976-77, էջ 279։

[36] A. Petrosyan, "Otrajenie Indoevropeyskogo Kornya *Wel- V Armyanskoy Mifologii" (Հնդեւրոպական *Wel- արմատի արտացոլումը հայկական առասպելաբանութեան մէջ), Լրաբեր Հասարակական Գիտութիւնների, 1987, 1, էջ 56-70, Petrosyan, *The Indo-European*, էջ 81։

[37] Այդ կարծիքն են պաշտպանել Ա. Մէյյը, Ղափանցեանը, Դիակոնովը, տե՛ս օրինակ՝ I.M. Diakonov, "K Voprosu O Simvole Khaldi" (Խալդիի խորհրդանիշի հարցի մասին), *Drevniy Vostok*, 4, էջ 94։

[38] Գէորգ Ջահուկեան, «Նոր Տուեալներ Հայոց Նախաքրիստոնէական Կրօնի Մասին», Պատմաբանասիրական Հանդէս, 1992, 1, էջ 18. նաեւ՝ Ս. Յարութիւնեան, Հայ Առասպելաբանութիւն, Պէյրութ, Համազգային Վահէ Սեթեան Տպարան, 2000, էջ 383-384։ Արալէզների խուռիական մեկնաբանութեան անհաւանական լինելու եւ այլ ժողովուրդների առասպելներում համանման կերպարների վերաբերեալ տե՛ս՝ Petrosyan, *The Indo-European*, էջ 88, եղած կարծիքների յղմամբ եւ քննարկմամբ։

[39] Այս լեզուների վերաբերեալ տե՛ս օրինակ՝ Ք. Վոտկինսի եւ Գ. Մելչերտի յօդուածները *The Cambridge Encyclopedia of World's Ancient Languages* յղուած հանրագիտարանում։

[40] «Հնդ-խեթական» վարկածի պատմութեան, եղած տեսակէտների եւ յարակից հարցերի շուրջ տե՛ս՝ R. Drews (ed.), *Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family,* Journal of Indo-European studies Monograph No 38, Washington D. C., Institute for the Study of Man 2001:

[41] Հեղինակի ճշգրտուած մօտեցումները համակարգուած ձեւով տե՛ս՝ նրա վերջին աշխատութեան մէջ՝ Ղափանցեան, Հայոց, էջ 147։

[42] Ջահուկեան, Հայոց, էջ 311. նաեւ նոյնի՝ Հայերէնը Եւ Հնդեւրոպական Հին Լեզուները, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ.,1970, էջ 123 հտն.։

[43] Petrosyan, *The Indo-European*, էջ 147։

[44] Աբեղեան, Երկեր, Հտր. Է, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1985, էջ 154-158։

[45] Ա. Պետրոսեան, «Գրախօսութիւն (Ն. Ադոնց, Երկեր, Հտր. Ը)», Պատմաբանասիրական Հանդէս, 2006, 3, էջ 283-284։

[46] Ն. Տիրացեան, «Իւարշա Եւ Մարդուկ Աստուածների Պաշտամունքը Արարատեան Դաշտում», Պատմաբանասիրական Հանդէս, 2006, 2, էջ 191-192։

[47] Պետրոսեան, Հայոց Ազգածագման, էջ 47. նաեւ՝ նոյնի՝ «Խեթերէնի Հետքեր Հայկական Լեռնաշխարհի Արեւելքում Եւ Հարաւ-Արեւելքում. Խալդեան Զօրութեամբ…», Յօդուածների Ժողովածու Նուիրուած Բորիս Պիոտրովսկու Ծննդեան 100Ամեակին, Երեւան 2010, Վելաս Պրինտ, էջ 65-77. նաեւ՝ A. Y. Petrosyan, "The Eastern Hittites in the South and East of the Armenian Highland?" *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies IV, 1 (2009)*, էջ 63-72։

[48] Այս բառերը յաճախ համարուել են իրանական, բայց մանրամասն քննութիւնը ցոյց է տալիս նրանց անատոլիական ծագումը (Լ. Յովհաննիսեան, Հայերէնի Իրանական Փոխառութիւնները, Երեւան 1990, էջ 224-225)։

[49] P. Howink ten Cate, *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period*, Leiden, Brill, 1961, էջ 132։ Նոյն անունը յայտնի է եւ յունա-եգիպտական աւանդոյթում, որի վերաբերեալ, այս առնչութեամբ, տե՛ս՝ Petrosyan, *The Indo-European*, էջ 75, 100, 182։ Հայ եւ լիկիական անունների առնչութեան վերաբերեալ տե՛ս՝ Ջահուկեան, «Մովսէս Խորենացու», էջ 53.

[50] E. Laroche, "Hittite arawa- "libre," *Latomus: Revue d'Etudes Latines*, Collection Latomus. Vol. 45, Hommage à George Dumézil, Bruxelles, 1960, էջ 124։

[51] *Պետրոսեան, Հայոց Ազգածագման*, էջ 34. նաեւ նոյնի՝ *«Երեւան Տեղանուան Ծագման Շուրջ», Գիտական Յօդուածների Ժողովածու*, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ Հրատ., 2006, էջ 164-171, *աղբիւրների յղմամբ եւ եղած կարծիքների քննութեամբ*։

[52] *Սեպագրում գրւում է թ-ով, բայց հայերէն երբեմն գրում են նաեւ տ-ով*։

[53] I. Karapetyan, J. Khachatryan, A. Kanetsyan, “Dourartskiy Armavir” (*Մինչուրարտական Արմաւիրը*), *Պատմաբանասիրական Հանդէս*, 2004, 2, էջ 268-274։

[54] Ն. Տիրացեան, *Արգիշթի/տխինիլիի Հոգեւոր Եւ Աշխարհիկ Կառոյցների Շուրջ Ըստ Սեպագիր Արձանագրութիւնների. Հայկական Քաղաքակրթութիւնը Հնագոյն Ժամանակներից Մինչեւ Քրիստոնէութեան Ընդունումը*, ՀՀ ԳԱԱ Հրատ., Երեւան 2000, էջ 39-42. նաեւ՝ I. Karapetian, *Armavir: De l’Ourartu à l’Arménie. Les Douze Capitales d’Arménie*, Marseille, Somogy, 2010, էջ 70։

[55] G. Tiratsyan, *Kul’tura Drevney Armenii* (*Հին Հայաստանի մշակոյթը*), Երեւան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ, 1988, էջ 100-101։

THE CONNECTIONS BETWEEN
ARMENIAN AND ANCIENT LANGUAGES OF ASIA MINOR
(Summary)

ARMEN PETROSYAN

The article is about common words found in the Armenian and Hattic, Hurrian, Hittite, Luvian. These languages which were used in the south and west of the Armenian Highland disappeared by the end of the 2nd Millennium BC.

The relation and influence of the Armenian with the neighbouring ancient languages of the Armenian Plateau has been at the center of attention of linguists for quite some time now. The most significant researches have been conducted by Krikor Ghapantsian, Igor Diakonov and Gevork Djahukian.

Nonetheless, the author notes that a considerable amount of new material has become available due to studies during the last two decades, which enable him to examine, suggest corrections, analyse and eventually add to the already existing material.

In this article the author examines a number of specific words which bear cultural connotations or are related to deities. Petrosyan’s comparative study leads him to conclude that traces of names Teššub/Teišeba (the Hurrian-Urartian god of storm), and its opponent the dragon Ullikummi may be found in Armenian legends and adds that the Armenain legendary figure Tork might have a Huttian-Luvian origin.

Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն (համահեղինակ՝ Ն. Տիրացյան). Պատմաբանասիրական հանդես 2012, 1, 169-184:

ՀԱՅՈՑ ԱՌԱՋԻՆ ՄԱՅՐԱՔԱՂԱՔ ԱՐՄԱՎԻՐԸ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԱՅԻՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, ՆՎԱՐԴ ՏԻՐԱՑՅԱՆ

Որևէ վայրում երբևէ հաստատված պաշտամունքը սրբության մեծ իներցիա է հաղորդում այդ տարածքին: Տեղանքի ձեռք բերած պաշտամունքային բնույթը շատ մնայուն է՝ այն կարող է տևել հազարամյակներ: Պաշտամունքները վերանվանվում են և վերափոխվում, բայց սրբավայրերի սրբազան էությունն ու դրանց պաշտամունքի առանձնահատկությունները պահպանվում են: Կրոնական նոր համակարգի անցնելիս հին պաշտամունքի վայրում նոր պաշտամունքը հաճախ ուղղակի ներդրվում էր հնի վրա (օրինակ, հին տաճարը վերանվանվում էր դիցաբանական նոր կերպարի անունով, նորը կառուցվում էր հնի ավերակների վրա կամ կողքին և այլն): Նոր կերպարը ժառանգում էր նախորդի բնութագրերը, այսինքն՝ տեղի էր ունենում, կարելի է ասել, ուղղակի հին կերպարի անվանափոխություն, որը կարող էր ուղեկցվել նաև պաշտամունքի որոշ փոփոխություններով: Իհարկե, հին կերպարը նորով փոխարինելիս նոր համակարգում ընտրվում էին հնին քիչ թե շատ համապատասխանող կերպարներ (գործառույթների, ձևերի որոշ նմանություններ, անունների նմանություն և այլն)[1]:

Հայոց ավանդական պատմագրության մեջ[2] Արմավիրի հնագույն պատմությունը ներկայացվում է այսպես: Հայոց առաջին նախնի Հայկ նահապետի ավագ որդին՝ Արամանյակը (տարբերակներ՝ Արամենակ, Արմենակ), Հայկի գավառից՝ Հարքից տեղափոխվում է Արարատյան դաշտ և հաստատվում Արագած լեռան ստորոտին: Սրա որդի Արամայիսը (տարբերակ՝ Արմայիս) այդտեղ բնակավայր է հիմնում և այն կոչում իր անունով՝ Արմավիր (հին՝ Արմաւիր): Մի քանի սերունդ հետո սրանց հետնորդներից Արամ նահապետը, ընդարձակելով Հայաստանը բոլոր կողմերից, փաստորեն, ստեղծում է մի նոր Հայաստան և դառնում հայոց երկրորդ էպոնիմը (հմմտ. հայերի օտարալեզու արմեն ցեղանունը): Արամին հաջորդում է նրա որդի Արա Գեղեցիկը, որը, մերժելով Ասորեստանի թագուհի վավաշոտ

---

[1] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները.– ՊԲՀ, 2004, -2, էջ 206, ն ո ւ յ ն ի՝ Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան, 2006, էջ 4–5,* A. P e t r o s y a n. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources.– “Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies”, № 2, 2007, p. 175. *Ուրարտական և նախաուրարտական պաշտամունքային կառույցներից մինչև քրիստոնեական միջնադար հասած սրբավայրերի մեծաքանակ օրինակներ տե՛ս Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, Հ. Ս ա ն ա մ յ ա ն. Ուրարտական պաշտամունքային կառույցների և քրիստոնեական սրբավայրերի առնչությունների շուրջ.– Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, էջ 222–233:*

[2] *Մովսիսի Խորենացւոյ պատմութիւն հայոց, աշխատութեամբ Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Տփղիս, 1913 (այսուհետ՝ Խ ո ր ե ն ա ց ի), Ա, Ժ-Ի, Սեբեոսի եպիսկոպոսի պատմութիւն, աշխատությամբ Ս. Մալխասյանի, Երևան, 1939, Ա:*

Շամիրամի սերը, զոհվում է նրա դեմ պատերազմում: Արային հաջորդում է նրա նույնանուն որդին: Սրա հաջորդ Անուշավանի մասին ասվում է, որ նա նվիրված էր Արմավիրում գտնվող Արամանյակի սոսի ծառերին, որոնց տերևների սոսափյունով գուշակություններ են արվել, և այդ պատճառով կոչվել է Սոսանվեր (հին՝ Սաւսանուէր):

Շատ դարեր անց Վաղարշակ արքան Արմավիրում մեհյան է շինում և այնտեղ կանգնեցնում արեգակի, լուսնի և իր նախնիների արձանները (Խորենացի, Բ, Ը): Նրա թոռ Արտաշեսը Փոքր Ասիայից Արտեմիսի, Հերակլեսի և Ապոլոնի պղնձաձույլ ոսկեզօծ արձաններ է բերում Արմավիրում կանգնեցնելու համար, բայց այնտեղ կանգնեցվում են միայն Արտեմիսի և Ապոլոնի արձանները: Վահունի քրմերը, որոնք իրենց Հերակլես-Վահագնի ժառանգներն էին համարում, Հերակլեսի արձանը տանում են Տարոն և հաստատում իրենց գյուղում՝ Աշտիշատում: Հաջորդ արքա Տիգրան Միջինը (այսինքն՝ Տիգրան Մեծը), որը, իբրև առաջին գործ, մեհյաններ է կառուցում և դրանցում հունական քրմեր ու արձաններ հաստատում, զրկում է Վահունիների տոհմը քրմության պաշտոնից և հարքունիս գրավում նրանց գյուղը (Խորենացի, Բ, ժբ, ժդ):

Պատմվում է նաև, որ Երվանդ արքան կառուցում է Բագարան քաղաքը և այնտեղ տեղափոխում Արմավիրի արձանները: Սրան հաջորդած Արտաշեսը հիմնադրում է Արտաշատ մայրաքաղաքն ու այնտեղ կառուցված մեհյաններ տեղափոխում Բագարանի արձանները: Վերջիններս փշրվում են պարսից Սասանյան Արտաշիր արքայի կողմից, որը ժամանակավորապես գրավում է Հայաստանը և փորձում զրադաշտականություն հաստատել (Խորենացի, Բ, հէ): Իսկ Արտաշատի տաճարները կործանվում են քրիստոնեության ընդունման ժամանակ՝ IV դ. սկզբին: Ընդ որում, Ագաթանգեղոսը, պատմելով այդ մասին, աստվածների հունական անունների փոխարեն օգտագործում է հայ-իրանական ձևերը՝ Ապոլոնի փոխարեն Տիր, իսկ Արտեմիսի փոխարեն Անահիտ[3]: Սրանով վերջանում է արմավիրյան աստվածների պատմությունը:

Շամիրամի պատմական նախատիպը՝ Ասորեստանի Շամուրամմատ թագուհին, իշխել է մ. թ. ա. IX դ. վերջին տասնամյակում, իսկ Արայի հայր Արամը պատմական համատեքստում պետք է նույնացվի Ուրարտուի առաջին՝ նույնանուն Արամու արքայի հետ (մ. թ. ա. IX դ. կեսեր): Այսինքն՝ այս հերոսների լեգենդները թվագրվում են մ. թ. ա. IX դարի երկրորդ կեսով՝ Ուրարտուի ձևավորման տարիներով: Հայկից մինչև Արամ և Արա անցնում է յոթ սերունդ, ինչն առասպելաբանական համատեքստում կարող է նշանակել պատմական մի ողջ փուլ: Այսպիսով, Արմավիրի հիմնադրումը պետք է թվագրվի Ուրարտուին նախորդող դարաշրջանով: Դա վաղ երկաթի և ուշ բրոնզի դարաշրջաններն են (մ. թ. ա. II հազարամյակի կեսերից հետո), որոնք կարող են գնահատվել որպես մեկ՝ նախաուրարտական փուլ:

Հայաստանում հելլենիստական արձաններ և պաշտամունքներ հաստատող արքաներից Արտաշեսը, ակնհայտորեն, Արտաշես Առաջինն է, Տիգրանը՝

[3] *Ագաթանգեղայ պատմութիւն հայոց, աշխատությամբ Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանցի, Տփղիս, 1909, 778, 779:*

Տիգրան Մեծը: Երվանդը խորհրդանշում է Երվանդյան արքայատոհմի վերջին իշխողին, իսկ Վաղարշակը լեգենդար կերպար է: Այսպիսով, այս իրողությունները պետք է թվագրվեն Արտաշիսյաններին նախորդող ժամանակներից մինչև Տիգրան Մեծի դարաշրջանը (մ. թ. ա. III–I դդ.):

* * *

Այստեղ ակնհայտ պատմական են հելլենիստական արձանների ներմուծումը Հայաստան, դրանց հետագա տեղափոխումը Արտաշատ և արձանների ու տաճարների կործանման պատմությունները: Մինչդեռ քաղաքի հիմնադրման և նախնական պատմության մասը խարսխված է ժողովրդական՝ առասպելախառն զրույցների վրա: Համահունչ անուններով Արամանյակն ու Արամայիսը, որոնցից երկրորդը քաղաք է կառուցում, կարող են ընկալվել որպես առասպելական երկվորյակների հաջորդական դարձած հետագա ձևափոխությունը[4]:

Հայոց ազգածին ավանդությունը, որն իրականում հայոց առաջին վեպն է (էպոսը), ինչպես և հաջորդ վիպական որոշ այլ շարքեր, բաղկացած է երկու ցիկլից: Արամը, որպես հայոց երկրորդ էպոնիմ, կրկնում է Հայկի կերպարը: Նա, Մ. Աբեղյանի արտահայտությամբ, Հայկի «երկրորդ տիպարն» է[5]: Արամի որդի Արան էլ՝ Այրարատ նահանգի և Արարատյան դաշտի («դաշտն Արայի») էպոնիմը, որպես այդպիսին, կրկնում է Արամանյակի՝ Արարատյան դաշտի առաջին հայ բնակչի կերպարը: Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ Արամ-Արա հաջորդական հերոսների զույգը Հայկ-Արամանյակ զույգի «երկրորդ տիպարներն» են: Արա Գեղեցիկը ներկայացնում է մերձավորարևելյան «զոհվող» կամ «մեռնող ու հառնող» աստծու հայկական տարբերակը[6]: Առասպելի հիմնական հերոսն է գեղեցիկ պատանի աստվածությունը, որը զոհվում է մեծ մայր դիցուհու սիրո պատճառով: Արայի պատմության մեջ դիցուհու դերում հանդես է գալիս Ասորեստանի՝ Նինվեի թագուհի Շամիրամը (հուն. Սեմիրամիս): Այս անունը, ինչպես տեսանք, պատմական է և ուրեմն՝ համեմատաբար նոր: Ի՞նչ պիտի լիներ դիցուհու հին անունը:

Առասպելաբանական համատեքստում պարզ է՝ Նինվեի առասպելական թագուհին իրականում Նինվեի հին աստվածուհու վիպականացած կերպարն է: Նինվեի հնագույն դիցուհին խուռիական Šauška*-ն է, որն առաջին*

---

[4] *Ա. Պետրոսյան. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 30,* A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Washington DC, 2002, pp. 71, 115–121. *Երկվորյակային կերպարները կրում են նույնարմատ կամ նմանահունչ անուններ (Երվանդ-Երվազ, Սանասար-Բաղդասար, հմմտ. հռոմ. Ռեմոս-Ռոմուլոս, օս. Ախսար-Ախսարթագ և այլն), կառուցում են նոր քաղաք՝ նոր ավանդույթի սկիզբը և, որպես հետևանք իրենց հիերարխիկ տարբերակման երբեմն ներկայացվում որպես ավագ ու կրտսեր եղբայրներ կամ նույնիսկ հայր ու որդի (ինչպես, օրինակ, Հովհան Մամիկոնյանի Տարոնի պատմության մեջ Գիսանե և Դեմետր երկվորյակային կերպարները ներկայացվում են մեկ որպես եղբայրներ, մեկ որպես հայր ու որդի):*

[5] *Մ. Աբեղյան. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 55:*

[6] *Ա. Մատիկյան. Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, Ն. Ադոնց. Հին հայոց աշխարհայացքը. Պատմական ուսումնասիրություններ. Փարիզ, 1948, Գ. Ղափանցյան. Արա Գեղեցկի պաշտամունքը, Երևան, 1944, Ա. Պետրոսյան. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը.– Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, էջ 157–169:*

անգամ հիշվում է մ. թ. ա. երրորդ հազարամյակի վերջին, Šauša անունով (-k- տարրն ածանց է, որը բացակայում է անվան հնագույն տարբերակում)[7]*, իսկ հետագայում նույնացվել է որպես «Նինվեի Իշտար»*[8] *(միջագետքյան մեծ դիցուհու՝ Իշտարի տարբեր քաղաքներում պաշտվող կերպարները տարբեր էին իրարից)*[9]*: Հնարավոր է, որ այդ կերպարը ծագում է Նինվեի շրջանի հնագույն՝ մինչխուռիական բնակչության կրոնից, բայց, խուռիները, փոխառելով հին կերպարը, իրենց՝ խուռիական անունով էին կոչել նրան (Šauša-ն խուռիերեն իմաստավորվում է որպես «Մեծ, Հոյակապ»): Այս Իշտար-Շաուշկան կոչվել է նաև ուղղակի «Նինվեի թագուհի», «նինվեուհի», և նրա խուռիական անունը հիշվել է Նինվեում մինչև մ. թ. ա. VIII դ. վերջը, այսինքն՝ տասնհինգ դար: Թեև գիտական գրականության մեջ ընդունված է այս անունը տառադարձել շ-ով՝ Շաուշ(կ)ա, բայց այն հնչել է ս-ով՝ Սաուսա, Սաուսկա (ասորեստանյան, ապա և խուռիական ու խեթական սեպագրում š-ով հաղորդվել է s հնչյունը): Նրա պաշտամունքը մ. թ. ա. երկրորդ հազարամյակից լայն տարածում է ունեցել, հասնելով մինչև Փոքր Ասիա՝ Խեթական կայսրություն:*

*Հայերենում Սաուսա-ն պիտի դառնար *Սաւս (վերջին վանկի կանոնավոր անկմամբ), իսկ հետո՝ Սօս/Սոս: Արայի որդի Արան, կարելի է ասել, ուղղակի Արայի կրկնակն է. նա Շամիրամի հովանավորյալն էր և մեռնում է Շամիրամի հետ (Խորենացի, Ա, Ի): Կարելի է կարծել, որ նա ուղղակի նույն Արան է, այսինքն՝ Արան զոհվելուց և վերակենդանանալուց հետո, որն ապրեց Շամիրամի հետ և հենց նրանից էլ սերեց իր որդուն՝ Սոսանվեր Անուշավանին: Խորենացին այս անունը մեկնաբանում է «սաւս(ի) ծառերին նվիրված», բայց այն պետք է նշանակեր «Սաւս-ի նվեր», «Սաւս-ի տուրք (որդի)»: Սա է առավել հավանական մեկնաբանությունը հին անվանաբանության համատեքստում, ուր բազում են «(որևէ) աստծուց տրված» նշանակությամբ անունները (հմմտ. հայ. Աստվածատուր, ռուս. Բոգդան և այլն)*[10]*:*

---

[7] К. Вильке. Ти'амат-Башти и богиня Ша(в)уш(к)а ниневийская.– «Древний Восток», ¹ 5. Ереван, 1988, с. 24, прим. 3; *Հմմտ.* G. Beckman. Ishtar of Nineveh Reconsidered.– "Journal of Cuneiform Studies", № 50, 1998, p. 2, n. 14.

[8] *Այս մասին տե՛ս, օրինակ,* E. Laroche. Glossaire de la langue hourite. Revue hittite et asinique. T. XXXIV-XXXV, Paris, 1976–77, p. 220; G. Leick. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. London, New York, 1991, p. 150 *և հատկապես* G. Beckman. *Նշվ. աշխ.:*

[9] И. М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990, с. 229, прим. 129; G. Beckman. *Նշվ. աշխ., էջ 3–4:*

[10] *Սոսանվեր Անուշավանի այս մեկնաբանությունը տե՛ս Հ. Հմայակյան. Սոսանվեր Անուշավանը և նրա կովկասյան ու խուռիական զուգահեռները.– Մերձավոր Արևելք II. Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, Երևան, 2005, էջ 28–34: «Որևէ աստծու տուրք» կաղապարով անունները բազում են խուռերենում (ինչպես և այլ հին լեզուներում) և կազմվում են հետևյալ կաղապարով.* Ar(i)-N *կամ* N-ari*, որտեղ N-ն աստծու անունն է, իսկ* ar(i)-*ն,* ar- *«տալ» արմատից, «տուրք, տված» (հմմտ. հուն. Դորոթեա և Թեոդորոս «աստծու տուրք»՝ նույն արմատների շրջված հերթականությամբ ստեղծված անունները):* Ar-Šauška *անձնանունն ավանդված է Նուզիից (*I. J. Gelb, P. M. Purves, A. A. MacRae, A. A. Nuzi. Personal Names. Chicago, 1963, p. 253*): Ուշագրավ է և ar(i)- հիմքի համահնչյունությունը Արա- տարրով սկսվող ազգածին նախապետների անունների հետ:*

Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ սաւս-ը հայ հերոսի անվան մեջ խուռիական դիցուհու հիշողությունն է: Հավանական է, որ համահունչ անվանումով սաւս կամ սաւսի ծառը լիներ դիցուհու սիմվոլը: Հատկանշական է, որ Արայի կրկնակ «զոհվող աստվածներից» Ադոնիսն ուղղակի ծնվում է զմուռսենուց, իսկ Ատտիսը՝ նռնենուց կամ նշենուց: Ուրեմն, Անուշավանը Արամանյակի՝ «առաջին Արայի» ծառերի նվերը/տուրքն է կամ որդին (հմմտ. Ադոնիսի ծնունդը զմուռսենուց): Համապատասխանաբար, Արամանյակի առասպելում կարող է վերականգնվել Սաւս(ա) (Շաուշկա) դիցուհին որպես Արամանյակի զուգորդ:

Ծառերի տերևների սոսափյունով գուշակությունները և պատգամախոսարաններից կից սրբազան պուրակները հայտնի են և այլուրեք: Այսպես, անտիկ ավանդույթում գուշակություններ էին անում Դոդոնեի կաղնու տերևների սոսափյունով, հայտնի էին և Ապոլոնի որոշ պատգամախոսարանների մերձակա սրբազան պուրակները: Հաշվի առնելով, որ հետագայում Արմավիրում հաստատվում է արև-Ապոլոնի պաշտամունքը, Կամիլլա Տրևերը եզրակացրել է, որ Արմավիրում հնուց ի վեր եղել է արև աստծուն նվիրված պաշտամունք և պատգամախոս[11]*: Ապոլոնը Հայաստանում նույնացվել էր Տիրի հետ, և Ագաթանգեղոսը, պատմելով Արմավիրից Արտաշատ տարված Տիր-Ապոլոնի մասին, հիշում է, որ նրա մեհյանը գտնվում էր Երազամոյն կոչված վայրում, իսկ նրա պաշտամունքը բնութագրում որպես «երազացոյց երազահան» (Ագաթանգեղոս, 778): Ըստ այդմ, Տիրը ներկայացնում է պատգամախոսական գործառություն ունեցող հին արև աստծու ժառանգը: Առասպելի տրամաբանության համաձայն՝ այդ աստվածը պետք է լիներ Արամանյակը, որին էին նվիրված ծառերը:*

Գրաբարյան սաւս, սաւսի (նոր՝ սոս, սոսի) բառերը մեկնաբանվում են որպես «բարդի», «կաղամախի», «մայրի», «սոճի», «նոճի» և կամ, ինչպես առավել ընդունված է նոր հայերենում, «չինար, արևելյան պլատան»[12]*: Նշված բոլոր ծառերի ընդհանուր հատկանիշն է բարձրությունը (հմմտ. «չինարի/բարդու հասակ» արտահայտությունը) և այլն, և հնարավոր էր ենթադրել, որ սաւս(ի) բառը հնում նշանակել է ուղղակի «բարձր, մեծ, սլացիկ ծառ» ու վերագրվել տարբեր ծառատեսակների (հմմտ. խուռ.* šaušа *«մեծ, հոյակապ», նույնն է և հայ. սաւս «սեգ, պերճ», թերևս, փոխառված խուռերենից. նշված բոլոր ծառերը աչքի են ընկնում բարձրությամբ, վեր ձգվող սլացիկ, նետաձև հասակով): Ինչևէ, Արամանյակի արևային կերպարի առնչությամբ սաւս բառի առավել հավանական նշանակությունն է թվում բարդին: Հայոց մեջ մինչև ուշ ժամանակները պահպանվել էր արևորդիների աղանդը, որոնք, արևի հետ միասին (որը նույնացրել են Քրիստոսի հետ), պաշտել են բարդի ծառը*[13]*:*

---

[11] К. В. Т р е в е р. Очерки по истории культуры древней Армении. М.–Л., 1953, с. 105.

[12] *Նոր բառգիրք հայկազյան լեզուի, հ. Բ, Երևան, 1981, էջ 768:*

[13] *Ն ե ր ս ե ս Շ ն ո ր հ ա լ ի. Թուղթ ընդհանրական, Էջմիածին, 1865, էջ 311–312: Արևորդիների մասին տես հատկապես* Р. М. Б а р т и к я н. Еретики ареворди (“Сыны солнца“) в Армении и Месопотамии в послании армянского католикоса Нерсеса Благодатного.– *Հ. Բ ա ր թ ի կ յ ա ն. Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. 2, Երևան, 2002, էջ 127–137:*

Արմավիր անունը Հայկական լեռնաշխարհի և մերձակա ժողովուրդների հին ու նոր լեզուներից կարող է ստուգաբանվել միայն խեթական հիմքերով՝ arma- + pir- *«լուսնի (աստծու) տուն», որտեղ «տունը» կարող է նշանակել նաև «տաճար, բնակավայր, շրջան»:* Armapir-*ը, ըստ հայերենի զարգացման օրինաչափությունների, պիտի դառնար Արմաւիր*[14]*: Այս մեկնաբանության օգտին են խոսում հետևյալ փաստարկները: Արմավիրի էպոնիմի՝ Ար(ա)մայիսի հետ համարյա նույնական* Armais *անունը, հունական հաղորդմամբ, հայտնի է Արևմտյան Փոքր Ասիայից՝ Լիկիայից և համարվում է կապված անատոլիական լուսնաստծու հետ*[15]*: Լուսնաստվածը, որպես այդպիսին, հայոց հին ավանդույթում հիշվում է միայն Արմավիրի առնչությամբ, երբ Վաղարշակը մեհյան է շինում նվիրված իր նախնիներին, արևին ու լուսնին: Այստեղ արևը պիտի կապվեր Արամանյակի, իսկ լուսինը՝ Արամայիսի կերպարների հետ: Արմավիրի երկրորդ մասի՝ «տուն (= տաճար)» մեկնաբանության համար հմմտ. Խորենացու և Սեբեոսի տեղեկությունը՝ Արամայիսը կառուցում է Արմավիրը որպես իր «տուն բնակութեան»: Արմավիրի այս «լուսնային» ստուգաբանությունը հաստատվում է նաև նրա և Վրաստանի մայրաքաղաք Արմազիի շուրջը եղած առասպելների զարմանալի նմանությամբ և վերջինիս նույնանման ստուգաբանությամբ անատոլիական «լուսին, լուսնաստված»* arma-*ից*[16]*: Սա ցույց է տալիս, որ հերոսի անվան առաջնային ձևն է Արմայիս, իսկ Արամայիսը երկրորդային է՝ ստեղծված Արամ և Արա անունների ազդեցությամբ:*

Լուսինը և արևը տարբեր ժողովուրդների առասպելներում ու լեգենդներում հանդես են գալիս փոխկապակցված՝ որպես հայր ու որդի, երկվորյակներ, եղբայրներ, քույր ու եղբայր[17]*: Արամանյակի արևային բնույթը հիմնավորում է Արամայիսի կապը լուսնի հետ՝ Արամանյակն ու Արամայիսը վերականգնվում են որպես երկվորյակներ, արևի և լուսնի դիցաբանական մարմնավորումներ*[18]*:*

---

[14] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում. Խաղդյան զորությամբ…– Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին, Երևան 2010, էջ 65–77, հմմտ.* Г. А. К а п а н ц я н. Историко-лингвистические работы, т. 2. Ереван, 1956, с. 49–50*:*

[15] P. H o w i n k t e n C a t e. The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period. Leiden, 1961, p. 132. *Հայ և լիկիական անունների համեմատությունը տե՛ս Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները.– ՊԲՀ, 1981, -3, էջ 53:*

[16] *Արմազի քաղաքի և նրա էպոնիմ աստծու այս ստուգաբանությունն առաջարկել է Ա. Բոլտունովան (*А. И. Б о л т у н о в а. К вопросу об Армази.– «Вестник древней истории» (далее – ВДИ), 1949, ¹ 2, с. 228–240), *որը դարձել է անվան առավել ընդունված մեկնաբանությունը. տե՛ս, օրինակ,* Г. А. М е л и к и ш в и л и. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954, с. 420–421; А. М. А п а к и д з е. Языческий пантеон Картли античного периода.– Очерки истории Грузии, т. 1. Тбилиси, 1989, с. 394. *Այս հարցի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արմավիր և Արմազի. հայ-վրացական հնագույն առնչություններ.– Գիտաժողովի նյութեր նվիրված Մովսես Խորենացու ծննդյան 1600-ամյակին, Վանաձոր, 2011, էջ 67–94:*

[17] В. В. И в а н о в. Лунарные мифы.– Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, с. 78.

[18] *Արևի և լուսնի՝ որպես երկվորյակային էությունների վերաբերյալ հայկական բանահյուսության և առասպելաբանության համատեքստում տե՛ս Ս. Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 49–57, 340–349:*

Հայկի որդի Արամանյակի և նրա հաջորդ Արամայիսի անունները համահունչ են Արամ նահապետի՝ հայոց երկրորդ էպոնիմի անվանը և, նույնիսկ անկախ իրենց իրական ստուգաբանությունից, կարող են ընկալվել որպես Արամ – հիմքի ածանցյալներ: Հատկանշական է, որ եթե, ըստ Խորենացու, օտար ազգերը սկսել են հայերին արմեններ կոչել Արամի անունից, ապա Սեբեոսի մոտ շեշտվում է Արամանյակ/ Արմենակի ազգածին դերը, որից կարելի է ենթադրել, որ նա է համարվել ցեղանվան էպոնիմը[19]*:*

Վաղարշակը ներկայացվում է որպես պարթևական Արշակ արքայի եղբայրը, հայոց Արշակունի արքայատոհմի հիմնադիրը: Նա, համահունչ անունով իր եղբոր հետ, կազմում է ևս մի երկվորյակային տիպի զույգ: Ընդհանրապես, հայոց ավանդության մեջ նշանավոր բոլոր տոհմերը սկիզբ առած են համարվել երկվորյակներից կամ երկվորյակային բնույթի կերպարներից (Երվանդունիներ՝ Երվանդ-Երվազ, Արշակունիներ՝ Արշակ-Վաղարշակ, Մամիկոնյաններ՝ Մամիկ-Կոնակ, Բագրատունիներ՝ Բագամ-Բագարատ, Արծրունիներ ու Գնունիներ՝ Սանասար-Արդամոզան և այլն)[20]*: Վաղարշակն այդ համատեքստում երկրորդ՝ կրտսեր երկվորյակն է, ինչպես Արամայիսը: Եվ նա, ինչպես Արամայիսը, նույնպես կապված է Արմավիրի հետ, որն իր թագավորանիստն էր:*

Այս պաշտամունքը պիտի շարունակեր տեղի հին ավանդույթը: Արևը և լուսինը, ինչպես տեսանք, կապվել են, համապատասխանաբար, Արամանյակի ու Արամայիսի հետ, և այս տեղեկությունը, տեղանքում պաշտամունքների հարատևման դրույթի համատեքստում, հաստատում է այդ կապը: Այդ դեպքում՝ ո՞ւմ կամ դիցաբանական ո՞ր կերպարին են համապատասխանում արքայի նախնիները:

Արամանյակը և Արամայիսը, եթե դիտվեն եռյակի անդամներ, ապա եռյակի երրորդ անդամը պիտի լինի Հայկը, որպես երկվորյակների հայր, կամ Արամը, որպես «երկրորդ Հայկ» և նրանց հետ համահունչ անուն ունեցող կերպար: Այդ երկուսն էլ, ըստ վերակազմության, ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգներն են[21]*: Հատկանշական է, որ ամպրոպի աստծու հնդեվրոպական առասպելում նա հանդես է գալիս արևի և լուսնի հետ միասին (տեղայնացվում է վերևում, երկնքում՝ լեռան վրա, ուր*

---

[19] *Հմմտ. Սեբեոսի «ազգ Արամենակայ», «որդիք ազգածնին Արամենակայ» և Խորենացու «արք Արամեանք», «Արամեան ազն» արտահայտությունները. տե՛ս Գ. Ս ա ր գ ս յ ա ն. Հատուկ անունների ստուգաբանությունը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ.– ՊԲՀ, 1998, -1–2, էջ 123: Ար(ա)մանեակ/Արմենակը կապված է արմեն ցեղանվանը, հնարավոր է, բաղարկված (խառնված) է որոշ այլ անունների հետ. տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 80, 135, ծան. 2: Ասվածը, որոշ այլ փաստերի համադրությամբ, հնարավորություն է տալիս արմեն ցեղանվան նոր ստուգաբանություն առաջարկել: Մյուս կողմից, Արամանեակը կարող է մեկնաբանվել որպես հին անատոլիական* Arma-nani *«Լուսնի (աստծու) եղբայր» անվան ամփոփման՝ հապլոլոգիայի ենթարկված ձևը՝* Armanani > Armani, *-ակ ածանցով: Այս անատոլիական անվան վերաբերյալ տե՛ս* E. L a r o c h e. Les noms des hittites. Paris, 1966, p. 39*: Այս նկարագրական անունը կարող էր փոխարինել արևի աստծու հին, իսկական անվանը:*

[20] A. Y. P e t r o s y a n. *Նշվ. աշխ., էջ 115–121: Արշակի և Վաղարշակի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս Լ. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Ավանդական Վաղարշակի պատմական ու վիպական նախատիպերի շուրջ.– Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գիտական հետազոտություններ, V, Գյումրի, 2002, էջ 136–142:*

[21] A. Y. P e t r o s y a n. *Նշվ. աշխ., էջ 43–63:*

նրա հետ գտնվում են նաև արևն ու լուսինը)[22]*: Հայաստանի առաջին իշխողները և արքաները, ըստ ավանդության, ծագում էին Հայկից ու Արամից: Ըստ այդմ, Վաղարշակի պաշտամունքային եռյակում արքայական նախնիները կարող են, իրոք, համապատասխանել Հայկին և Արամին, ամպրոպի աստվածներին:*

Կարծիք կա, որ ծառերի տերևների շարժումով գուշակություններ կատարվել են նաև Ուրարտուում, ուր այդ ծառերը կապվել են Խալդի աստծու պաշտամունքի հետ[23]*: Ուրարտական դիցարանում հայտնի է մեծ աստվածների եռյակը՝ Խալդի, Թեյշեբա և Շիվինի (համապատասխանաբար՝ գերագույն, ամպրոպի և արևի աստվածներ): Այդ եռյակն ընդունված էր Ուրարտուում և կարող էր Արմավիրում համադրվել տեղական պաշտամունքների հետ: Գործառության տեսակետից այս եռյակների երկու անդամները նույնական են՝ ամպրոպի և արևի աստվածներ, իսկ երրորդները՝ տարբեր, համապատասխանաբար՝ գերագույն և լուսնի աստվածներ: Այդպիսի մոտավոր համադրությունները մշակութային փոխազդեցությունների ժամանակ միանգամայն հնարավոր են և Վաղարշակի եռյակը կարող էր ժառանգած լինել նաև ուրարտական որոշ տարրեր:*

Արտաշեսի ժամանակ Արմավիրում, ինչպես նշվեց, կանգնեցվում են Արտեմիսի և Ապոլոնի արձանները: Երրորդ՝ Հերակլեսի արձանը, որը նախատեսված էր կանգնեցնել այնտեղ, տարվում է Տարոն՝ Աշտիշատ (Վահագնի պաշտամունքի կենտրոն): Այս երեք արձանները պիտի համապատասխանեին նախորդ՝ Վաղարշակի եռյակին՝ արև, լուսին, արքայական նախնիներ: Ապոլոնը արևի աստված էր, իսկ նրա երկվորյակ քույր Արտեմիսը՝ լուսնի: Ուրեմն, արքայի նախնիներին պիտի համապատասխաներ Հերակլեսը, որը հայկական դիցարանում նույնացվել է Վահագնի հետ: Պետք է կարծել, որ եթե հնագույն հայկական տիրակալները և արքաները համարվել են սերված Հայկից և Արամից, ապա հելլենիստական դարաշրջանի արքայատոհմերն իրենց համարել են Վահագնի ժառանգներ: Ըստ այդմ, Տիգրան արքայի կողմից Վահունիների՝ Վահագնի ժառանգների քրմության պաշտոնից զրկումը և նրանց գյուղի՝ Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնի հարքունիս գրավումը կարող է մեկնաբանվել որպես հենց իր՝ արքայի կողմից Վահագնի ժառանգության ընդունում և նրա քրմության ստանձնում[24]*:*

Հայկական նախաքրիստոնեական դիցարանում Վահագնը հանդես է գալիս որպես ռազմի աստված, որից քաջություն էին հայցում (Ագաթանգեղոս, 127): Այսպիսով, Վահագնը համապատասխանում է Արամին՝ ազգածին

[22] В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 5.

[23] П. Кальмейер. 1983. Символ Халди.– «Древний Восток», 4. Ереван, 1983, с. 184–186.

[24] *Ա. Պետրոսյան. Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը.– ՊԲՀ, 2008, -2, էջ 175: Այս հարցերի շուրջ, հին Հայաստանի արքաների աստվածացման և պետական պաշտամունքների ժառանգորդության համատեքստում, տե՛ս* Г. Х. Саркисян. Обожествление и культ царей в древней Армении.– ВДИ, 1966, № 2, с. 3–26; Г. А. Тирацян. Вопросы преемственности официального культа в античной Армении.– «Вестник общественных наук» АН АрмССР, 1985, № 10, с. 58–65.

ավանդության միակ ռազմական հերոսին: Բայց նա բարդ կերպար է, որն իրենում միավորել է նաև գերագույն՝ ամպրոպի աստծու հատկանիշներ: Այսպես, նա կռվել ու հաղթել է վիշապներին (Խորենացի, Ա.լ) և կոչվել «վիշապաքաղ» (Ագաթանգեղոս, 809), որն ամպրոպի աստծու կարևոր գործառույթն է: Կարծում են, որ նա ներկայացնում է տեղի հնագույն ամպրոպի աստծու՝ Թեշուբ-Թեյշեբայի անվանափոխված կերպարը[25]*: Գերագույն (ամպրոպի), արևի և լուսնի աստվածների եռյակ պաշտամունքը, հատկապես հելլենիստական դարաշրջանում, բնորոշ է եղել և Հայաստանի հարևան երկրներին*[26]*:*

Արամայիսի՝ հետագայում Անահիտ/Արտեմիս դիցուհով փոխարինվելը պայմանավորված պիտի լիներ իրանական Անահիտային լուսնային հատկանիշների վերագրմամբ և հայ-իրանական ու հունական աստվածների սինկրետացման առանձնահատկություններով (առաջին պլան է մղվել աստծու ոչ թե սեռը, այլ կապը լուսնի հետ): Արդեն Աքեմենյանների ժամանակ իրանական Անահիտան համադրվել է փոքրասիական Արտեմիսի հետ: Մյուս կողմից, պետք է նշել, որ զարգացած առասպելաբանական համակարգերում լուսնի դերը, արևի հետ համեմատած, փոքր է (այդպես կարող է բացատրվել, օրինակ, Արամայիսի՝ Արամանյակի որդի համարվելը): Լուսնի պաշտամունքը, հասարակության զարգացման հետ մղվում է երկրորդ պլան, որի արտահայտության դրսևորումներից է նաև լուսնի արական աստվածների՝ դիցուհիներով փոխարինվելը[27]*:*

Ինչևէ, լուսնի՝ որպես մեծ աստվածուհու, մեծ աստվածների եռյակի անդամի պաշտամունքը քննարկվող դարաշրջանում լայնորեն հայտնի է տարածաշրջանում: Արժանահիշատակ է Ստրաբոնի (XV. 3. 13) տեղեկությունն այն մասին, որ պարսիկները պաշտում են Զևսին, Հելիոս-Միթրային և Սելենեին (այսինքն՝ գերագույն, արևի աստվածներին և լուսնի աստվածուհուն), իսկ աղվանները՝ Հելիոսին, Զևսին և Սելենեին, բայց հատկապես Սելենեին (Ստրաբոն, XI. 4. 7): Այս համալիրը համադրելի է արմավիրյան եռյակի հետ, մանավանդ, եթե հաշվի առնենք, որ ըստ նույն հեղինակի

---

[25] *Վահագնի՝ որպես ամպրոպի աստծու վերաբերյալ տե՛ս* Մ. Աբեղյան. *Երկեր, հ. Ա, էջ 72,* Ս. Հարությունյան. *նշվ. աշխ., էջ 83–84, հմն., որպես տեղական Թեշուբի ժառանգի՝* J. Russell. Zoroastrianism in Armenia. Cambridge MA-London, 1987, p. 213, 362 f. И. М. Дьяконов. *Նշվ. աշխ., էջ 211, ծան. 48, էջ 224, ծան. 78,* Ս. Հմայակյան. *Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 117–118, ծան. 183, որպես բարդ կերպար՝* A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Near Eastern Sources of the Armenian Epic, pp. 34–40, 132.

[26] *Կարելի է թվարկել նմանօրինակ մի շարք եռյակներ մերձակա երկրներից. հմմտ. օրինակ Պալմիրայի՝ մոտավորապես համաժամանակյա եռյակը (մ. թ. I դ.)՝ գերագույն և ամպրոպային աստված Բաալշամին, արևի աստված Մալաքբել և լուսնի աստված Ագլիբոլ/Յաhրիբոլ (բոլորը արական), ուշ Աքեմենյան եռյակը՝ Ահուրա Մազդա, Անահիտա, Միթրա (գերագույն, լուսնի և արևի աստվածներ), սրան համապատասխան ուշ հայկական Արամազդ, Անահիտ և Վահագն (վերջինս փոխարինել է Միթրային), հին Վրաստանի եռյակը՝ Քարթլոս (որը հետագայում փոխարինվում է գերագույն աստված Արմազիով), արև և լուսին: Հայկական եռյակի աստվածները համարվում են արքայատոհմի հովանավորներ (նույնը կարելի է ասել և վրացականի մասին), որի համար բերվում են զուգահեռներ մերձակա երկրներից (Իրանում՝ hիշյալ եռյակը, Սելևկյանների մոտ՝ Զևս, Ապոլոն, Արտեմիս և այլն). տե՛ս* Г. А. Тирацян. *Նշվ. աշխ., էջ 60:*

[27] В. В. Иванов. *Նշվ. աշխ., էջ 79–80:*

(XI. 14. 16), Անահիտ/Արտեմիսի ամենամեծ պաշտամունքը բնորոշ է եղել հայերին:

* * *

Արմավիրի բլուրի հնագիտական ուսումնասիրությունն սկսվել է 1880-ին, իսկ համակարգված պեղումները՝ 1962-ից, որոնք, որոշ ընդմիջումներով, շարունակվում են մինչև այժմ[28]*: Հնագիտական նյութը վկայում է, որ Արմավիրի բլուրն իր շրջակայքով եղել է բնակեցված վաղ բրոնզի դարաշրջանից՝ մ. թ. ա. չորրորդ հազարամյակի վերջից: Բլրի ստորոտին և լանջերին պահպանված աստիճանաձև փորվածքների, տարաբնույթ փոսորակների, խորհրդանշանների և հարակից նյութերի հիման վրա բացահայտվում է, որ այն եղել է սրբազան մի կենտրոն: Միջին բրոնզի դարաշրջանին բնորոշ բնակավայրերի անկումից հետո այն նորից ի հայտ է գալիս որպես բնակավայր ուշ բրոնզի և վաղ երկաթի դարաշրջանում (մ. թ. ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից): Արմավիրի բլրի արևելյան լանջին, խորը ճեղքվածքի վրա բացահայտվում է մի վաղնջական (ուշ բրոնզ-վաղ երկաթի դարաշրջանի), մի քանի սենյակ ընդգրկող ժայռափոր պաշտամունքային համալիր, որը համեմատում են Քարքե լեռան (Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնի) սրբավայրի և նրա տակ գտնվող «սանդարամետ անդնդոցի» հետ*[29]*: Իսկ հյուսիսային լանջին բացվել է մեկ այլ ժայռափոր «սրբարան»՝ նվիրատվության և զոհաբերության սեղաններով: Արժանահիշատակ է և գագաթի մերձակայքից հայտնաբերված ոճավորված աստվածության վաղ երկաթի դարի արձանը*[30]*: Այսպիսով, պեղումների արդյունքներից պարզ է դաձել, որ բլուրը եղել է նշանակալի սրբավայր արդեն խոր հնությունից, իսկ ուրարտական նվաճումից առաջ Արարատյան դաշտի այդ շրջանի, եթե ոչ ողջ դաշտավայրի, հիմնական կրոնական կենտրոններից էր*[31]*:*

Ուրարտական նվաճումից հետո սկսվում է Արմավիրի բլրի պատմության մի նոր շրջան: Այն ընդգրկվում է Արգիշթի I-ի մ. թ. ա. 776-ին կառուցած Արգիշթիխինիլի քաղաքի կազմի մեջ, որն ուներ, փաստորեն, երկու կենտրոն իրենց միջնաբերդերով՝ Արմավիրի և ավելի արևմուտք

---

[28] *Արմավիրի հնագիտական ուսումնասիրության վերաբերյալ տե՛ս* А. А. М а р т и р о с я н. Аргиштихинили. Ереван, 1974; Г. А. Т и р а ц я н. Урартский Армавир (по данным археологических раскопок).– Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978, с. 106–114; J.-P. M a h e. Le site arménien d'Armawir: d'Ourartou à l'époque hellénistique. Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1996, № 4, p. 1279–1314; G. T i r a c ' y a n. Armawir.– Revue des études arméniennes, 1998-2000. T. 27. И. К а р а п е т я н, Ж. Х а ч а т р я н, А. К а н е ц я н. Доурартский Армавир.– ИФЖ, 2004, ¹ 2, с. 254–275; I. K a r a p e t y a n. The "Susi" Temple of Argištihinili-Armavir.– "Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies", V. 2, 2011, pp. 36–43.

[29] И. К а р а п е т я н, Ж. Х а ч а т р я н, А. К а н е ц я н. *Նշվ. աշխ., էջ 268–274:*

[30] *Գ. Տ ի ր ա ց յ ա ն, Ի. Կ ա ր ա պ ե տ յ ա ն. Արմավիրի պեղումները.– ՀՀ 1989–90 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի թեզիսներ, Երևան, 1991, էջ 78:*

[31] И. К а р а п е т я н, Ж. Х а ч а т р я н, А. К а н е ц я н. *Նշվ. աշխ., էջ 274,* I. K a r a p e t y a n. *Նշվ. աշխ., էջ 36:*

գտնվող Դավթի բլուրների վրա: Դատելով արձանագրությունների տվյալներից՝ Արմավիրի բլուրը կառուցապատվել է հիմնականում Արգիշթի I-ի որդի Սարդուրի II-ի կողմից: Նա կառուցում է Արմավիրի (այսինքն՝ Արգիշթիխինիլիի արևելյան) ամրոցը, ապա՝ գերագույն Խալդի աստծու «դարպասներ» (սրբազան կառույցների մի տիպ է), Խալդիին նվիրված «սուսի» (տաճարի մի տիպ) և այլն[32]: Ըստ Ս. Հմայակյանի՝ ուրարտական արքաներն այստեղ կառուցել են տարբեր տեսակի հինգ տաճար և հիմնել այգիներ ու պուրակներ[33]: Դրանցից պեղումների ընթացքում բացվել են միջնաբերդի պարիսպները, պալատական համալիրն իր մառանային տնտեսական սենյակներով, մերձտաճարային բազմասենյականոց համալիրը, «Խալդյան դարպասները», բլրի գագաթի «սուսի» տաճարի հիմքերը, պարսպամերձ զորանոցային կացարաններ, կենցաղային և տնտեսական բազմապիսի շինություններ: Քաղաքի արևելյան՝ Արմավիրի հատվածը տարբերվում է արևմտյան մասից հատկապես իր պաշտամունքային կառույցներով և ներկայանում որպես մի առանձին «սրբազան քաղաք»[34], որը, այսպիսով, շարունակում է տեղի՝ սրբազան կենտրոն լինելու հին ավանդույթը:

Սարդուրի անվան առաջին մասը, ամենայն հավանականությամբ, դիցուհու անուն է, որը համապատասխանում է միջագետքյան Իշտարին, Շամիրամի կերպարային նախատիպին, քանի որ այդ անունը գրվել է նաև Իշտար դիցուհու գաղափարագրով՝ mdXV-BÈD *(կարդա՝ Իշտար-դուրի)[35]: Այս անվան համար առաջարկվել են մի շարք մեկնաբանություններ, որոնց թվում և «Իշտարի տուրք» (Իշտարն այստեղ պետք է մեկնաբանվի որպես նրան համապատասխան տեղական մի դիցուհի)[36]: Սա ուղղակի համադրելի է Սոսանվեր Անուշավանի «Շաուշկա/Իշտար դիցուհու տուրք» մեկնաբանության հետ: Անկախ նույնիսկ այս մեկնաբանությունից՝ Արմավիրը կառուցապատող Սարդուրին, Իշտարին՝ համապատասխան դիցուհու հետ կապված իր անունով, կարող էր կապվել Արայի և Արամանյակի առասպելների հետ, նույնացվել Սոսանվեր Անուշավանի հետ կամ նույնիսկ հիմք դառնալ նրա կերպարի համար:*

Քանի որ ուրարտական արքաները խոսում են նաև պուրակներ հիմնելու մասին, կարծիք է հայտնվել, որ Արամանյակի սոսիների պուրակը կարող էր հիմնված լինել դեռևս Արգիշթիի և Սարդուրիի ժամանակ[37]: Արմավիրի առաջին ուսումնասիրողներից Ա. Երիցովի համաձայն՝ բլրի ստորոտին՝ հարավային կողմում, մեծ խորության վրա գտնվել են չինարի կամ

---

[32] *Ն. Տ ի ր ա ց յ ա ն. Արգիշտիխինիլիի հոգևոր և աշխարհիկ կառույցների շուրջ ըստ սեպագիր արձանագրությունների.– Հայկական քաղաքակրթությունը հնագույն ժամանակներից մինչև քրիստոնեության ընդունումը, Երևան, 2000, էջ 39–42:*

[33] *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, Հ. Ս ա ն ա մ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 225:*

[34] Г. А. Т и р а ц я н. Вопросы преемственности официального культа..., с. 60; I. K a r a p e t y a n. *Նշվ. աշխ.:*

[35] *Այս անվան վերաբերյալ տե՛ս Ե. Գ ր ե կ յ ա ն. Սարդուրի անվան մեկնության մի նոր փորձ.– Խալդյան զորությամբ... (եղած կարծիքների և գրականության հղումով):*

[36] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 52–53:*

[37] *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, Հ. Ս ա ն ա մ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 225, ծան. 51:*

բարդու բներ[38]*: Ակնհայտ է, որ այդ նույնացումը կատարված է ըստ Արամանյակի սոսիների, որոնք թարգմանվում են «բարդի կամ չինար»: Ցավոք, XIX դ. գիտությունը հնարավորություն չուներ ավելի ճշգրիտ պարզելու այդ ծառաբների տեսակը: Հետագայում բլրի հարավային ստորոտում հայտնաբերվեցին Հայաստանի պատմության համար առաջնակարգ աղբյուր հանդիսացող մի քանի քար՝ հունարեն արձանագրություններով, հիերոգլիֆային և պիկտոգրաֆիկ նշաններով:*

Կ. Տրևերը, համադրելով եղած ողջ նյութը, այդ թվում՝ հունարեն արձանագրությունների տեղեկությունները (որոնք հնարավոր է մեկնաբանել որպես պատգամախոսություններ) և Խորենացու տվյալները, եզրակացնում է, որ այդտեղ՝ բլրի հարավային ստորոտին է եղել արև-Ապոլոնի սրբավայրը՝ նրան նվիրված սոսիների պուրակով և պատգամախոսարանով: Այդտեղ է նա տեղայնացնում նաև Վաղարշակի կառուցած մեհյանը[39]*: Բայց բլրի հետագա հնագիտական ուսումնասիրությունը հանգեցրել է այլ կարծիքի, լավագույնս ձևակերպված Արմավիրի բազմամյա- տակ հետազոտող Գևորգ Տիրացյանի կողմից՝ որ Վաղարշակի մեհյանը կառուցված պիտի լիներ բլրի գագաթին եղած ուրարտական տաճարի վրա, փոքրիկ փոփոխություններով (ուր ի հայտ են եկել ուրարտական և հելլենիստական դարաշրջանի շինությունների մնացորդներ): Երևում էր, որ բլրի գագաթի շինությունները բազմիցս վերաշինվել և վերափոխվել են՝ ուրարտական կառույցը ձևափոխությունների է ենթարկվել հելլենիստական ժամանակներում, իսկ հետո հիմնովին վերափոխվել միջին դարերում*[40]*: Տասնամյակներ անց, միայն վերջերս պեղվեց և բացահայտվեց բլրի գագաթի ուրարտական տաճարը*[41]*:*

Ի՞նչ շինություն կարող էր ներկայացնել երկրի սրբազան կենտրոնում, բլրի գագաթին, նախորդ դարաշրջանի հզոր պետության գերագույն աստծու տաճարի հիմքերի վրա և մերձակայքում ստեղծված հելլենիստական դարաշրջանի կառույցը: Տեղանքի պաշտամունքային բնույթը, ինչպես ասվել է, շատ մնայուն է: Կարո՞ղ էր այդտեղ բլրի գագաթին, կառուցվել մի ինչ-որ, ասենք, աշխարհիկ շինություն: Իհարկե, ոչ. այդտեղ եղել է պաշտամունքային մի կառույց, որը, եղած տվյալների հիման վրա, կարող է նույնացվել Խորենացու հիշատակած Վաղարշակի մեհյանի հետ: Այսինքն՝ տաճարի տեղայնացման վերաբերյալ հաստատվում է Գ. Տիրացյանի, և ոչ Կ. Տրևերի կարծիքը:

Բայց արդյո՞ք միայն պարզ մի տաճար: Այդ պաշտամունքային համալիրում պաշտվել են ոչ միայն աստվածներ, այլև արքայական նախնիները: Տիր-Ապոլոնի և Անահիտ-Արտեմիսի արձանների կանգնեցումը, իսկ Վահագն-Հերակլեսի արձանի՝ նախատեսված, բայց չհաջողված տեղադրումն այստեղ, արքայական նախնիների, արևի ու լուսնի հին արձանների պաշտամունքի սրբազան համալիրում, հիշեցնում է Մեծ Հայքի հարևան փոքր

[38] И. Карапетян, Ж. Хачатрян, А. Канецян. *Նշվ. աշխ., էջ 265:*

[39] К. В. Тревер. *Նշվ. աշխ., էջ 105, 109–113, 131–132:*

[40] *Գ. Տիրացյան. Արմավիրի պեղումները.– ՊԲՀ, 1980, -2, էջ 30, 36,* Г. А. Тирацян. Культура древней Армении. Ереван, 1988, с. 82, 100–101.

[41] I. Karapetyan. *Նշվ. աշխ.:*

երկրի՝ Կոմմագենեի՝ ժամանակագրորեն քիչ ավելի ուշ թվագրվող hie΄rothesion-ները՝ արքայական դամբարան-սրբարանները[42]*: Դրանք հինգն են: Երկու առավել հները կառուցվել են Հայաստանի, Ծոփքի և Կոմմագենեի մ. թ. ա. III դ. Երվանդունի արքա Արշամի հիմնած և նրա անունով կոչվող Արսամեա քաղաքներում, իսկ մյուս երեքը՝ Անտիոքոս I-ի (մ. թ. ա. 70–38 թթ.) կողմից, քաղաքներից դուրս, բարձունքներում: Նույն արքան նշանակալիորեն ընդլայնել և վերափոխել է հները, և բոլոր հիերոթեսիոնները, այսպիսով, կրում են մեկ անձի գործունեության կնիքը: Հիերոթեսիոններից առավել նշանակալին և հանրահայտը Նեմրութ լեռան վրայինն է, ուր մինչև հիմա պահպանվել են Արամազդի, Վահագնի, Միհրի և Անահիտին համապատասխան մայր դիցուհու հսկայական արձանները (հունարեն արձանագրություններում՝ Զևս-Օրոմասդես, Արտագնես-Հերակլես-Արես, Ապոլոն-Միթրաս-Հելիոս-Հերմես և «ամենքին սնուցող հայրենիք Կոմմագենեն»), արքայական նախնիներին նվիրված կոթողները, արձանագրություններ և այլն:*

Այս կառույցները համեմատելիս պետք է հաշվի առնել մի շարք առանձնահատուկ գործոններ՝

ա) հիերոթեսիոնների՝ որպես առանձնահատուկ կառույցների, միայն Կոմմագենեին բնորոշ երևույթ լինելը (այդ բառը ևս այլուրեք չի հանդիպում). ընդ որում, դրանք բոլորը կառուցվել կամ վերակառուցվել են Անտիոքոս I-ի կողմից, որը վերափոխել և զարգացրել է եղածը՝ այդպիսով որոշակիորեն հեռանալով հին ավանդույթից: Այսինքն՝ հարյուր տոկոսանոց համընկնումներ չեն կարող լինել,

բ) Արմավիրի և Կոմմագենեի կառույցներում արքայական նախնիների և մի քանի աստվածների միացյալ, առանձնահատուկ պաշտամունքը. ընդ որում, և΄ աստվածները, և΄ արքայական նախնիները ներկայացված են արձաններով (կոթողներով),

գ) դրանցում հունա-իրանական սինկրետիկ աստվածների մի մասի նույնությունը (Հերակլես, Ապոլլոն, մայր դիցուհի). հայաստանյան և կոմմագենյան դիցարաններում կան որոշակի տարբերություններ, բայց, ընդհանուր առմամբ, դրանք միևնույն կրոնական համակարգի արտահայտություններ էին՝ հիմնված հին տեղական պաշտամունքների վրա, որոնք հետագայում սինկրետացվել էին իրանական և հունական աստվածների հետ[43]*,*

դ) Կոմմագենեի հին հիերոթեսիոնների՝ քաղաքներում, ինչպես Արմավիրում է, և ոչ դրանցից դուրս կառուցված լինելը,

ե) պաշտվող նախնիների մի մասի նույնությունը (Կոմմագենեում իշխում էր Հայաստանի մ. թ. ա. VI–III դդ. Երվանդունի արքայատոհմի մի ճյուղը),

[42] *Կոմմագենեի քննվող հուշարձանների վերաբերյալ տե΄ս* Д. Ш л ю м б е р ж е. Эллинизированный Восток. М., 1985, с. 44–53.

[43] *Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 219–220,* A. P e t r o s y a n. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources, pp. 187–188.

զ) Կոմմագենեի՝ մ. թ. ա. III դ. Հայաստանի կազմում լինելը, իսկ հետագայում՝ միևնույն պետական, կրոնական և մշակութային ընդհանրությանը պատկանելը,

է) կառույցների մոտավորապես նույն դարաշրջանը (մ. թ. ա. III–I դդ.):

Այս բոլորը հնարավորություն են տալիս ենթադրելու, որ Արմավիրի և Կոմմագենեի այդ կառույցները կարող էին կապված լինել միևնույն դինաստիական պաշտամունքի հետ, բնորոշ նույն պետական-մշակութային ավանդույթին: Ժամանակագրական տեսակետից Արմավիրի առաջնայնությունն ակնհայտ է: Ընդ որում, Արմավիրի համալիրը կառուցված է եղել ավելի հին հայկական, ուրարտական և նույնիսկ նախաուրարտական կառույցների վրա և շարունակում է հին տեղական ավանդույթը (իսկ լեգենդներում այն հասցվում է մինչև հայոց ազգածնության դարաշրջան): Կոմմագենեի հիերոթեսիոնները չունեն տեղական հին նախատիպեր, կառուցված են համեմատաբար ուշ հիմնված քաղաքներում և անբնակ բարձունքներում: Եթե այդպես է, ապա Կոմմագենեի կառույցները պետք է, որ ուշ, որոշակիորեն վերափոխված և զարգացած շարունակությունը լինեին Երվանդունյաց Հայաստանի մայրաքաղաքի՝ Արմավիրի տաճարային համալիրի: Այս պնդումը, իհարկե, որոշ չափով ենթադրական է, բայց միանգամայն հավանական. հետագա պեղումները, թերևս, ավելի ճշգրիտ բացահայտումների հնարավորություն կտան[44]:

Ըստ Խորենացու (Բ. ժբ)՝ Արտաշեսի ուղարկած աստվածների հելլենիստական արձանները սկզբնապես տեղադրվել են Անի-Կամախում և հետո միայն տարվել այլուր: Հայտնի է, որ հայ Արշակունի և, հնարավոր է, որոշ ավելի հին արքաներ ևս, թաղվել են Անի-Կամախում, որը գերագույն աստծու՝ Արամազդի կենտրոնն էր: Դատելով պարսիկների կողմից այդ աճյունները գերելու և հայերի կողմից դրանք շտապ հետ նվաճելու ու Աղցքում վերաթաղելու հայտնի պատմությունից[45]՝ կարելի է կարծել, որ այդ աճյունները ևս սրբացված և պաշտամունքի օբյեկտներ են եղել: Սա հնարավոր է մեկնաբանել որպես հայաստանյան միևնույն արքայական ավանդույթի մեկ այլ դրսևորում:

Վաղ միջնադարում Արմավիրը դարձել էր երկրորդական նշանակության մի ամրոց, իսկ զարգացած միջնադարում վերածվել փոքրիկ գյուղի: Բայց հոգևորպաշտամունքային առումով Արմավիրը պահպանել է իր կարևորությունը միշտ: Բլրի վրա կանգնեցված խաչը և Սուրբ Խաչ մատուռը ուխտատեղի էին դեռևս XIX դարում: Այդ, ըստ երևույթին, բազմիցս վերաշինված մատուռը կանգուն էր մինչև 1936 թ.[46]:

Բլրի վրա ժամանակին եղել է մինչև քսան քարանձավ, բայց քամահարման հետևանքով ներկայումս կարելի հաշվել ոչ ավել, քան տասը:

---

[44] *Այս պատկերացումներին նման որոշ տեղեկություններ կան հին վրացական ավանդական պատմության մեջ: Փառնավազ արքան թաղվում է իր հետ նույնացված Արմազի աստծու արձանի առջև, ուր հետագայում հիշվում է Արմազի, Գացի և Գա աստվածների եռյակ պաշտամունքային համալիրը (գերագույն և, թերևս, արևի ու լուսնի աստվածներ): Այս հարցի վերաբերյալ, հայկական նյութի համեմատությամբ, տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Արմավիր և Արմազի. հայ-վրացական հնագույն առնչություններ:*

[45] *Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ պատմութիւն հայոց, բնագիրը Ք. Պատկանյանի, Երևան, 1987, Դ, իդ:*

[46] *Ս. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, Հ. Ս ա ն ա մ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 226:*

Սրանք նույնպես պետք է որ ունենային պաշտամունքային նշանակություն, իսկ հարավային լանջի քարանձավներից մեկը, կոչված Ծաղկավանք, սրբավայր է մինչ այժմ[47]: Ծաղկավանք է կոչվում նաև Արայի լեռը: Այդ լեռան վրա գտնվող քարանձավում կա մի գերեզման, որը պատկանում է, իբր, սուրբ Վարվառեին, ուր ուխտի էին գալիս Համբարձումին[48]: Մերձակայքում կան Շամիրամի անունով տեղանուններ, և քրիստոնեական Վարվառեն այստեղ փոխարինել է մի հին դիցուհու: Ակնհայտ է, որ Արմավիրի այս քարայրը Արայի լեռան քարայրի կրկնակն է և պիտի ունենար վաղնջական առասպելական նույն արմատները (կապված Արայի և Շամիրամի առասպելի «ծաղկային կողի» հետ)[49]: Այս ուխտատեղին Արմավիրի վերջին պահպանված սրբությունն է, որի անվան՝ Արայի լեռան հետ առնչությունը կողմնակիորեն ի հայտ է բերում Արմավիրի հին տիրակալների՝ հայոց առասպելական նախնիների հեռավոր հիշատակը:

ПЕРВАЯ СТОЛИЦА АРМЕНИИ АРМАВИР КАК КУЛЬТОВЫЙ ЦЕНТР

АРМЕН ПЕТРОСЯН, НВАРД ТИРАЦЯН

Резюме

Согласно этногоническому мифу, Армавир был основан патриархом Арамайисом, сыном Араманяка. Эти герои рассматриваются как трансформированные образы мифологических близнецов, божеств солнца и луны, а название Армавир связывается с именем анатолийского бога луны Арма. Армавирский холм был религиозным центром с эпохи ранней бронзы. В урартскую эпоху он входил в состав города Аргиштихинили, составляя его культовый «священный город». Хоренаци здесь упоминает храм царя Валаршака, посвященный культу царских предков, богов солнца и луны, а позже здесь были установлены их эллинистические статуи. Эти данные позволяют сопоставить армавирский комплекс с гиеротесионами коммагенских царей, посвященных совместному культу царских предков и богов.

[47] И. Карапетян, Ж. Хачатрян, А. Канецян. *Նշվ. աշխ., էջ 267–268:*

[48] *Այս մասին, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքի համատեքստում, տե՛ս Գ. Ղափանցյան. նշվ. աշխ., էջ 99–100:*

[49] *Ա. Պետրոսյան. Սիրո կրակ և վիշապամարտ. առասպելի ծաղկային կողը.– Հայ ժողովրդական մշակույթ, XIII, Երևան, 2006, էջ 209–219:*

THE FIRST CAPITAL OF ARMENIA ARMAVIR AS A CULT CENTER

ARMEN PETROSSYAN, NVARD TIRATSYAN

S u m m a r y

According to the ethnogonic myth, Armavir was founded by the patriarch Aramayis, son of Aramanyak. These heroes are considered as the transformed figures of the early divine twins, the sun and the moon gods, while the name of Armavir is derived from the Anatolian moon god Arma. The hill of Armavir has been a significant cult center since the Early Bronze epoch. In Urartian times it constituted the cultic ”sacred town” of the city of Argishtikhinili. Khorenatsi mentions here the temple of the King Valarshak, sacred to the royal ancestors, the sun and the moon gods. Later on there were erected their Hellenistic statues. This enables us to compare the cultic complex of Armavir with the hierothesions of Commagene kings, sacred to the conjoint cult of the royal ancestors and gods.

Հայ ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը. Երևան 2012, էջ 8-51:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԵՎ ՀՅՈՒՍԻՍԿՈՎԿԱՍՅԱՆ ՆԱՐԹԱԿԱՆ ԷՊՈՍՆԵՐԻ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆԸ[1]

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հայկական վիպական ավանդույթը ներառում է մի շարք վիպական ստեղծագործություններ՝ Հայկի և առաջին հայկյանների վերաբերյալ ազգածին ավանդությունը, որը ներկայացնում է, իրականում, առաջին և հնագույն հայկական էպոսը, «Վիպասանքը»՝ վկայված Մովսես Խորենացու գրքում, Փավստոս Բուզանդի և Հովհան Մամիկոնյանի գրքերի՝ վիպական-ժողովրդական ակունքներից եկած հատվածները («Պարսից պատերազմը» և «Տարոնի պատերազմը»), հայոց մեծ էպոսը՝ «Սասնա ծռերը», և որոշ փոքր վիպական ստեղծագործություններ[2]: Հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսները հանդես են գալիս Հյուսիսային Կովկասի մի շարք ժողովուրդների՝ հնդեվրոպական՝ իրանական օսերի, հյուսիսկովկասյան լեզուներով խոսող աբխազների, աբազների, ուբիխների, ադըղների (չերքեզների, կաբարդայիների), վայնախների (չեչենների և ինգուշների) և Կովկասի թյուրքալեզու ժողովուրդների՝ բալկարների ու կարաչայների ավանդույթներում: Նարթերը (Կովկասում հնում բնակվող մի առասպելական ցեղ) հիշվում են նաև դաղստանյան ժողովուրդների և վրացական որոշ ենթէթնիկական խմբերի բանահյուսության մեջ: Նարթյան էպոսի միջուկը հիմնականում ալանական է, այսինքն՝ գալիս է Կովկասի հյուսիսում բնակվող հնագույն իրանական ցեղերի՝ օսերի նախնիների՝ ալանների, սարմատների և սկյութների առասպելաբանությունից[3], բայց անցնելով բնիկ կովկասյան ժողովուրդներին, այն իրենում ներառել է տեղական տարրեր, որով և այդ ժողովուրդների էպոսները որոշակիորեն տարբերվում են իրարից:

Կովկասյան նարթական էպոսները լայնորեն հայտնի են աշխարհում և բավական ուսումնասիրված են: Բավարար է նշել երկու մեծ գիտնականների անուններ, որոնք նշանակալի ավանդ ունեն այդ գործում՝ Ժորժ Դյումեզիլ և Վասիլի Աբաև: Կարելի է ասել, որ նարթական էպոսը համեմատական համատեքստում ուսումնա-

1 Ես երախտապարտ եմ Տորք Դալալյանին այս հոդվածում մի շարք արժեքավոր ճշգրտումների ու լրացումների համար:

2 Հայկական վիպական ավանդության պատմության վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան, 1966 և Petrosyan, 2002:

3 Այս մասին տե՛ս հատկապես Ժ. Դյումեզիլի և Վ. Աբաևի աշխատությունները (հեղինակներն անդրադարձել են այս թեմային իրենց մի շարք գործերում, և կրկնություններից խուսափելու համար այստեղ հղվում են միայն անհրաժեշտ մեկ-երկու աշխատություններ):

սիրված է շատ ավելի խորությամբ և շատ ավելի մասնագետների կողմից, քան հայկականը: Դրան նպաստել են էպոսի բազում տարբերակների ռուսերեն թարգմանությունները և դրանց քննարկումը ռուսաստանյան և խորհրդային գիտնականների կողմից, իսկ Արևմուտքում՝ համեմատական առասպելաբանության նոր ուղղության հիմնադիր Ժ. Դյումեզիլի աշխատությունները[4]: Չնայած դրան, կովկասյան, ինչպես և հայկական էպոսների վերաբերյալ շատ ուսումնասիրություններ չեն ապահովում պատշաճ մակարդակ[5]:

Հայկական և կովկասյան էպոսների ընդհանրությունները նկատվել են արդեն XIX դարից: Առաջին, առավել աչքի ընկնող օրինակը «Վիպասանքի» Սաթենիկի՝

---

4 Նարթական էպոսների ուսումնասիրության պատմության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Гаглойти 1977:

5 Այսպես, կովկասյան տարբեր ազգությունների ներկայացուցիչներ փորձել են առավել մեծ դեր տալ էպոսի հատկապես իրենց ազգային տարբերակներին (ադըղական, աբխազական և այլն) և ժխտել, ասենք, օսական-ալանական ազդեցության էական բնույթը, իսկ օսական ուսումնասիրողները՝ ընդհակառակը, շեշտում են իրենց էպոսի արմատական դերը, նվազեցնելով մյուս ժողովուրդների ներդրումը: Ընդ որում, գիտական բանավեճի և բերված փաստարկների մակարդակը երբեմն ցածր է եղել: Սա, կարելի է ասել, որոշ չափով բնական էր ԽՍՀՄ-ում փոքրիկ ինքնավարություններ ունեցող իրար հարևան ազգությունների համար: Զարմանալի է երկու արևմտյան գիտնականների՝ Ջոն Կոլառուսոյի և Ջեյմս Ռասելի ուսումնասիրություններում ևս միանգամայն անընդունելի մոտեցումների, մեկնաբանությունների ու ստուգաբանությունների հանդիպելը: Կոլառուսոն, որը անգլերեն է թարգմանել արևմտակովկասյան՝ աբխազական, աբազական, ադըղական ևս մի շարք տարբերակներ և դրանով մեծ ու կարևոր գործ կատարել, արժեզրկել է իր աշխատանքը հսկայաքանակ ինքնահնար մեկնաբանություններով և հատկապես ստուգաբանություններով (դրանց հիշելը նույնիսկ ավելորդ է): Ընդ որում, այդ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթների համարյա բոլոր անունները հանգեցվում են ինչ-որ հնդեվրոպական հիմքերի (ոչ օսական-ալանական), և ավելին, այդ էպոսների հիման վրա, նույնիսկ առանց հիշելու դրանց օսական, այսինքն՝ հնդեվրոպական զուգահեռները, հնդեվրոպական նոր վերակազմություններ են առաջարկվում: Հեղինակը համարյա անծանոթ է օսական նյութին և եղած հիմնարար աշխատություններին, ինչն ուղղակի անհրաժեշտ է իրեն լուրջ համարող ուսումնասիրողի համար: Ռասելը, որը գոնե տեղյակ է հայկական նյութից, որոշ անլուրջ մեկնաբանությունների համար ճիշտ քննադատում է Կոլառուսոյին և համադրում ադըղական Արգվանային և հայկական Արգավանին, ինչը հավանական է (տե՛ս ստորև): Բայց, մյուս կողմից, նա, միանգամայն անտեղյակ եղած, նաև Արևմուտքում հանրահայտ մեկնաբանություններին (այդ թվում՝ Դյումեզիլի և Աբաևի), նույնիսկ առանց որևէ կարիքի և առանց հիմնավորման, նույնպես նոր, անլուրջ ստուգաբանություններ է առաջարկում էպոսի այնպիսի առանցքային անունների համար, ինչպիսիք են Ուրըզմագը և Շեբատըընոկոն (առաջինի մասին տե՛ս ստորև, իսկ երկրորդին, որի սովորական անունն է *փշի* Բադընոկո՝ «իշխան, Բադընի որդի» (համապատասխանում է օսական Բաձընագին), համեմատում է հայ. Սմբատ/Շամբատի հետ, տե՛ս Russell 2006, 132, n. 33, 137, n. 42. այս անունների վերաբերյալ տե՛ս օրինակ Աբաևի և Գուրիևի հոդված աշխատություններում): Իսկ ռուս գեներալ Երմոլովի ազգանունը, բացարձակապես անտեղի կերպով, ստուգաբանում է ըստ Կոլառուսոյի՝ չերքեզ. yermeL «հայ» արմատից (իրականում ծագում է ռուս. Ермолай, կրճատ՝ Ермола, Ермол < հուն. ʽΕρμόλαος «ժողովրդի Հերմես/լրաբեր» անունից): Ոչ պակաս տարօրինակ մեկնաբանությունների ու մտքերի կարելի է հանդիպել նաև Ջ. Ռասելի և Է. Անդերսոնի՝ հայկական էպոսին նվիրված աշխատություններում (օրինակ, Russell 1999, Anderson, Host 2005, Anderson 2007), որոնց մասին տե՛ս Պետրոսյան, 2000, Petrosyan, 2002, 95, 177; 2011. Այսօրինակ աշխատությունները բայառիկ են արևմտյան գիտնականների համար, որոնք, սովորաբար, պահպանում են որոշակի գիտական մակարդակ: Սա ցույց է տալիս, որ և՛ հայկական, և՛ կովկասյան էպոսները դեռևս պատշաճ կերպով ներկայացված չեն աշխարհին, և նրանց ուսումնասիրման վիճակը հեռու է բավարար լինելուց:

ալանական արքայադստեր և հյուսիսկովկասյան Սաթանա/Սաթանեի անունների և կերպարների ընդհանրությունն է[6]: Հետագայում նկատվել են այլ ընդհանրություններ և նմանություններ ևս: Այսպես, Ժ. Դյումեզիլը նշել է նաև Արգամի խնջույքի ժամանակ հերոսին դավելու դրվագի օսական համապատասխանությունը, Սանասարի և օսական երկվորյակներից մեկի ծովը մտնելու դրվագների կապը և այլն[7]: Աբաևը կանխադրում է հայ-ալանական «Վարազման-Սաթենիկ» ընդհանուր էպիկական ցիկլի գոյությունը, որի որոշ սյուժեներ և մոտիվներ են մեզ հասել օսական էպոսի «Ուրըզմագ-Սաթանա» ցիկլում[8]: Որոշ հարցերի անդրադարձել է նաև Ջ. Ռասելը[9]: Հայկական և հյուսիսկովկասյան վիպական ավանդույթները առաջին անգամ համակարգված ձևով համեմատվել են մեր աշխատություններում[10]: Հայ և օսական վիպական ընդհանրությունների վերաբերյալ մանրամասն գրել է Տ. Դալալյանը, որը բացահայտել է մի շարք կարևոր իրողություններ[11]: Հայկական և կովկասյան որոշ վիպական ընդհանրությունների, հատկապես հինարևելյան առասպելաբանական կապերի համատեքստում, անդրադարձել է Հ. Հմայակյանը[12]:

Եղած ընդհանրությունները կերպարային, անվանական, մոտիվային/սյուժետային և կառուցվածքային են: Դրանց մի մասը պայմանավորված է ընդհանուր հնդեվրոպական ժառանգությամբ, մյուսը՝ հին արեալային կապերով և իրարից ու այլ մշակույթներից կրած ազդեցություններով: Ե՛վ հայկական, և՛ կովկասյան ժողովուրդների էպոսները հայտնի են բազմաթիվ տարբերակներով: Ստորև, համադրության համար, օգտագործվում են հիմնականում օսական, հետո՝ ադըղական և աբխազական տեքստերը: Մյուս կովկասյան՝ վայնախների և թյուրքալեզու ժողովուրդների նարթական էպոսներն ավելի երկրորդային բնույթ ունեն: Եթե հատուկ չի հղվում, օգտագործվում են էպոսների համահավաք հրատարակությունները[13]:

Հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական առասպելներ

Նախորդ ուսումնասիրություններում օսական, որոշ չափով և հայկական էպոսները, հնդեվրոպական համատեքստում, քննարկվել են հաճախ հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» տեսանկյունից (հատկապես այդ ուղղության հիմնադիր Ժ. Դյումեզիլի աշխատություններում)[14]: Հայկական ավանդույթում հատուկ քննարկվել են և «մեռնող և հառնող աստծու» առասպելույթի դրսևորումները,

6 Лавров 1883, 189.

7 Տե՛ս Дюмезиль 1976, 50-55 և ստորև:

8 Абаев 1945, 43.

9 Russell 1987, 1997, 2006.

10 Պետրոսյան, 1997, 1997ա, Petrosyan 2002, 2007, Петросян 2002:

11 Դալալյան, 2002, 2004, 2004ա, 2006, Dalalyan 2006:

12 Հմայակյան, 2005, 2011:

13 ՍԴ, НАГЭ, НКЭ, НЭОН, ПНС, СН.

14 Dumézil 1968, 1994, Дюмезиль 1976, 1990, Ahyan 1982, Ահյան 1985, Петросян 2002.

հատկապես՝ Արա Գեղեցիկի կերպարը[15] (ժամանակակից գիտության մեջ այս կերպարի «մեռնող և հառնող» բնութագիրը վիճարկվում է. այստեղ այն օգտագործվում է պայմանականորեն, Արային նման «մեռնող» կամ «զոհվող» աստվածություններին ու հերոսներին բնութագրելու համար): Ստորև ներկայացվում են հայկական և կովկասյան էպոսներում առանցքային դեր ունեցող ևս մի քանի կարևոր առասպելներ:

Հնդեվրոպական կապեր. 1. Հնդեվրոպական մի շարք ավանդույթների համեմատության հիման վրա բայահայտվում է հետևյալ առասպելական համալիրը: *Deh$_2$nu- կամ *dhonu- կոչվող գետային կամ ջրային աստվածություններ հակադրված են ամպրոպի աստծուն և նրա հետ համադրելի հերոսների, որոնք կապված են *h$_2$ner(t)- «այր, տղամարդ, այրական ուժ» արմատին: Նրանք պայքարում են իրար դեմ, և *h$_2$ner(t)- տղամարդիկ առևանգում են *deh$_2$nu-/ *dhonu- կանանց ու ամուսնանում նրանց հետ: *Deh$_2$nu-/ *dhonu-ների առաջնորդի անունը համադրելի է սեմական Bēl/ Ba’al («տեր») դիցանվան հետ: *H$_2$ner(t)-ների առասպելական հակառակորդները հավանաբար համադրվել են մի իրական սեմական ցեղի հետ[16]:

Հայկական ավանդույթում այս առասպելի հնագույն դրսևորումն ի հայտ է գալիս առաջին հայկական էպոսում՝ առաջին Հայկյանների վեպում: Այստեղ Հայկը, հայոց առաջին նախնին, հաղթում է բաբելոնյան բռնակալ Բելին և կերտում Հայաստանը: Կին փախցնելու և հակառակորդների՝ ջրային աստվածություններ լինելը սքողվել և վերափոխվել է: Ընդհակառակը, Ասորեստանի թագուհի Շամիրամն է, Բելի ժառանգներից Նինոսի այրին, որը փորձում է գայթակղել Հայկի ժառանգներից Արա Գեղեցիկին, իսկ վերջինս հրաժարվում է ենթարկվել Շամիրամին և զոհվում է: Ժամանակագրորեն հաջորդ էպոսում՝ «Վիպասանքում», այս առասպելը դրսևորվում է հետևյալ կերպ. հայոց մեծ արքա Արտաշեսը հաղթում է ալաններին և առևանգելով նրանց արքայադուստր Սաթենիկին, ամուսնանում նրա հետ: Հատկանշական է, որ Արտաշեսը էպոսի՝ մեզ հասած հին տեքստերում կոչվում է *արի*, *այր* «տղամարդ» արմատից (*h$_2$ner-): Հակառակորդների գետային կապը պահպանվել է Սաթենիկի՝ Կուր գետի մյուս ափից առևանգելու դրվագում: «Սասնա ծռերում» էպոսի հերոսների նախամորը՝ Ծովինարին (հմմտ. *ծով*), ամուսնացնում են Բաղդադի խալիֆի հետ: Ծովինարի որդիները սպանում են իրենց (խորթ) հորը՝ խալիֆին:

Օսական էպոսում հերոսների տոհմը կոչվում է *նարթ*: Դոնբետտըրը ջրային և ծովային աստված է, ջրային թագավորության և նրա բնակիչների տիրակալը: Դոնբետտըրներ են կոչվում նրա որդիներն ու դուստրերը, ջրային աստվածությունների մի դաս: Նարթ Ախսարթագը (կամ նրա երկվորյակ եղբայր Ախսարը) մտնում է ստորջրյա թագավորություն և ամուսնանում Ձերասսայի՝ Դոնբետտըրի դստեր հետ: Վերջինս դառնում է նարթ-հերոսների տոհմի նախամայրը: Այլ նարթեր ևս ամուսնանում են դոնբետտըր կանանց հետ. բացի այդ, դոնբետտըրների մոտ են դաստիարակվում մի շարք նշանավոր նարթեր: Այդպիսով, նարթերն ու դոնբետտըրները հանդես են գալիս որպես իրար որոշ չափով հակադրված էքզոգամ խմբեր: Նարթ

15 Մատիկյան, 1930, Աղոնց, 1948, Ղափանցյան, 1944, Մելիք-Օհանջանյան, 1964, Պետրոսյան, 2001, Петросян, 2002:

16 Petrosyan, 2007, Պետրոսյան, 2009, Петросян, 2010.

անվանումը սովորաբար բխեցվում է $*h_2ner$-t- արմատից[17]: Դոնբետտըրը մեկնաբանվում է որպես «ջրի (սուրբ) Պետրոս», «ջրային Պետրոս», օսերեն don (< *dānu-) «գետ» արմատից: Օսական էպոսում նարթերի հակառակորդներից հայտնի է Բալղան (Бæлгъæ)[18]: Աղըղական բանահյուսության մեջ ջրային վիշապը կոչվում է Բլյագը: Էպոսում նրան սպանում է Բաթրազը: Թերևս կա հավանականություն, որ այդ անունները սկզբնապես ծագում են Բելի անվան հին ալանական տարբերակի հետ, և հետագայում են բաղարկվել այլ բառերի հետ ու վերաիմաստավորվել:

2. Հնդեվրոպական մի շարք ավանդույթներում էական է սևի և սպիտակի հակադրությունը, տարբեր դրսևորումներով, օրինակ, որպես այդ գույներով բնորոշվող հերոսների պայքար, ընդ որում, հերոսների անունները ծագում են հնդեվրոպական *rē-mo- «սև» և $*h_2erg$’- «սպիտակ» արմատներից[19]: Հայկական վիպական ավանդույթում առավել ակնհայտ «սև հերոսը» հայոց երկրորդ անվանադիր նախնի Արամն է, որի անունը համադրելի է հիշյալ «սև» արմատի հետ: Նա հաղթում է իր մի հակառակորդին Մաժակ-Կեսարիա քաղաքի տեղում, այսինքն՝ Արգեոս լեռան մոտ (այս լեռնանունը, որը գալիս է խեթական ժամանակներից, կապվում է հիշյալ «սպիտակ» արմատի հետ): Նրա մեկ այլ հակառակորդի՝ Բարշամի կերպարը հանգում է Բարշամին աստծուն, որը կոչվել է «սպիտակափառ»: Արամն ամպրոպի աստծու վիպականացած տարբերակն է, իսկ Սանասարը, «Սասնա ծռերի» ամպրոպային կերպարը, իրեն նույնացնում է սև ամպի հետ (սա ամպրոպային աստծու հատկանիշ է, բնորոշ, օրինակ, հնդկական ամպրոպի աստված Պարջանյային): Սանասարի և Բաղդասարի մենամարտը, ապա և բազմաթիվ այլ վիպական դրվագներ, նույնպես կարելի է հանգեցնել սևի և սպիտակի հակադրության առասպելին[20]: «Վիպասանքում» Արտաշես արքան Սաթենիկին առևանգելիս հանդես է գալիս որպես սև ձիավոր, որը «սև հերոսի» դրսևորման ձևերից մեկն է:

Ընդհանրապես, սևի և սպիտակի (հակադրության) առասպելները տարածված են ամենուրեք: Սրանցից հնդեվրոպականները տարբերակելի են միայն անուններով: Արամ-խուտու է կոչվում վրացական էպոսի հերոսի՝ Ամիրանիի մի տարբերակը: Այս անունը, ամենայն հավանականությամբ, ծագում է հայկական Արամից: Ե՛վ հայկական և՛ կովկասյան էպոսներում էական դեր է կատարում սև ժայռը կամ քարը: «Սև հերոսի» առավել վառ դրսևորումը նարթական էպոսներում ադըղական Սոսրուկոն է, որը հաճախ կոչվում է «սև տղամարդ» (Սոսրուկոյի կրկնակների՝ Սոսլանի,

17 Տես օրինակ Dumézil 1968, 456: Այլ ստուգաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ, Гуриев, 1971, 22 слл. Таказов 2007. 2010, գրականությամբ: Մեր համեմատական քննությունը նորից հիմնավորում է գիտության մեջ վաղուց ի վեր ընդունված այս ստուգաբանությունը: Կան որոշ տեխնիկական դժվարություններ, և սկզբունքորեն հնարավոր է *նարթ* տերմինի՝ մեկ այլ հնդեվրոպական լեզվից, բայց նույն արմատից, ծագած լինելը (հմմտ. և Պետրոսյան, 1997, 112-113):

18 Գուրիևը, որն օսական էպոսում մոնղոլական նշանակալի ազդեցության հետքեր է փորձում տեսնել, այս անունը համեմատում է մոնղոլական Բաթու խանի եղբոր՝ Բերքեի անվան հետ, տե՛ս Гуриев 1971, 125 слл.:

19 Petrosyan, 2002, Пеpосян, 2002.

20 Պետրոսյան, 2002:

Սասրըկվայի ու մյուսների մոտ ևս այս հատկանիշը կարելի է բացահայտել, բայց այն այդքան ակնհայտ չէ): Սոսրուկոյի մարմինը սև է, պատրաստված սև, կոփված պողպատից: Ադըղական էպոսում Սոսրուկոյին հակադիր «սպիտակ» հերոսն է Բադընոկոն, իսկ «սպիտակ» հակառակորդը՝ Թոթրաճ/ Թեթրաշը: Հատկանշական է, որ այս երկու հերոսներն էլ կոչվում են «սպիտակ հերոս/ ջիգիթ դեղին ձեռքով», և, տարբեր պատումներում, երբեմն ունեն նույն ծննդաբանությունը[21]: Պետք է նկատել, որ կովկասյան էպոսներում սևի և սպիտակի հակադրությունը թվում է հիմնված տեղական՝ ոչ հնդեվրոպական պատկերացումների վրա: Բայց և այնպես, նկատվում են նաև այնպիսի ընդհանրություններ, որոնք պիտի որ փախադարձ ազդեցության արդյունք լինեն:

3. Հայկական և կովկասյան էպոսների որոշ դրվագներ կարելի է հանգեցնել Վ. Իվանովի և Վ. Տոպորովի վերակազմած հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» սխեմային՝ երկնային ամպրոպի աստծու և Օձ-վիշապի հակադրության մասին: Ըստ որոշ տարբերակների, այդ հակադրության պատճառը աստծու կինն է, որը դավաճանում է աստծուն նրա հակառակորդի հետ: Որպես հակառակորդ երբեմն հանդես է գալիս աստծու որդին, որը պատժվում է, զոհվում, բայց վերածնվում, իր հետ բերելով նոր կյանք և առատություն[22]:

Հայկական վիպական ավանդույթում որպես ամպրոպի աստծու վիպական դրսևորումներ են դիտվել Հայկը, Արամը, Արտաշեսը, Սանասարը և Դավիթը[23]: Եթե սրանցից առաջին երեքի համար ամպրոպային բնույթը վերականգնվում է կամ բացահայտվում վերլուծության միջոցով, ապա Սանասարի և Դավթի դեպքում դա բացահայտ է՝ Սանասարը գտնում է «կայծակե թուրը», որի հիմնական օգտագործողը դառնում է Դավիթը: Հայկական հերոսների հակառակորդներն այսպես կամ այնպես հանգում են Օձ-վիշապի կերպարին (սրանցից միայն Տիգրանի ու Արտաշեսի հակառակորդներ Աժդահակը և Արգավանն են բացահայտ վիշապ /վիշապազուններ, իսկ, ասենք, Բելը և Մսրա Մելիքը նույն կերպարի մարդեղենացված տարբերակներն են): Ընդ որում, Աժդահակը ամուսնանում է Տիգրանուհու հետ, իսկ Սաթենիկը սիրահարվում է Արգավանին: Հատկանշական է, որ Արտաշեսի և Դավթի որդիները՝ Արտավազդը և Փոքր Մհերը պատժվում են հոր հետ ունեցած կոնֆլիկտի պատճառով, այնպես, ինչպես վերականգնված առասպելի աստծու որդին:

Փոքր Մհերը պիտի դուրս գա իր ժայռից, երբ աշխարհն ավելի բարեբեր ու առատ դառնա, այսինքն՝ ուղղակի համապատասխանում է վերակազմված առասպելի կերպարին: Իսկ Արտավազդի ազատումը, ինչպես և Սոսրուկոյի դեպքում, հանգեցնում է երկրի կործանման և պտղաբերության վերսկսման, այսինքն՝ այստեղ ի հայտ է գալիս նույն թեմայի շրջված տարբերակը:

21 НАГЭ 384, п. 6, Ардзинба 1985, 146-147. ադըղական էպոսում «սև» և «սպիտակ» հերոսների՝ Սոսրուկոյի և Բադընոկոյի հակադրության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Бербеков, 2005:

22 Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» վերաբերյալ տե՛ս Иванов, Топоров, 1974 և նույն հեղինակների այլ աշխատություններում:

23 Այս մասին տե՛ս Աբեղյան Ա, 414-418, Ը, 72-73, Հարությունյան, 1981, Հարությունյան, 2000, Պետրոսյան, 1997, Петросян, 2002, hարցի գրականությամբ, Պետրոսյան, 2008:

Օսական էպոսում ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգն է Բաթրազը[24], որը որոշ առումներով հիշեցնում է Դավթին (նա է էպոսի մեծագույն հերոսը, նա, ի հակադրություն մյուս մեծ հերոսի՝ Սոսլան/Սոսրուկոյի, ազնվության և ասպետականության մարմնավորումն է նև), իսկ այլ հատկանիշներով՝ Փոքր Մհերին (նա աստվածամարտիկ կերպար է): Աստծու կողմից որդուն պատժելու/սպանելու մոտիվը հանդես է գալիս Արտաշեսի օսական կրկնակի՝ Ուրըզմագի և նրա որդու առնչությամբ (տե՛ս ստորև): «Հիմնական առասպելը» բնորոշ է նաև որոշ այլ, ոչ հնդեվրոպական ժողովուրդների: Բայց նարթական էպոսի դեպքում, կարելի է ասել, մենք գործ ունենք առասպելի հնդեվրոպական դրսևորումների հետ: Հատկանշական է, որ Բաթրազը տիպիկ օսական հերոս է և մյուս կովկասյան էպոսներում դժգույն մի կերպար (հիմնական դերը վերագրված է Սոսրուկո/Սասրըկվային): Այսպես, աղըղական էպոսում Բաթրազի կերպարը լուրջ հիմքեր չունի և օսական ներդրում է համարվում[25] (հմմտ. և Բաթրազի անվան Աբանի ստուգաբանությունը՝ «օսական հերոս», տե՛ս ստորև):

4. Հնդեվրոպական առասպելաբանության էական մի մասն են կազմում երկվորյակային առասպելները: Դիցաբանական երկվորյակները պատկերվում են որպես երկնքի, արևի աստծու որդիներ: Նրանք սիրահետում են իրենց իսկ քրոջը, և միմյանց հետ կռվում են նրա սիրո համար[26]: Հայկական վիպական ավանդույթում երկվորյակային կերպարները կարևորագույն տեղ են զբաղեցնում: Նրանք հանդես են գալիս որպես վիպական տոհմերի հիմնադիրներ, և նրանցով են սկսվում համարյա բոլոր էպոսները: «Սասնա ծռերում» հիմնադիր երկվորյակներն են Սանասարը և Բաղդասարը, իսկ օսական էպոսում՝ Ախսարը և Ախսարթագը: Ե՛վ հայկական, և՛ օսական էպոսներում հենց երկվորյակների «ճյուղն» է, որ աչքի է ընկնում առավել վաղնջականությամբ ու առասպելականությամբ:

Երկվորյակային առասպելները հայտնի են ամենուրեք, բայց հատկանշական է, որ ոչ օսական նարթական էպոսներում երկվորյակները կամ բացակայում են, կամ, երկվորյակային տիպի կերպարներ, եթե կան էլ, էական դեր չեն կատարում: Հայկական և օսական էպոսներում երկվորյակային ցիկլի սյուժեներում կան էական ընդհանրություններ (երկվորյակներից մեկի ծովը մտնելը, կռիվն իրար հետ աղջկա պատճառով, մեկի՝ մյուսին օգնության հասնելը, տե՛ս ստորև): Ակնհայտ է, որ և՛ հայկական, և՛ օսական երկվորյակները ժառանգներն են հենց հնդեվրոպական երկվորյակների:

Ոչ հնդեվրոպական կապեր. 1. Սրանցից ամենաէականը և բնորոշը ժայռից/քարից (վերա)ծնվող հերոսի առասպելույթն է: Պատմությանը հայտնի՝ ժայռից ծնվող այս տիպի առաջին կերպարն է խուռիական Ուլլիկումմի հրեշը, որը ծնվում է Կումարբի աստծու և «սառն աղբյուր/լճի» ժայռի սեռական կապից, ապա անընդհատ աճում, մինչև ամպրոպի աստված Թեշուբը հաղթում է նրան (առասպելի վերջը չի պահպանվել, և այդ հաղթանակը միայն ենթադրվում է): Նման առասպելներ հայտնի

24 Дюмезиль 1990, 14 слл.

25 Шортанов 1969, 218 сл.

26 Տե՛ս, օրինակ, Ward, 1968.

են նաև հայերի փոքրասիական հարևանների մեջ՝ ըստ Պավսանիասի (VII.17.10) և Արնոբիոսի (V.5), այդպես է ծնվել փոքրասիական Ագդիստիսը (Զևսի կողմից ժայռի բեղմնավորման հետևանքով): Ընդ որում, այստեղ խոսքը վերաբերում է «մեռնող» Ատտիս աստծու՝ Արա Գեղեցիկի, Միհրի, ապա և կովկասյան հերոսների՝ Սոսլանի ու Սոսրուկոյի փոյուգական կրկնակի ծննդաբանությանը[27]: Ուլլիկումմիի և հայկական, փռյուգական ու կովկասյան քարից (վերա)ծնվող հերոսների ընդհանուր ծագումն ակնհայտ է. ընդ որում, այս կապերը վաղուց ի վեր քննարկվում են գիտական գրականության մեջ[28]:

2. Հինարևելյան «մեռնող աստվածությունների» առասպելները հայտնի են հատկապես արևելամիջերկրածովյան ավանդույթներում: Այդպիսիք են եգիպտական Հորը, շումերական Դումմուզին, աքադական Թամմուզը, փյունիկյան-հունական Ադոնիսը, փռյուգական Ատտիսը ևն: Առասպելի հիմնական հերոսն է գեղեցիկ պատանի աստվածությունը, որը զոհվում է մեծ մայր դիցուհու սիրո պատճառով: Ընդ որում, պատանին հաճախ սպանվում է վարազի կողմից (այլ տարբերակներում հերոսը մեռնում է վարազի որսի ժամանակ, կամ պատանուն սպանում է աստծու ուղարկած վարազը): Սա հինարևելյան «մեռնող աստծու» առասպելի առանձնահատուկ հատկանիշներից է: Վարազն այս առասպելներում մայր աստվածուհու ամուսնու՝ հայր աստծու սիմվոլն է, որը սպանում է մայր դիցուհու պատանի սիրեկանին:

Հայկական վիպական ավանդույթում մեռնող պատանի աստծու կերպարի առավել վառ արտահայտված և լավ ուսումնասիրված դրսևորումն է Արա Գեղեցիկը: Բայց և այնպես, այդ կերպարը, որոշ ձևափոխություններով, հանդես է գալիս բազմաթիվ հայկական վեպերում (Արտավազդ, Փոքր Միեր, Մուշեղ, Գրիգոր Լուսավորիչ ևն): Բացահայտվում է նաև հերոսի հակառակորդի կապը վարազի հետ: Արտավազդն անհետանում է կինճերի և իշավայրիների (այսինքն՝ վարազների և վայրի էշերի) որսի գնալիս, Մուշեղ սպարապետը սպանվում է Վարազդատ («Վարազատուր») արքայի հրամանով, Տրդատ արքան Լուսավորչին (որը ձեռք է բերել Արայի տիպի կերպարի բնորոշ գծեր)[29] հալածելիս վերածվում է վարազի. նման պատկերացումների արձագանքներ կան նաև Արայի առասպելի հետագա հեքիաթային դրսևորումներում[30]: Պետք է ասել, որ վարազի կողմից հերոսի սպանության մոտիվը լայնորեն սփռվել է և հայտնի է նաև Իրանում և Եվրոպայում[31]:

Կովկասյան էպոսներում այս մոտիվը բացահայտ կերպով հանդես չի գալիս, բայց Սոսլան/Սոսրուկոյի հոր, կամ՝ մոր (մայրացուի) ամուսնու՝ Վըրըզմագ / Ուրըզմագի անունը հանգում է իրանական varāza-ին (հայերեն *վարազ* բառն իրանական փոխառություն է, և Ուրըզմագը կարող է ստուգաբանվել որպես բինկ օսական)[32]: Իսկ աղըղական ավանդույթում որպես Սոսրուկոյի հայր կարող է հանդես գալ հզոր Արգ-

27 Այս առթիվ տե՛ս Մատիկյան 1930, 283, 288. Աբոնյ, 1948, 230-231. 1972, 370 հտն., Bremmer, 2004 ևն:

28 Տե՛ս հատկապես Ардзинба, 1985:

29 Աբոնյ, 1948:

30 Մատիկյան, 1930, 32-40:

31 Петросян, 2002, 116-124.

32 Абаев, 1945, 25-26,ИЭСО IV, 127, Dalayan, 2006, 243.

վանա/ Արգունը, որը հիշվում է որպես խոզապահ[33]: Հատկանշական է, որ Ուրըզմագը սպանում է իր բազում՝ տասնյոթ որդիներին, կամ՝ միակ, անանուն որդուն (ըստ որում, վերջինս մի անգամ մեկ օրով վերադառնում է երկիր, այսինքն՝ նմանվում է անդրաշխարհից վերադարձող մեռնող աստվածություններին)[34]:

Հնդեվրոպական և հինարևելյան առասպելների համադրությունը. Հիշյալ հնդեվրոպական առասպելներից առաջինն ուղղակի կապված է սեմական ավանդույթի հետ՝ այստեղ որպես «յուրային» աստվածների և հերոսների հակառակորդ հանդես է գալիս սեմական աստվածը: «Հիմնական առասպելն» էլ միայն հնդեվրոպական կառույց չէ. այն, ինչպես ասվեց, հայտնի է նաև այլ ժողովուրդների մեջ: Հնդեվրոպականները տարբերվում են մյուսներից հերոսների անուններով և սյուժեի որոշ առանձնահատկություններով: Հին Մերձավոր արևելքում ամպրոպի աստվածները հատկապես նշանակալի դեր են կատարել խուռաուրարտական, խաթական և արևմտասեմական դիցարաններում: Վարազի կերպարը ևս հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ կարևոր դեր ունի: Այսպես, «սևի և սպիտակի առասպելում» համապատասխան հերոսների սիմվոլներն են սև վարազը և սպիտակ շունը[35]:

Սոսլանի ծնունդը Ուրըզմագի կողմից բեղմնավորված քարից պարզորոշ կերպով հիշեցնում է հնդկական հետևյալ առասպելը: Տիեզերական վարազը, Վիշնուի երրորդ մարմնավորումը, փրկում է փլուզված երկիրը՝ տեղադրելով այն օվկիանոսում այնպես, որ այլևս չփլվի: Երկիրը բարձրացնելիս նա կճղակով անցք է բացում և այնտեղ թողնում իր սերմը, ինչի հետևանքով առաջանում է Նարական՝ ստորերկրյա դժոխքը[36]: Այս վարազի հնդկական կոչումը՝ varāha, ստուգաբանորեն համապատասխանում է իրանական varāza-ին և այդպիսով՝ Ուրըզմագի անվանը: Հնարավոր է, որ օսերի հին նախնիներն ունեցել են այս առասպելի իրենց տարբերակը (իրանական և հնդկական ավանդույթներն իրար մերձավոր ազգակից են), որը համադրվել է բեղմնավորված ժայռից/ քարից ծնվող կերպարի և զոհվող աստծու առասպելների հետ:

Կառույցը և կերպարների համակարգը

Հայկական էպոսները պատմում են իրար հաջորդող, սովորաբար մեկ տոհմին պատկանող, մի քանի սերունդների հերոսների մասին: Այսպես, առաջին Հայկյանների պատմությունն ընդգրկում է ազգածին նահապետների յոթ սերունդ՝ Հայկից մինչև Արա Գեղեցիկ, «Վիպասանքը», որը թերևս երկու փոխկապակցված էպոսների մի ամբողջություն է՝ հայոց արքաների մի շարք սերունդներ, Երվանդ Սակավակյացից մինչև Վահագն և մյուս Երվանդից մինչև Արտավազդ[37], «Պարսից պատերազմում» և «Տարոնի պատերազմում» նույնպես պատմվում է իրար հաջորդող մի շարք

33 Дячков-Тарасов, 1902.

34 Абаев, 1945, 37-38, 40.

35 Петросян, 2002, 116-124.

36 Темкин, Эрман, 1985, 55-56.

37 «Վիպասանքի» առաջին մասի՝ Վահագնով ավարտվելու վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան, 2008ա, 157, Петросян 2002, 129:

արքաների և սպարապետների կյանքը և գործը, իսկ «Սասնա ծռերի» դյուցազունների տոհմն ընդգրկում է սովորաբար 3-4 սերունդ (երբեմն՝ շատ ավելի):

Առավել ակնառու են երկու համեմատաբար լավ պահպանված էպոսների՝ «Վիպասանքի» և «Սասնա ծռերի» կառուցվածքային ընդհանրությունները, որտեղ հանդես են գալիս հերոսների համանման շարքեր: «Վիպասանքի» երկրորդ մասում Երվանդ և Երվազ երկվորյակային կերպարներին, որոնցից առաջինը հիմք է դնում հայոց նոր մայրաքաղաք Երվանդաշատին, հաջորդում է մեծ արքա Արտաշեսը, իսկ նրան՝ Մասիսի մի քարանձավում փակված և ազատվել ձգտող Արտավազդը: «Սասնա ծռերում» Սասունի հերոսների տոհմի հիմնադիր երկվորյակներ Սանասարին և Բաղդասարին, Սասուն քաղաքի հիմնադիրներին, հաջորդում է սովորաբար Մեծ Մհերը, սրան՝ էպոսի գլխավոր հերոս Դավիթը, իսկ վերջինիս՝ Վանա ժայռում փակված Փոքր Մհերը, որի ազատվելուն է սպասում ժողովուրդը: Կան նաև երկվորյակների երկու սերնդով, մեկ Մհերով և այլ տարբերակներ:

Այս շարքերը նմանություններ ունեն և՛ առաջին Հայկյանների տոհմի, և՛ «Պարսից պատերազմի» և՛ «Տարոնի պատերազմի» հերոսների շարքերում: Այսպես, առաջին Հայկյանների պատմության առաջին հերոսներից են երկվորյակային տիպի՝ իրար հիշեցնող անուններով Արամանյակն ու Արամայիսը, որոնցից երկրորդը կառուցում է հայոց առաջին մայրաքաղաքը: Սրանց, մի քանի սերունդ հետո, հաջորդում են մեծ ռազմիկ Արամը, որը փաստորեն մի նոր ու հզոր Հայաստան է կերտում ու դառնում նրա էպոնիմը: Նրա որդի Արա Գեղեցիկը զոհվում է պատերազմում, բայց ենթադրվում է, որ պիտի վերածնվի արալեզների միջոցով և, որպես զոհվող (և ենթադրաբար՝ հարություն առնող) կերպար, միանգամայն համապատասխանում է Մասիսի ու Վանա ժայռի անձավներից վերածնվելու ձգտող (ազատվել փորձող) Արտավազդին ու Փոքր Մհերին: «Պարսից պատերազմում» և «Տարոնի պատերազմում» նմանատիպ շարքերն այնքան ակնհայտ չեն, բայց և այնպես, ի հայտ է գալիս նույն առասպելական միջուկը[38]: Հայկական վեպերին հատկապես բնորոշ է վերջին՝ «զոհվող/ մեռնող», և անդրաշխարհից վերադարձող (ենթադրվող) աստծու հատկանիշներով օժտված հերոսի կերպարը, որով ավարտվում են բոլոր վիպական շարքերը:

Երկվորյակային տիպի կերպարներ	**Գլխավոր հերոս**	**Զոհվող (կամ ժայռում փակվող) և «վերածնվող» հերոս**
Արամանյակ և Արամայիս	Արամ	Արա Գեղեցիկ
Երվանդ և Երվազ	Արտաշես	Արտավազդ
Սանասար և Բաղդասար	Դավիթ	Փոքր Մհեր

Հերոսների այս շարքը պետք է որ ծագեր հնդեվրոպական երկու կարևոր՝ երկնքի աստծու երկվորյակ որդիների և ամպրոպի աստծու ու նրա զոհվող որդու առասպե-

38 Այսպես, «Պարսից պատերազմում» Արայի ակնհայտ զուգահեռն է սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանը, որին, ինչպես Արային, պիտի վերակենդանացնեին առասպելական արալեզները: Իսկ «Տարոնի պատմության» մեջ հանդես են գալիս Դեմետր և Գիսանե երկվորյակային տիպի հերոսները, որոնք նույնպես, ինչպես և մյուս հիմնադիր երկվորյակները, հիմք են դնում նոր քաղաքի և նոր ավանդույթի:

լույթների զուգորդությունից[39]: Հնդեվրոպական աշխարհում հայկականին առավել նման են Հռոմի առաջին առասպելական արքաների, ապա և իրանական և օսական վիպական հերոսների շարքերը[40]: Թեև այս ընդհանրությունները համահնդեվրոպական բնույթ չունեն, բայց պիտի լիներ մի ուշ հնդեվրոպական արեալ, որտեղ պիտի ձևավորվեր և որտեղից պիտի ժառանգվեին դրանք[41] (ընդ որում, օսականին մերձավոր կովկասյան նարթական էպոսներում այդ մոտիվները կամ բացակայում են, կամ լավ չեն արտահայտված, այսինքն՝ փոխատու կողմը չէր կարող կովկասյանը լինել): Օսական էպոսը ևս, ինչպես և հայկականը, ներկայացնում է մի տոհմի պատմություն: Էական դեր են կատարում երկվորյակները՝ իրար հաջորդող երկու սերունդ, որոնցից մեկը հանդես է գալիս որպես վիպական մեծ հերոսների տոհմի հայր: Երկվորյակների երկու սերունդը հանդիպում է և այլուր՝ օրինակ, «Մահաբհարատայում» և, ինչպես ասվեց, «Սասնա ծռերի» որոշ պատումներում գլխավոր հերոսը՝ Դավիթը հանդես է գալիս որպես երկրորդ սերնդի երկվորյակ, ինչպես օսական Ուրըզմագ / Վըրըզմագի դեպքում է[42]: Հայկականին համապատասխան օսական շարքն ունի հետևյալ տեսքը՝

Երկվորյակներ	Մեծ առաջնորդ	Քարից ծնվող հերոս
Ախսար և Ախսարթագ, Ուրըզմագ և Խամըց	Ուրըզմագ	Սոսլան / Սոզըրկո

Հայկական և օսական երկվորյակային հերոսների նմանությունն ակնհայտ է: Ուրըզմագը, թեև երկվորյակային կերպար, իր հերթին, պարզորոշ համապատասխանում է Արտաշեսին՝ նա նարթերի մեծ առաջնորդն է և ամուսինը Սաթանայի, ինչպես մեծ արքա Արտաշեսը՝ Սաթենիկի (ընդ որում, Արտաշեսի *արի* կոչումը, ինչպես ասվեց, ստուգաբանորեն համապատասխանում է Ուրըզմագի *նարթ* կոչմանը): Սոսլանի և նրա մյուս տարբերակի՝ Սոզըրկոյի կերպարային էական նմանությունն Արտավազդի հետ ի հայտ է հետևյալ հանգամանքներով: Եթե Արտավազդը և Միհրը փակվում են ժայռում, որտեղից պիտի վերածնվեն, ապա այս հերոսները հենց ծնվում են ժայռից (համապատասխանում են կովկասյան հերոսների ծննդյան և հայկականների՝ վերածննդի մոտիվները): Սոսլանը որդին է Սաթանայի, ինչպես Արտավազ-

39 Петросян 2002, 125.

40 Петросян 2002, 124-131.

41 Հայկական և հռոմեական ավանդույթների նույնության հասնող ընդհանրացումների վերաբերյալ ներկայացնենք միայն Ժ. Դյումեզիլի դիտարկումը երկվորյակների վերաբերյալ: Ե՛վ հայ և՛ հռոմեական երկվորյակները արքայի թոռներ են՝ դստեր որդիները, ծնված գերբնական ճանապարհով, նրանք ազատում են իրենց պապին ուրիշի ճնշումից, հրաժարվում են մնալ իրենց պապի քաղաքում և ստեղծում նոր՝ ապագայի քաղաքը, որը բնակեցնում են կամավորներով, տե՛ս Dumézil, 1994, 119-120: Սրան պետք է ավելացնել օսական և հռոմեական երկվորյակների առասպելների ընդհանրությունը (ըստՎ. Աբաևի)՝ առաջիններին սնույում է էգ գայլը, իսկ երկրորդների հոր անունը կարելի է մեկնաբանել որպես «Գայլ», տե՛ս հատկապես Абаев, 1945, 30-33, Абаев, 1965, 86-92: Թեև Դյումեզիլը ավելացնում է, որ հայ-հռոմեական իր նշված ընդհանրությունները բնորոշ չեն մյուս հնդեվրոպական երկվորյակներին և չեն կարող համահնդեվրոպական համարվել, բայց հայ-հռոմեական, հայ-օսական և օս-հռոմեական բայառիկ ընդհանրությունները ակնարկում են նրանց ծագումը մեկ հիմքից: Դա է ակնարկում նաև Հռոմի առաջին արքաների և հայկական ու օսական տոհմերի հիշյալ շարքերի նմանությունը:

42 ԱՀ, 9, էջ 118-119, ՍԾ, հ. Բ 1, էջ 229, 235, հ. Բ 2, 645, 658:

դը՝ Սաթենիկի: Սոսլանը թաղված է կենդանի և ժամանակին երբեմն դուրս է եկել նարթերին օգնելու համար: Ադըղական ավանդույթում Սոսլանի կրկնակը՝ Սոսրուկոն, չի մեռնում, այլ կենդանի պահվում է հողում, որտեղից, ինչպես Արտավազդը, ձգտում է ազատվել, ընդ որում, նրա գալուստը, ինչպես Արտավազդի դեպքում, պիտի հանգեցնի աշխարհի կործանման (կդադարի երկրի պտղաբերությունը)[43]:

Հայ-օսական մի ընդհանրություն է և առանձին ճյուղ կազմող մեծագույն հերոսների՝ ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակների՝ Դավթի և Բաթրազի ցիկլերի գոյությունը: Բացի այլ բնորոշ ընդհանրություններից, էական է այդ կերպարների բարձր բարոյական նկարագիրը՝ ազնվաբարո, բարի, անբասիր ասպետներ, որով նրանք նշանակալիորեն տարբերվում են էպոսների կրտսեր սերնդի մյուս մեծ հերոսներից՝ Փոքր Մհերից և Սոսլան/Սոզըրկոյից[44]: Այս զուգահեռը հարյուր տոկոսանոց չէ: Բաթրազն ունի նաև Փոքր Մհերին բնորոշ հատկանիշներ (աստվածամարտիկ է): Կա նաև մի էական տարբերություն՝ Դավիթը Սասունի մեծ հերոսների ժառանգն է ուղիղ գծով՝ նա որդին է Մեծ Մհերի և հայրը Փոքր Մհերի, իսկ Բաթրազը որդին է Ուրըզմագի երկվորյակ եղբայր Խամըցի, որը երկրորդական մի կերպար է:

Այսպիսով, հայկական և օսական, որոշ չափով նաև ադըղական էպոսների կառույցները շատ առումներով համընկնում են: Ընդ որում, նմանությունների մի մասը պայմանավորված է ընդհանուր ծագմամբ (հայկական և օսական հերոսների շարքերը), մյուսը՝ ազդեցություններով (Սաթենիկ / Սաթանայի կերպարը, ոչ հնդեվրոպական կապերը): Նույնիսկ կարելի է որոշ չափազանցությամբ ասել, որ «Վիպասանքի» և օսական էպոսի հերոսների շարքի կառուցվածքային նմանությունն այնքան մեծ է, որ եթե վերջինս օսական և օսերեն չլիներ, այն կարելի էր միավորել հայկականների հետ, որպես «Վիպասանքի» ժողովրդական մի ուշ տարբերակ (թեև այլ հատկանիշներով դրանք նշանակալիորեն տարբերվում են): Մնացած կովկասյան էպոսները թեև ձևավորվել են ալանական-օսական ավանդույթի ուժեղ ազդեցությամբ, բայց և այնպես առավել հեռու են հայկականից: Նրանք որոշակի փոփոխություններ են կրել, ըստ իրենց բնիկ ավանդույթների՝ օրինակ, աբխազական նարթերի տոհմի կառուցվածքը միանգամայն այլ է՝ Սաթանեն ու նրա հարյուր որդիները, և հանդես է բերում այնպիսի «մայրիշխանական» տիպի վաղնջականություն, որը շատ տարբեր է օսականից և ադըղականից: Վայնախյան ավանդույթներում ևս հերոսների ծննդաբանական շարքը լավ չի արտահայտված, և սերունդների նման հաջորդականություն չի նկատվում:

Մոտիվներ

1. Հերոսների մայրը

Կապը ջրի հետ. «Սասնա ծռերում» հերոսներին ջրային ծագում է վերագրվում՝ երկվորյակներ Սանասարը և Բաղդասարը ծնվում են իրենց մոր՝ Ծովինարի (հմմտ.

43 Дюмезиль, 1990, 84-90, КФ, 30-33, НКЭ, 137.

44 Մհերի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս Եղիազարյան, 1999, 175 հտն., Սոսրուկոյի վերաբերյալ՝ Бербеков 2005:

ծով) խմած մեկ ու կես բուռ ջրից, իսկ Սանասարը հաճախ կոչվում է «ծովային» (շեշտվում է նաև Դավթի և մյուս հերոսների կապը ջրի հետ): Օսական էպոսի երկրորդ երկվորյակների (Ուրըզմագի և Խամըցի) մայրը ջրային աստվածության՝ Դոնբետտըրի դուստրն է: Կապը ջրի հետ մշտական է՝ այլ մեծ հերոսներ ևս ամուսնանում են ջրային աստվածության աղջիկների հետ, և ծնված երեխաները (Բաթրազը, Սոսլանը, Ուրըզմագի անանուն որդին) մանկությունն անցկացնում են ջրային թագավորությունում[45]:

Գետափնյա արկածը. «Վիպասանքում» Արտաշես արքան, ձիով անցնելով Կուր գետը, մյուս ափից օղապարանով բռնում և փախցնում է ալանական արքայադուստր Սաթենիկին, որը դառնում է Արտաշեսի կինը և նրա որդիների մայրը: Կովկասյան էպոսներում Սաթանա/Սաթանեին գետի մյուս ափին տեսնում է անդրաշխարհիկ մի կերպար, հաճախ նարթերի հովիվը, որն արձակում է իր «նետը» Սաթանայի ուղղությամբ: Նետի թռիչքն ուղեկցվում է փոթորկով, ամպամածությամբ, մառախուղով, որոտով, կայծակով և երկրաշարժով[46]: Այն դիպչում է մի ժայռի/քարի, որի վրա առաջանում է Արտավազդին համապատասխան հերոսի սաղմը (Սոսլան, Սոսրուկո, Սասրըկվա ևն. որոշ պատումներում այդ «նետ»-սերմից հերոսուհին ինքն է հղիանում): «Սասնա ծռերում» այս մոտիվին համապատասխանում է Ծովինարի հղիացումը ծովափնյա ժայռից բխող աղբյուրի ջրից:

Հերոսուհու տենչանքը. Սաթենիկը սիրահարված էր «վիշապազուն» Արգավանին, որին և «տենչում էր» (Խորենացի, Ա.Լ), և նրա որդի Արտավազդին վիշապներն իբր փախցնում և տեղը դև են դնում (Խորենացի, Բ.ԿԱ): Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ վիշապազուն Արգավանն է հենց «վիշապային» Արտավազդի հայրը[47]: Իսկ աբխազական էպոսում Սաթանեյը երազում տենչում էր նարթերի հովվին, Սասրըկվայի հորը[48]:

Հերոսի հոր վերաբերյալ տեղեկություն տալը. «Սասնա ծռերի» մի տարբերակում հերոսն իր հոր զենքերի մասին մորից տեղեկություն կորզելու համար նրա ձեռքը պահում է տաք ավազի մեջ: Սասրըկվան, պարզելու համար իր ծննդի մանրամասները, մոր ձեռքը պահում է տաք շիլայի մեջ[49], իսկ Բաթրազը, պարզելու համար իր հորը սպանողներին, սպառնում է շիկացած երկաթով այրել Սաթանայի կուրծքը[50]:

Ինցեստի մոռացումը. Օսական էպոսում Սաթանայի և նրա եղբայր Ուրըզմագի ինցեստային ամուսնության խայտառակությունը, Սաթանայի նշած եղանակով, պիտի մոռացվեր երեք օրում: Նման մի պատմություն է պատմվել Վանի շրջանի հայերի մեջ[51]:

45 Նարթերի՝ ջրերի հետ ունեցած կապի մասին տե՛ս Абаев, 1945, 34:

46 Տե՛ս, օրինակ, ПНС 1988, 32, Инал-ипа, 1977, 15, Ардзинба, 1985, 139:

47 Արտավազդի վիշապային բնույթի վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան, Ա, 147-148:

48 ПНС 1988, 29.

49 ԱՀ IX, 126-127, Инал-ипа 1977, 17, прим. 17:

50 Абаев, 1945, 60.

51 Дюмезиль, 1976, 251.

2. Երկվորյակային կերպարներ

Երկվորյակների երկու սերունդ. Երկվորյակների կերպարները հայկական և օսական էպոսների բնորոշ առանձնահատկություններից են: «Սասնա ծռերի» որոշ տարբերակներում ևս, ինչպես նշվել է, հանդես են գալիս երկվորյակների երկու սերունդ, ինչպես օսականում է: Մեծ հերոսներից Դավիթը, այդ դեպքերում, երկվորյակային կերպար է, ինչպես Ուրըզմագը: Հետաքրքիր է, որ «Վիպասանքում» էլ, կարծես, հերոսների տոհմաբանությունը՝ երկվորյակներ, մեծ հերոս, վերածնվող հերոս, կրկնվում է երկու անգամ: Նույն բանը թերևս ավելի թաքնված կերպով առկա է Հայկյանների ավանդության մեջ, ուր ներկայացված է հերոսների յոթ սերունդ: Այսինքն՝ երկվորյակների երկու սերունդը բնորոշ է նաև հայկական ավանդույթին:

Եղբայրներից մեկի ծովը մտնելը. «Սասնա ծռերում» Սանասարը մտնում է ծովը/ լիճը, այնտեղ ձեռք բերում իր ձին և զենքերը, իսկ օսական էպոսում Ախսարթագը (երբեմն՝ Ախսարը) մտնում է ջուրը և այնտեղ գտնում իր կնոջը՝ նարթերի տոհմի ապագա մորը[52]: Այս դրվագը հայտնի է նաև աղըղական տարբերակով[53]:

Եղբայրների՝ մեկը մյուսին օգնության հասնելը. Սանասարը իջնում է Բաղդադի դաշտը՝ Ախմախու սարի ստորոտը, որտեղ գտնում է հարբած ընկած Բաղդասարին, որին թշնամիները գուրզերով փորձում էին սպանել: Սանասարը կոտորում է Բաղդադի մարդկանց և փրկում իր եղբորը: Օսական էպոսում Ախսարթագն իջնում է ստորերկրայք և տեսնում, որ բցենագները (հակառակորդների դաս) Ախսարի վրա նետեր են արձակում ու թրերով հարվածում նրան: Ախսարթագը կոտորում է նրանց և ազատում իր եղբորը[54]:

Եղբայրների կռիվը. Երկվորյակների կռիվը աշխարհի ժողովուրդների առասպելներում լայնորեն տարածված մոտիվ է[55]: Հայկական և օսական էպոսներում այն հանդես է գալիս նման համատեքստերում՝ եղբայրներից մեկի ապագա կնոջ պատճառով. Սանասարն ու Բաղդասարը՝ Դեղձուն ծամի, իսկ Ախսարն ու Ախսարթագը՝ ծովային աղջկա[56]:

3. Ամպրոպի աստծու կերպարը

Ամպրոպային հերոսը. «Սասնա ծռերում» հերոսների տոհմի հիմնադիրը՝ Սանասարը, որը ծովի ընդերքում գտնում է իր ձիուն և կայծակնային թուրը, հանդես է գալիս որպես հին ամպրոպի աստծու վիպականացած տարբերակը[57]: Մյուս հերոսները ևս իրենց սխրագործությունները կատարում են այդ թրով, հատկապես Դավի-

52 Այս զուգահեռի վերաբերյալ տե՛ս Dumézil, 1994, 120-121, Դալալյան 2004, 84:

53 Colarusso 2002, 12-15: Մյուս կողմից, Սանասարի՝ ծովում իր ձին գտնելու մոտիվը զուգահեռ ունի հնդկական առասպելաբանության մեջ, որտեղ ամպրոպի աստված Ինդրայի (նույնպես երկվորյակային կերպար, Ագնիի եղբայրը) ձին է, որ ունի ծովային ծագում, ինչը ցույց է տալիս մոտիվի հնդեվրոպական կապերը, տե՛ս Петросян, 2007, 38-39:

54 Դալալյան, 2004, 85:

55 Տե՛ս, օրինակ, Абрамян, Демирханян, 1985.

56 Դալալյան 2004, 85:

57 Աբեղյան Ա, 414, Աբեղյան Է, 538-539:

քը, էպոսի մեծագույն հերոսը, որը նույնպես պետք է դիտվի որպես այդ աստծու մեկ այլ վիպական դրսևորումը: Օսական էպոսում ամպրոպի աստծու վիպական կերպարն է Բաթրազը, էպոսի մեծագույն հերոսը[58]: Նրա թուրը ևս կայծակնային զենք է (տե՛ս ստորև): Հատկանշական է և Դավթի ու Բաթրազի մեկ այլ, արդեն նշված ընդհանրությունը՝ ասպետականությունը:

Հերոսի կայծակնային զենքը. Սասունի հերոսների զենքն է «Թուր կեծակին»՝ որը երբեմն հիշվում է որպես պատրաստված երկնքից իջած «կայծակի քարից», իսկ կովկասյան հերոսների թուրը պատրաստվում է հատուկ երկաթից՝ «կայծակնային լիթքից»[59]: Արևմուտքում երևայող կայծակի ժամանակ օսերը ասել են, թե դա Բաթրազի թրի փայլն է, որը Սև ծովից դուրս է նետվում չար ոգիներին ոչնչացնելու համար[60]:

Հերոսի թուրը ծովը նետելը. Բաթրազի մահվան ժամանակ նրա թուրը ծովն են նետում, ինչի հետևանքով փոթորիկ է առաջանում: Նույն սյուժեն կա հայկական մի լեգենդում, ընդ որում, թուրը համապատասխանում է Սասունի հերոսների «թուր կեծակիին»[61]:

4. Քարից (վերա)ծնվող հերոսը

Ծնունդը քարից. Կովկասյան մեծ հերոսները՝ Սոսլան, Սոզըրկո (երբեմն՝ նաև Բաթրազ, Սոսրուկո, Սասրըկվա, Սեսկա Սոլսա ևն) ծնվում են բեղմնավորված ժայռից/ քարից[62]: Հայկական վիպական ավանդույթում նման հերոսներ չկան. սրանց համապատասխանում են ժայռի մեջ փակված հերոսները: Հայկական համապատասխան կերպարները՝ Արտավազդը և Փոքր Միհրը, փակվում-բանտարկվում են ժայռի մեջ, որտեղից և սպասվում է նրանց երկրորդ գալուստը՝ վերածնունդը:

Բայց, բեղմնավորված քարից/ժայռից ծնվող հին դիցաբանական կերպարները՝ Ուլլիկումմին և Միթրան, պատմության մեջ առաջին անգամ հիշվում են հենց Հայաստանում և հարակից տարածքներում (տե՛ս ստորև): Հատկապես կարևոր է Միթրայի (= Միհր/ Մհեր)՝ ժայռից/քարից ծնունդը («Petrogenes Mithra», «petra genetrix»), ինչը հայկական էպոսում արտացոլվել է Փոքր Մհերի՝ ժայռից վերածննդի մոտիվում: «Սասնա ծռերում» ժայռի աղբյուրի բեղմնավորող ջրից սերված երկվորյակ Սանասարն ու Բաղդասարը, որոշ առումով, նույնպես համապատասխանում են «քարից ծնվող» հերոսին:

Սև քարը/ժայռը. Աղըղական հերոսին ծնող քարը ենթադրվում է սև (ինչպես և ինքը՝ հերոսը), ինգուշական տարբերակում՝ կապույտ, որը նույն «մուգ, թուխ» հատկանիշի մի դրսևորումն է[63]: Արտավազդը փակվում է Մասիսում (որտեղից պիտի վե-

58 Дюмезиль 1990, 14 слл.

59 Աբեղյան, Մելիք-Օհանջանյան 1951, 839, Джапуа 2003, 50:

60 Абаев, 1945, 64.

61 Աբեղյան, Մելիք-Օհանջանյան, 1951, 840, Ղանալանյան, 1969, 288-290, հմմտ. Дюмезиль, 1990, 66-70 և Ահյան, 1998, 195-196, Գալայյան, 2004, 84: Օսական նյութի մասին, սկյութական և հնդիրանական համատեքստում, տե՛ս Дарчиев, 2005:

62 НЭОН, 156-161, Ардзинба 1985, Далгат 1972, 134-137.

63 Ардзинба, 1985: 158-159, Ардзинба, 1988: 271.

րածնվի), որը ժողովրդի մեջ կոչվել է «Սև սար»[64]: Սասունը ևս, հայոց մյուս մեծ էպոսի հայրենիքը, կառուցվում է «Սև սարում»[65]: Մեծ Մհերի հակառակորդներից Սպիտակ դևը, որից նա խլում է իր կին Արմաղանին, նույնպես կապված է Սև սարի հետ: Ընդհանրապես, Սև սար/ժայռը մշտապես հիշվում է մեր տարածաշրջանի էպոսներում: Օսական էպոսում Սև սարի տիրակալն է հերոսների հակառակորդ Սայնագ ալդարը, որի անունը, ըստ մի կարծիքի, նշանակում է «Սև ժայռի տեր»[66] (նրա աղջկա հետ ամուսնանում է մեծ հերոսներից մեկը): Ինչպես ասվեց, քարից ծնվելու մոտիվը բնորոշ է փռյուգական Ատտիսի և Ագդիստիսի առասպելներին: Հատկանշական է, որ Ագդիստիս-Կյուբելեի սիմվոլն էր մի սև քար, որը մ.թ.ա. 204 թ. տեղափոխվեց Հռոմ[67]:

Սև հերոսը. Սև քարից ծնվող հերոսը ևս՝ հատկապես Սոսրուկոն, սև է և տեքստերում մշտապես «սև տղամարդ» է անվանվում՝ նրա մարմինը պատկերացվել է սև երկաթից[68]: «Սասնա ծռերում» որպես «սև հերոս» հանդես է գալիս Սանասարը (Սև սարի էպոնիմը), որը համեմատվում է սև ամպի հետ[69]:

Ժայռի մեջ զնդանված/շղթայված հերոսը. Այդպիսիք են Արտավազդը և Փոքր Մհերը. այս համատեքստում նրանց «իսկական» զուգահեռներն են վրացական Ամիրանին, օսական Ամրանը, աբխազական Աբրսկիլը, ադըղական Նասրանը, աբազական Դաշկալը: Սրանցից առաջինները առանձին, ոչ նարթական էպոսների գլխավոր հերոսներն են, իսկ մյուսները՝ լեգենդների հերոսներ: Այս հերոսները հակադրվում են աստծուն, ինչպես Պրոմեթևսը Զևսին, և կարող են բնութագրվել որպես *աստվածամարտիկ կերպարներ*: Կովկասյան «քարից ծնվող» հերոսների մասին ևս, ինչպես տեսանք, ասվում է, որ նրանք թաղված են կենդանի և ձգտում են դուրս գալ, իսկ երբեմն էլ դուրս են եկել գերեզմանից: Պետք է նշել նաև, որ այս կովկասյան հերոսները հանդես են գալիս որպես Սաթանա/Սաթանեյի առավել աչքի ընկնող որդիներ, ինչպիսին է Արտավազդը՝ Սաթենիկի առավել աչքի ընկնող որդին: Այստեղ համադրվում են հերոսների ծնունդը և վերածնունդը, երկուսն էլ ժայռից կամ քարից, և այս երկու կերպարներին բնութագրող մոտիվը կարելի է ներկայացնել մեկ անվանումով՝ *հերոսի (վերա)ծնունդը սև քարից/ժայռից*. Այս կերպարները, անկասկած, միասնական ծագում ունեն: Ժայռից/քարից ծնվող հերոսի նախատիպը (արքետիպը) հիմք է դրել երկու կերպարի՝ քարից ծնված և քարի/ժայռի մեջ պարփակված և այնտեղից ազատվելու ձգտող հերոսների (թերևս նաև այս հանգամանքով է պայմանավորված «Սասնա ծռերում» երկու Մհերների գոյությունը):

Դավ խնջույքի ժամանակ. Արգավանը դավադրություն է կազմակերպում ի պատիվ Արտաշեսի տված ճաշի ժամանակ: Արտաշեսի որդիները, կասկածելով Արգավանին, հենց խնջույքի ժամանակ քաշում են նրա ալևոր մազերը, ապա մեծ վնաս-

64 Աբեղյան, Ը, 185 հտն.:

65 Աբեղյան, Ա, 333, Աբեղյան Ը, 22:

66 Այս հերոսի անվան եղած ստուգաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս Гуриев, 1971, 16-17:

67 Տե՛ս, օրինակ, Ирмшер, 1989, 260.

68 Տե՛ս, օրինակ, КФ, 15, 23, 24, 29, НАГЭ 199, 200, 215, Ардзинба, 1985, 158-159, Ардзинба, 1988, 271, Бербеков, 2005:

69 Աբեղյան Ա, 417.

ներ պատճառում նրան, իսկ Արտավազդը, ի վերջո, սպանում է Արգամ/ Արգավանին և վերացնում նրա տոհմը (Խորենացի, Ա.Լ, Բ.ԾԱ): Օսական էպոսի մի դրվագում նարթերը, որոնք հոգնել էին ծեր Ուրըզմագին ենթարկվելուց, նրան հրավիրում են խնջույքի, որպեսզի հարբեցնեն և սպանեն: Հորեղբորն ազատում և դավադիրներին սպանում է Բաթրազը[70]:

Լուսաստղի (Վեներա) նետահարումը. Դավիթը կամ Փոքր Միհերը նետահարում են Պարոն Աստղիկին, որի անունը նշանակում է «Լուսաստղ, Վեներա մոլորակը», ինչպես Սասրըկվան նետահարում՝ ցած է գցում Լուսաստղը[71]:

Կռիվը հրեշտակների դեմ. Փոքր Միհերը ժայռում փակվելուց առաջ կռվում է աստծու հրեշտակների դեմ: Սա «աստվածամարտիկ» հերոսի (Ամիրանիի և մյուսների) մի բնութագիրն է, որը բնորոշ է նաև Բաթրազին[72]:

Հերոսի անմահությունը. «Սասնա ծռերում» Դավիթն անիծում է Փոքր Միհերին անմահ և անժառանգ մնալ: Նույնպես անմահ և անժառանգ է Արտավազդը, որը ձգտում է ազատվել Մասիսի իր քարանձավից, և նրա կրկնակները՝ Ամիրանին, Ամրանը, Աբրսկիլը և մյուսները: Անմահ են, փաստորեն, նաև կովկասյան «քարից ծնվող» հերոսները՝ հատկապես օսական Սոսլանն ու աղըղական Սոսրուկոն, որոնք թաղվում են կենդանի[73]:

Հերոսի՝ ժայռից/գերեզմանից դուրս գալը. Արտավազդը ձգտում է ազատվել և աշխարհին վերջ տալ: Փոքր Միհերը երբեմն, մեծ տոներին, դուրս է գալիս Ագռավու քարից և համոզվելով, որ աշխարհը դեռ նույնն է, վերադառնում իր քարանձավը՝ զնդանը (նա պիտի դուրս գա, երբ աշխարհը ավելի պտղաբեր դառնա): Այս երկու հերոսները խորհրդանշում են մեկ նախնական արքետիպի երկու՝ բայսական (որն ավելի հին է)[74] և դրական տարբերակները: Այս մոտիվը համարյա նույնությամբ կա Ամիրանիի և Աբրսկիլի վեպերում, իսկ նարթական էպոսներում «քարից ծնվող» հերոսները ևս երբեմն դուրս են գալիս իրենց գերեզմաններից, ընդ որում, Սոսրուկոյի դուրս գալը, ինչպես նշվել է, կնշանակի աշխարհի պտղաբերության ավարտը: Այս համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Արտավազդի՝ աշխարհին տիրելը ևս պիտի խորհրդանշեր պտղաբերության վերացումը:

Վերակենդանացումը (ազատումն անդրաշխարհից) շների լիզելու միջոցով. Արա Գեղեցիկին վերքերը լիզելով պիտի վերակենդանացնեին շնային ծագում ունեցող առասպելական արալեզները. նույնը ասվում է և սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանի մասին (Փավստոս Բուզանդ, V.36): Աբխազական մի էպիկական պատումում Ասլան անունով հերոսին նույն կերպ՝ լիզելով վերակենդանացնում են նրա շները[75]:

70 Այս զուգահեռի մասին տե՛ս Дюмезиль, 1976, 54-55, Абаев 1945, 43-44:

71 Հարությունյան, 1999, Инал-Ипа, 1977, 18, Джапуа, 2003, 52:

72 Абаев, 1945, 61.

73 Այս հերոսների անմահության համեմատությունն Արտավազդի կրկնակների նույն հատկանիշի հետ տես Джапуа, 2003, 142-143:

74 Abrahamian, 2006.

75 Петросян, 2002, 96-97.

Այս մոտիվը Արտավազդի և նրա զուգահեռների սյուժեներում (Ամիրանի, Աբրսկիլ) վերափոխվել է հերոսի շների կողմից նրա շղթաները լիզել-մաշեցնելուն: Այսինքն՝ մի դեպքում շները վերադարձնում են հերոսին մահվան աշխարհից նրա վերքերը լիզելով առողջացնելու, իսկ մյուսում՝ նրա կապանքները լիզելով մաշեցնելու միջոցով:

Կապը դարբնության հետ. Արտավազդը շղթայված է Մասիսի վիհում և, որպեսզի շղթաներն ամրանան, և նա չազատվի զնդանից, դարբինները մուրճերով զարկում են իրենց սալերին (Խորենացի, Բ.ԿԱ. այս մոտիվը նույնաբար կա վրացական Ամիրանիի էպոսում): Կովկասյան հերոսների (Սոսրուկո, Սասրըկվա, Բաթրազ) մարմինը պողպատյա է և նրանց, ծնվելուց հետո, կոփում է նարթերի դարբինը, որը նարթական էպոսի կարևոր կերպարներից է: Ընդհանրապես, դարբնությունը հյուսիսարևմտակովկասյան ժողովուրդների մեջ մեծ ծիսա-առասպելաբանական հիմքեր ունի:

Վերևում, առանց լիակատար լինելու հավակնության, նշվեցին հայկական և կովկասյան մի քանի ընդհանուր վիպական մոտիվներ[76] (ընդ որում, հատուկ շեշտվեց վերջին՝ տարածաշրջանին բնորոշ վիպական հերոսների՝ քարից ծնվող կամ ժայռից վերածնվող կերպարների ընդհանրությունները): Սրանց մի մասը հատուկ է մի քանի կովկասյան ավանդույթների, մյուսները՝ միայն մեկ, մեկ այլ մասը համեմատության մի կողմում՝ Հայաստանում կամ Կովկասում հայտնի են էպոսներից, իսկ մյուսում՝ գրանցված են որպես անկախ լեգենդներ: Բերված մոտիվների մի մասը զուգահեռներ ունի Վրաստանում (Ամիրանի) և այլ ավանդույթներում (հմմտ. Ինդրայի ձիու մասին ասվածը), իսկ մյուսն առանձնահատուկ է, թեև նույնպես երբեմն ի հայտ են գալիս այլ զուգահեռներ, ինչպես «գետափնյա արկածը» Բուլղարիայում[77], թրի՝ ջուրը նետելը՝ Բրիտանիայում[78] (որոնք երկուսն էլ պիտի բացատրվեն օսերի նախնիների՝ ժամանակակից Հարավային Ռուսաստանի և Ուկրաինայի տարածքները զբաղեցնող սկյութա-սարմատական ցեղերի, որոնք մ.թ.ա. առաջին հազարամյակում նաև Հայկական լեռնաշխարհ էին հասել, ազդեցությամբ): Ինչևէ, հայ-կովկասյան ընդհանրությունները, կարելի է ասել, առանձնահատուկ են: Մոտիվների մի նշանակալի մասը զուգահեռներ չունի Վրաստանում[79], որը կարող էր միջնորդ լիներ Հայաստանի և Կովկասի միջև, այսինքն՝ հետևանք է ուղղակի՝ Վրաստանի միջոցով չմիջնորդավորված կապերի:

Անուններ և կերպարներ

Ազդեցությունների ուղղության համար լավ ցուցիչներ են հերոսների անունները, որոնց ստուգաբանությունը և պատմական կապերը կարող են պարզել, թե որ ավանդույթում են սկզբնապես եղել դրանք:

76 Որոշ այլ ընդհանուր մոտիվների վերաբերյալ, հատկապես էպոսների առաջին՝ առավել վաղնջական երկվորյակային ճյուղերում, տե՛ս Դալալյան, 2004:

77 Պետրոսյան, 1997, 112:

78 Дюмезиль, 1990, 66-70.

79 Վրացական էպոսի մոտիվների վերաբերյալ տե՛ս Чиковани, 1966:

Սաթենիկ. Առաջին իսկ հայայքից աչքի ընկնող և առաջինը նկատված ընդհանրությունը, ինչպես ասվել, հայոց Սաթենիկի և կովկասյան Սաթանա/Սաթանեի անունների նմանությունն է: Ընդ որում, Սաթենիկը հանդես է գալիս որպես ալանական արքայադուստր, իսկ աբխազական որոշ տվյալներով Սաթանեյ գուաշան ծագումով Հայխուզ տոհմից էր[80], որն, ըստ աբխազ հայագետ Գ. Գունբայի, պետք է կապված լինի *հայ* ցեղանվան հետ: Այսինքն՝ եթե հայոց մեջ Սաթենիկը ալանուհի էր համարվում, ապա աբխազների մոտ նրան, հնարավոր է, որ հայկական ծագում է վերագրվել[81]:

Սաթանայի անունը հստակ չի ստուգաբանվում օսերենով և կովկասյան լեզուներով[82]: Մինչդեռ Սաթենիկի անունը հայերենում միանգամայն թափանցիկ է թվում՝ *սաթ* արմատից, Նազենիկ, Արփենիկ, Վարսենիկ անունների նմանությամբ: Հ. Աճառյանը, բերելով այս հնարավորությունը, հիշում է, որ Սաթենիկը ալանական արքայադուստր է (այսինքն՝ ոչ հայ)[83]: *Սաթ* բառը հայերենում պարզ ստուգաբանություն չունի, բայց այն ակնհայտորեն հին է և կարող էր գոյություն ունենալ արդեն վաղնջական հայերենում: Սաթենիկ / Սաթանայի այս մեկնաբանությունը կքննարկվի ստորև:

Հնարավո՞ր է պատկերացնել մի երկրի թագուհու՝ մեկ այլ ավանդույթում առասպելական կերպար դառնալը: Ներկայացնենք հետևյալ պատմական զուգահեռը: Շամուրամմատը, որն իրական պատմական թագուհի էր Ասորեստանում, առասպելականանալով վերածվեց Շամիրամի վիպական մեծ կերպարին ասորեստանցիների հակառակորդների և հարևանների՝ պարսիկների, հայերի և այլոց մեջ, ուր նրան են վերագրվել այն բոլոր նշանակալի հին կառույցները, որոնց ծագումը մոռացվել է[84] (օրինակ, նույնիսկ Դարեհ I-ի բեհիստունյան արձանագրությունն Իրանում, իսկ հայոց մեջ՝ նշանավոր ուրարտական հուշարձանները, այսինքն՝ նա հանդես է գալիս որպես հնագույն Հայաստանի այդ հզոր թագավորության էպոնիմ): Ավելին, հայոց մեջ Շամիրամը փոխարինել է հին դիցուհուն՝ Աստղիկին: Ալանները բազմիցս արշավել են Հայաստան, և հայոց արքայի՝ ալանուհի կին ունենալու փաստը ավելի պիտի խթաներ համապատասխան պատկերացման ձևավորումը (Աստղիկի, Շամիրամի և Սաթենիկի մասին տե՛ս և ստորև): Իսկ պատմական ալանուհի թագուհին հայկական ավանդույթում իր մեջ է ներառել ալանական հին դիցուհու կերպարի որոշ տարրեր (Հայաստանում հաստատված ալանների միջոցով): Կովկասյան «քարից ծնված» հերոսի մայր դիցուհին թերևս համադրվել է հայաստանցյան համապատասխան կերպարի հետ, ինչի հետևանքով և ձևավորվել է ալանական ծագումով, բայց հայկական անունով հայոց թագուհու՝ Սաթենիկի կերպարը:

80 Инал-Ипа, 1977, 72.

81 Այս մասին տե՛ս Петросян, 2002, 181:

82 ИЭСО, III, 39-40, հմմտ. Гуриев, 1991, 32: Ավելի նոր ստուգաբանությունների մասին տե՛ս Челахсаев, 2007:

83 ՀԱԲ IV, 9, 342-343:

84 Շամիրամի մասին այս համատեքստում տե՛ս, օրինակ, Боржак 1978:

Արգավան. «Վիպասանքում» Արգավանը վիշապազունների առաջնորդն է, որին սիրահարվում է Սաթենիկը: Ինչպես տեսանք, թեև ուղղակի չի ասվում, բայց, դատելով պատումի տրամաբանությունից և այլ վիպական զուգահեռներից, Արգավանը պիտի լիներ «վիշապային» Արտավազդի իսկական հայրը: Հետագայում Արգավանը սպանվում է հենց Արտավազդի կողմից: Համարյա նույնական անունով մի հերոս՝ Argwana, ռուսերեն տեքստում՝ Аргуанэ, Аргун, երբեմն՝ Аргунэ, Аргонеж, հանդես է գալիս աղըղական պատումներում որպես մեծ ու հզորագույն մի այր, նարթ կամ նարթերի հակառակորդ[85]: Շեշտվում է, որ նա խոզապահ է և ունի անթիվ խոզեր: Նա նույնիսկ ոտքով, իր ձիուն շալակած, կարողանում է մյուս ձիավոր նարթերից շուտ հասնել իշխանուհի Սաթանայի գյուղը և, առևանգելով, ամուսնանալ նրա հետ: Այս տարբերակում նա է Սոսրուկոյի հայրը: Մեկ այլ տարբերակում նա բռնաբարում է Սաթանային, ինչի հետևանքով ծնվում է նարթերի մեծ հերոսներից մեկը (Շեբատենոկուոն): Հետագայում նա պատժվում՝ սպանվում է: Հատկանշական է, որ այս պատումում հանդես է գալիս մի հայ, որը կարողանում է հաշվել նրա անթիվ խոզերին և նրան դաշնակից դարձնել նարթերին:

Աբխազական և աբազական պատումների մեծ մասում Արտավազդին համապատասխան հերոսի՝ Սասրըկվայի հայրը կոչվում է Արջխոու, Երչխոու, Նարջխոու կամ նման մի անունով (վերջինս նախորդների՝ *նարթ* ձևի նմանությամբ ստեղծված տարբերակն է), որոնք կարող են պատկերացվել Արգավան անվան քմայնացած գ-ով ձևեր (հմմտ. Արգաւան և Արջեւան ձևերը որպես նույն անվան տարբերակներ, ըստ Աճառյանի)[86]:

Ըստ Տ. Դալալյանի, Արգավանի հիշողությունը թերևս պահպանվել է օսական վեպի՝ խնջույքի ժամանակ Ուրըզմագին դավելու դրվագում, միանգամայն համապատասխան «Վիպասանքի»՝ Արտաշեսին դավելու դրվագին[87], ուր Արգավանին համապատասխանում է Ալագյան տոհմի Ումարը: Օսական պատումի հերոսի անունը և տոհմանվան մեջ r > l բնորոշ անցումը ցույց են տալիս, որ դրանք կարող էին կաղապարվել-վերաիմաստավորվել «Վիպասանքի» Արգավան մարդու հիմքի վրա[88]:

Արգավան անունն, ըստ ուսումնասիրողների, պարզորոշ իրանական է, ընդ որում, հերոսին էլ հենց իրանական՝ մարական ծագում է վերագրվում: Խորենացու մոտ Արգավանը համարվում է պատմական մի դեմքի՝ Արգամի առասպելականացած տարբերակը, ընդ որում, այս վերջին անունը լավ չի ստուգաբանվում: Այն հիշեցնում է ազգածին ավանդության հայ նահապետների *-ամ*-ով վերջացող անունները՝ Արամ, Գեղամ. այդ նույն ազդեցությամբ ձևափոխվել են նաև նրանց հակառակորդների անունները՝ Բարշամ, Շամիրամ, որոնք ծագում են օտարալեզու Բաալ Շամին

85 Արգվանային հիշող պատումները տե՛ս Дячков-Тарасов, 1902, Гадагатль, 1967, 273-278, Colarusso, 2002, p. 34-43, 57. Ժ. Դյումեզիլը Արգունի կողմից Սաթենային փախցնելը համեմատում է Արտաշեսի՝ Սաթենիկին փախցնելու հետ (հղվում է ըստ Абаев, 1945, 42): Այս հերոսի՝ Արգավանին նույնացնելու վերաբերյալ տե՛ս Russell, 2006:

86 ՀԱՆԲ I, 271, 301. տե՛ս և Russell, 2006, 138-139:

87 Дюмезиль, 1986, 54-55.

88 Դալալյան, 2002, 210:

և Շամմուրամատ ձևերից: «Վիպասանքում» վիշապազունների առաջնորդի անվան *արգ*- արմատը առասպելաստեղծ մի համալիր է առաջացնում, որը ռեզոնանսի մեջ է մտնում էպոսի մյուս գլխավոր «վիշապային» կերպարի՝ Արտավազդի հետ, որն «արգելեալ» է Մասիսի վիհում[89]: Արգավանը «Վիպասանքի» առանցքային բացասական կերպարն է, վիշապազունների առաջնորդը, ըստ էպոսի ժամանագրության՝ վերագրված մ.թ.ա. երկրորդ դարին (ավանդված V դարից), իսկ Կովկասում Արգվանան հանդես է գալիս միայն էպիզոդիկ կերպով, աղըդական ավանդույթում[90]:

Արտավազդ. Օսական ավանդույթում հայտնի այս անունը հայտնի է երկու տարբերակով՝ Art'awəz և Art'awaz. Այս հերոսը մեխերով գամված է լուսնին և որպեսզի նա չազատվի ու կործանի աշխարհը, դարբինները պետք է հարվածեն իրենց զնդաններին (այսինքն՝ շատ առումներով նույնական է Արտավազդին, որի՝ զնդանված մնալու համար դարբինները հարվածում էին իրենց զնդաններին): «Վիպասանքի» հերոսների՝ հայոց արքաների անունները մեծ մասով իրական-պատմական են՝ Երվանդ, Տիգրան, Արտաշես, Արտավազդ, որոնք բնորոշ են Երվանդյան և Արտաշիսյան արքայատոհմերին: «Վիպասանքի» Արտավազդը պարզորոշ կերպով Արտավազդ արքայի կերպարն է, որը, որոշ պատմական պատճառներով, առասպելականացել-վիպականացվել է և համադրվել ժայռից ծնվող կամ վերածնվող աստծու՝ Միհր/Մհերի կերպարի հետ[91]: Այս կերպարը կարող էր անցնել օսերին միայն Հայաստանի պատմական արքայի բացարձակ առասպելականանալուց հետո, ինչի համար որոշակի ժամանակ է պահանջվում: Նույնիսկ անկախ դրանից, Արտավազդ անունը թեև ծագումով իրանական է, բայց զրադաշտական ակունքներից եկող և չի կարող կապ ունենալ ալանական-օսական ավանդույթի հետ: Հատուկ պետք է շեշտվի նաև, որ այս, ինչպես և «Վիպասանքի» մյուս արքաների դեպքում, անվան իրական ստուգաբանությունը չի կարող շատ էական լինել վիպական կերպարի համար (պատմական կերպարներն առասպելականացել են և համապատասխանեցվել առասպելական սխեմային): Այս կերպարը անցել է նաև վրացական ավանդույթ (At'raozi/Art'avazi): Ըստ Վ. Աբաևի, օսական կերպարը թերևս փոխառված է վրացականից[92], բայց հայկական և օսական կերպարների նույնականության հասնող նմանությունը և օսականի ու վրացականի միջև էական ընդհանրությունների բացակայությունը ցույց է տալիս, որ օսականը, ամենայն հավանականությամբ, պետք է ուղղակիորեն փոխառված լինի հայկական Արտավազդից[93]:

Սանասար. Սանասարը եղբոր հետ կառուցում է Սասունը Սև սարում, և նրա անունն էլ հիշեցնում է «Սև սար»-ը: Կարելի է ենթադրել, որ *Սև սար* անվան նմանու-

89 Պետրոսյան 2010:

90 Բայց և այնպես, չի կարելի սկզբունքորեն բացառել այս Արգվանա/Արգունի տեղական ծագումը: Նշենք, որ Արգունը տարածված անձնանուն է Կովկասում (հմմտ. և կովկասյան Արգուն գետի անվանումը, որի վերին հոսանքներում է եղել չեչենների և ինգուշների հին տաբածքը): Տ. Դալալյանն օսական ստուգաբանություն է առաջարկել նաև հենց Արգավանի համար (Դալալյան 2006, 53-54):

91 Պետրոսյան 2006, 272-274, հմմտ. Սարգսյան 1966, 57:

92 ИЭСО I, 70-71.

93 Dalalyan, 2006, 249, Gevorgian, 2007:

թյունն է պատճառը նրա հետ կապված հերոսին բիբլիական Սարասար, հետագայում՝ Սանասար անունով կոչելու (Սանասուն-Սասունի համադրությամբ)[94]: Կովկասյան վեպերի մեծ հերոսը ծնվում է սև քարից կամ ժայռից, իսկ նրա անունը՝ Սոսրուկո (Sausərəqwe, Sewəsərəqwe ևն), ստուգաբանորեն նշանակում է «Սեւեսըրը/Սեւսըրը-ի որդի»[95]: *Սեսւ* / *Սեւ* սարը համարյա նույնական է ադըղական *Սեւսըրը*-ի հետ: «Սասնա ծռերում» առասպելական Միհր/Մհերի կերպարը տրոհվել է երկու մասի՝ Մեծ և Փոքր Մհերների: Սոսրուկոն էլ, որպես քարից ծնվող «սև հերոս», ինչպես տեսանք, համապատասխանում է Մհերին, որի աստվածային նախատիպը՝ Միթրա/Միհրը ծնվում է ժայռից/սարից: Սև սար-Սանասար նույնացումից հետևում է, որ Սանասարի որդի Մհերը պիտի համարվեր «Սև սարի որդի»: Սրան ուղղակի համապատասխանում է Սոսրուկոն՝ որպես «Սև(ը)սըրի որդի»: Մյուս կողմից, ինչպես տեսանք, Սոսրուկոն որոշ առումներով համապատասխանում է Սանասարին ևս (այս մասին տե՛ս նաև ստորև):

Բաթրազ. Այս անունը Վ. Աբաևը ստուգաբանում է որպես «օսական բաթըրփահլևան»[96]: Անվան վերջնամասը՝«օսական» չի ընդունվում մյուս հետազոտողների կողմից: Բաթրազը ևս, ինչպես Սոսլանը, որոշ դրվագներում համապատասխանում է Արտավազդին և կարող էր ծագել նրա կերպարից (նա ևս, որոշ տարբերակներում, ծնվում է քարից, նա աստվածամարտիկ հերոս է, ինչպես Արտավազդի կրկնակ Ամիրանին կամ Աբրսկիլը, նա, ինչպես ասվեց, փրկում է Ուրըզմագին խնջույքի ժամանակ, ինչով նորից հիշեցնում է Արտավազդին): Հնարավոր է պատկերացնել, որ նրա անունը ձևավորվել է Արտաւազդի՝ Արտաւազ տարբերակից կամ գոնե նրա ազդեցությամբ (հմմտ. օս. Արտաւըզ/Արտաւազ), թուրք-մոնղոլական bat(y)r-ի հավելումով և սղմամբ՝ Բաթր-Արտաւազ > Բաթրազ (հմմտ. և Արտավազդի վրայական տարբերակներից մեկի անունը՝ *Ատրաղզի* «սատանա, կախարդ», *-րտ-* > *-տր-* դրափոխությամբ):

Մյուս կողմից, «Սասնա ծռերում» հայտնի է հերոսների համայիլ սուրբ խաչը՝ «խաչ Պատ(ա)րազին» (տարբերակներ՝ Պատրածին, Պատրաստի, Պատերազմի), որի անվանումը հիշեցնում է Բաթրազի անունը: Հնարավոր է, որ այն ծագեր Բաթրազի Պատարազ տարբերակից և հետագա վերաիմաստավորումների ու աղավաղումների ենթարկվեր[97]:

Քաջ(ք)եր. Այս առասպելական կերպարներն են, որ շղթայում են «վիշապային» Արտավազդին և նետում Մասիսի վիհը: Իսկ Սասունի հերոսները հանդես են գալիս որպես քաջանց արքայի թոռներ, այսինքն՝ հենց քաջ(ք)երի տոհմի ներկայացուցիչներ (մոր կողմից): Հայկական ժամանակակից բանահյուսության մեջ քաջքերը հայտնի են որպես չար ոգիների մի դաս: Հայոց քաջքերին նույնական քաջիները

94 Այս անվան վերաբերյալ տե՛ս Petrosyan, 2002, 137-138:

95 Кумахов, 1969.

96 ИЭСО I, 240-241. այս անվան մասին տե՛ս և Герценберг, 1970, 37 (Կոլառուսն բխեցնում է հուն. Պետրոս անունից):

97 ՍԾ, Բ, 2, 843: Այս մեկնաբանության օգտին ուշագրավ փաստարկներ է ներկայացնում Եվա Զաքարյանը, տե՛ս նրա հոդվածը սույն ժողովածուում:

հայտնի են նաև վրացական ավանդույթում, իսկ սրանց համապատասխան քաժինները օսական էպոսում հանդես են գալիս որպես նարթերի հակառակորդներ:

Այս կերպարները հնում պետք է ներկայացնեին հայոց ռազմի աստծու զորքը: Քաջը ռազմի վիշապամարտիկ Վահագն աստծու կոչումն է, որին պետք հետևեին նրա զորքը՝ կրտսեր վիշապամարտիկ քաջերը (այնպես, ինչպես հնդկական Ռուդրա աստծու հետևորդ նույնանուն ռուդրաները)[98]: Բառի և կերպարի ծագումը հայկական է (թեև կերպարը շատ առումներով նույնական է այլ ավանդույթների համապատասխան ոգիներին): Հայերենում *քաջ* բառի նախնական իմաստն է «լավ, ընտիր», որից զարգացել են մյուս նշանակությունները: Այդպես են կոչվել և դևերն ու ոգիները՝ *մեզանե լավեր*[99]: Միայն հետագայում, հավանաբար քրիստոնեության դարաշրջանում (բայց հնարավոր է, որ ավելի վաղ), հայոց քաջ(ք)երը վերածվել են չար ոգիների և որպես այդպիսիք էլ անցել վրացական և օսական ավանդույթներ: Ավելացնենք, որ օսական քաժի-ն, ինչպես ցույց է տալիս վերջին *-ի*-ն, հնարավոր է, որ փոխառված է վրացական միջնորդությամբ: Վրացական «Ամիրանի» էպոսում հենց քաջիներն են կալանում Ամիրանիին՝ Արտավազդի և Մհերի կրկնակին, ինչը պիտի բացատրվի հայկական ազդեցությամբ (քաջիները կարևոր դեր են կատարում նաև Ռուսթավելու «Ընձենավորում»): Տ. Դալալյանը հիշում է, որ մի պատումի համաձայն, քաժիները որսի ժամանակ բռնում են Սոսլան/Սոզըրըկոյին և մեխերով գամում պատին, ինչը համարյա կրկնում է քաջքերի կողմից Արտավազդին բռնելը որսի գնալիս[100]: Ավելացնենք, որ քաժիներին գերի ընկած Սոսլանին փրկում է Բաթրազը[101]:

Խաթիագների լեզու. Սա օսական էպոսի ամենաhետաքրքիր և ամենաhանելուկային տերմիններից է: Այն հայտնի է միայն էպոսից՝ այլ տեղեկություններ չկան: Ահա թե ինչ համատեքստում է հիշվում խաթիագերենը. 1. խաթիագերենով խոսում է Բաթրազը Ուրըզմագի հետ, որ մյուս նարթերը չհասկանան, 2. այդ լեզվով նամակ է գրում Սաթանան, 3. մի պատումում ասվում է՝ «խաթիագերեն գիտեին միայն Ուրըզմագի ժառանգ նարթերը», 4. մի հեռավոր արշավանքի ժամանակ նարթերը հասնում են մի գյուղ, որտեղ երկու կնոջ խաթիագերեն խոսակցությունը լսում և հասկանում է Բաթրազը, 5. սա նաև ինչ-որ հեքիաթային, կախարդական լեզու է, որով խոսելիս բացվում է փակ սնդուկը, և որով Բաթրազի հետ խոսում է ծիծեռնակը[102]: Խաթիագերեն՝ xamuaray, xamuar æвзar տերմինները կազմված են xamu (խաթի) ցեղանուն նշանակող արմատից և -ar ածանցից: Այլ կերպ, բառացի նշանակում են *խաթի* ցեղի լեզու: Առաջարկվել են մի շարք մեկնաբանություններ, այդ թվում՝ 1. այն ծագեցվում է խեթերի և խաթերի՝ փոքր Ասիայի հին բնիկների ու նրանց պետության Խաթի անվանումից, 2. այն համեմատվում է վրացերեն *Խատաեթի* «Չինաստան» անվանման հետ: Առաջինը մերժելի է պատմական պատճառներով՝ օսերը և նրանց նախնիները

98 Այս մասին տե՛ս Պետրոսյան, 2010, հիմնական գրականության հղմամբ:

99 ՀԱԲ IV, 555, տե՛ս և Աբեղյան, Է, 86:

100 Dalalyan, 2006, 248-249.

101 Абаев, 1945, 62.

102 Այս մասին մանրամասն տե՛ս Гуриев, 1971, 148-154:

երբեք չեն եղել Փոքր Ասիայում խեթական պետության ժամանակներում: Երկրորդը բավական ընդունված է՝ըստ Աբաևի, կարող էր փոխառված լինել թյուրքական, մոնղոլական լեզուներում և կամ վրացերենում «Չինաստան», «Չինաստանի հյուսիսային նահանգ» նշանակող անվանումներից, ընդ որում, փոխառությունը վրացերենից ավելի քիչ հավանական է՝ վրացական փոխառության դեպքում սպասելի էր խատաեթագ ձևը[103]:

Ստորև ներկայացնենք փաստարկներ այդ լեզվի՝ հայերենը լինելու վերաբերյալ: Հայ ցեղանունը ծագում է, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական *poti- «տեր» արմատից, որն անցել է զարգացման հետևյալ ուղին՝ *poti- > *հաթի*- > *հայ* (հնարավոր է, որ արմատին հավելվել է *-yo- ածանցը)[104]: **Հաթի* «հայ» ցեղանունը օսերենում կարող էր պահպանվել *խաթի* ձևով (օսերենում բացակայում է *հ* հնչյունը, և փոխառություններում բառասկզբում այն կամ սղվում է, կամ էլ փոխարինվում *խ*-ով): Այսինքն՝ ձևաբանական տեսակետից կարծես խնդիր չկա: Մնում է պատմական հնարավորության հիմնավորումը: Ժամանակակից օսերենում հայերին կոչում են վրացերեն *սոմեխի* անվանումով: Բայց, Հայաստանի, հայերի և օսերի նախնիների՝ սկյութների ու ալանների ուղղակի շփումները հայտնի են հին պատմությունից (կիմմերները և սկյութները արշավել են Հայկական լեռնաշխարհ մ.թ.ա. VIII-VII դդ., իսկ ալանները՝ մ.թ. առաջին դարերում). հայկական և հյուսիսկովկասյան էպոսների մեծաքանակ ընդհանրությունները, որոնք, ինչպես ասվեց, վրացական զուգահեռներ չունեն, ևս վկայում են առանց վրացական միջնորդության, ուղղակի շփումների մասին: Այսինքն՝ հնարավոր է, որ օսերի նախնիները հայերին կոչել են նրանց ցեղանվան հնագույն *հաթի*-ձևով՝ որը ժամանակակից լեզվում պահպանվել է միայն էպոսում, *-ագ* ածանցով, որպես *խաթիագ*: Հին երկրանունների և ցեղանունների նոր՝ փոխառված ձևերով փոխարինվելը, նույնիսկ հարևան ժողովուրդների կյանքում, հանրահայտ երևույթ է. հմմտ. օրինակ հայ. Վիրք/Վրաստան, Գյուրջիստան (որտեղ հին հայկական ձևը փոխվել է պարսկա-թուրքականով): Այս զուգահեռի տրամաբանությամբ, թերևս որոշ չափով պայմանավորված հայերի հետ ուղիղ շփումների թուլացմամբ, հայերի *խաթի* ցեղանունը փոխարինվել է վրացական *սոմեխի*-ով, իսկ *խաթի*-ն պահպանվել միայն վիպական խաթիագների լեզվի մասին հուշերում: Ժամանակի ընթացքում այն, անհասկանալի դառնալով, ընկալվել է որպես հեքիաթային մի լեզու:

Ինչպես ասվեց, Վ. Աբաևը ենթադրել է հայ-ալանական «Վարազման-Սաթենիկ» ընդհանուր էպիկական ցիկլի գոյությունը, իսկ Դյումեզիլը ցույց է տվել Բաթրազի և Արտավազդի ցիկլերի նշանակալի ընդհանրությունը: Աբաևի կանխադրած հայ-ալանական ընդհանուր մի միջուկ, անկախ դրա ձևավորման հայկական և օսական բաղադրիչների հարաբերությունից, ակնհայտորեն եղել է: Այսինքն՝ Ու-

103 Гуриев, 1971, 154, ИЭСО, IV, 143-144:

104 Հայ ցեղանվան ստուգաբանությունների և դրանց պատմական նախատիպերի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Петросян, 2009: *Խաթիագ - հայ* առնչությունը կարող էր իրական հիմք ունենալ նաև *հայ* ցեղանվան՝ խեթական *խաթի*-ից ծագելու դեպքում, ըստ Պ. Եսնեի վարկածի (սակայն այս ստուգաբանությունը քիչ հավանական է):

ըրզմագի, Սաթանայի և Բաթրազի կերպարներով ձևավորված այդ նախնական վիպական ցիկլը ունեցել է ուժեղ հայկական կապեր (հնարավոր է այդ երեք հերոսների հայաստանյան ծագումը): Եվ հենց այդ հերոսներն են, որ տիրապետում են խաթիագերենին և հաղորդակցվում են այդ լեզվով: Ըստ այդմ, *խաթիագ* ցեղանվան թերևս ամենահավանական նշանակությունը պիտի լիներ «հայ»: Հատկանշական է նաև, որ Սաթանան նամակ է գրում այդ լեզվով (իսկ հայերենը հին գրավոր լեզու է): Ընդ որում, լեզվաբանական տեսակետից հավանական է թվում, որ ցեղանվան այս վաղնջական ձևը փոխառվել է մ.թ.ա. առաջին հազարամյակում, կիմերա-սկյութական արշավանքների ժամանակ: Ասվածը, ի միջի այլոց, կարող է դիտվել որպես ևս մի փաստարկ *հայ* ցեղանվան նշված ստուգաբանության օգտին:

Նարթական էպոսի որոշ այլ անունների համար ևս հայկական ստուգաբանություններ են առաջարկվել[105]: Դրանք, ինչպես անունների ստուգաբանությունն ընդհանրապես, որոշակիորեն թեական են: Բայց պարզ է, որ նրանցից հայկական կամ հայաստանյան ծագումը հնարավոր է սկզբունքորեն, այսինքն՝ լեզվական, մշակութային և պատմական հիմքեր կան կարծելու, որ նարթական էպոսի ձևավորման վրա եղել է հայկական և հայաստանյան ազդեցություն, և խնդիրը միայն կոնկրետ անվան ծագման հնարավորությունների և հավանականությունների մասին է:

Ազդեցության ուղղությունը

Քննարկված անունների տարածման ուղղությունը հիմնականում հարավից հյուսիս է, հայկականից ալանական-կովկասյան: Ակնհայտ է Արտավազդի և քաջքերի հայաստանյան ծագումը, իսկ մյուս անունների դեպքում՝ հավանական: Ընդհանրապես, այս տարածաշրջանում մշակութային իրողությունների տարածման հիմնական վեկտորը ուղղված է հարավից հյուսիս: Քաղաքակրթական բազում իրողություններ տարածվել են Միջագետքից՝ դեպի Հայաստան, ապա՝ Վրաստան և Կովկաս: Օսական ավանդության մեջ առկա են հայկական ուղղակի ազդեցության հետքեր: Ավելին, օսական բազմաթիվ տոհմեր իրենց համարում են հայոց արքայազնի (Tagawer, Tagaur, հմմտ. հայ. *թագաւոր*) ժառանգներ և իրենց ժողովուրդը՝ հայերի և տեղաբնիկների սերունդ[106]:

«Վիպասանքում» իրանական ազդեցությունն ակնհայտ է: Մարական արքան հանդես է գալիս Աժդահակ անունով, որն իրանական առասպելաբանության Օձ-վի-

105 Ըստ Տ.Դալալյանի, օսական նարթերի տոհմերի հիմնադիր Վարխագի (Wærxæg) անունը կարող էր ծագել հայկական (ծագումով իրանական՝ պարթևական Վահագնից), որի նախնական անվանաձևը պիտի լիներ Վարհագն (Վ. Աբաևի ստուգաբանությունը «գայլ» տերմինի օսական հնագույն ձևից կասկածահարույց է և միարժեք չի ընդունվում մասնագետների կողմից, տե՛ս Դալալյան, 2004ա, հմմտ. Dumézil, 1968, 470): Հիշենք, որ *քաջք* Վահագնի մակդիրն էր և քաջ(ք)երը կարող էին համարվել նրա հետևորդները և որդիները (հմմտ. Ռուդրա և ռուդրաներ): Ուըրզմագի անունը համադրվում է առաջին անգամ Հայաստանում և Աղվանքում վաղ միջնադարում հիշվող իրանական Վարազման անվան հետ (Абаев, 1945, 25-26, 43, Dalalyan, 2006, 243): Չնայած անվան ոչ հայկական ծագմանը, նույն կերպ, ինչպես և Սաթանան, այն կարող էր Հայաստանից անցած լիներ հյուսիս:

106 Տե՛ս հատկապես Гутнов, 1989, 7-10, Мирзоев, 2009:

շապ Աժի Դահակայի անունն է: Նրան սպանող Տիգրան Երվանդյանը նույնացվել է Աժի Դահակային հաղթող Թրաետաոնայի հետ[107]: «Վիպասանքի» երկրորդ մասում Աժի Դահակայի՝ որին Թրաետաոնան շղթայում է Դեմավենդ լեռան ժայռին, համապատասխանությունն է Արտավազդը:

Ազդեցության ուղղությունն այստեղ նույնն է՝ հարավից՝ հյուսիս, Իրանից՝ Հայաստան, հզոր կայսրության կենտրոնից դեպի ծայրամաս և հարակից տարածքներ: Իրանի մշակութային հզոր ազդեցությունը շրջակա և նույնիսկ հեռավոր երկրների, այդ թվում և Կովկասի վրա հանրահայտ է: Բայց հայկական և կովկասյան էպոսների կենտրոնական կերպարի՝ «քարից (վերա)ծնվող հերոսի» ծագումը իրանական չէ: Ընդհանրապես, հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ քարից ծնվող կամ վերածնվող հերոսի կերպարը ակնհայտ զուգահեռներ չունի: Ընդհակառակը, այս կերպարը հանդես է գալիս որպես կովկասյան ժողովուրդների առասպելների առանցքային դեմքը: Հունական ավանդույթում նման մի կերպար է շղթայված Պրոմեթևսը, որի անունով էլ, ըստ Յ. Վեսելովսկու արտահայտության, հաճախ «կովկասյան պրոմեթևսներ» են կոչվում Արտավազդը և նրա կրկնակները: Այս հերոսները մի շարք հատկանիշներով նմանվում են հնդեվրոպականներին, ինչը բացատրվում է հնագույն ազդեցություններով[108]: Բայց, հենց հունական աղբյուրները, ուղղակի կամ անուղղակի կերպով, տեղայնացնում են Պրոմեթևսին Կովկասում: Եվ, ի վերջո, նմանատիպ հերոսների առաջին հիշատակությունը խուռիական ավանդույթում և ամենախիտ կենտրոնացվածությունը Կովկասից Հայաստան շեշտում է նրանց տեղական բնույթը և արմատները[109]:

Կովկասյան նարթական էպոսները, ինչպես ասվել է, ձևավորվել են իրանախոս օսերի և նրանց նախնիների՝ սկյութների, սարմատների և ալանների առասպելների և էպոսի ազդեցությամբ: Մյուս կողմից, պետք է լիներ նաև տեղական, հատկապես արևմտակովկասյան (աբխազաադըղական) ցեղերի ազդեցությունը օսականի վրա: Օսական էպոսում շարքի վերջին սերնդում հանդես են գալիս երկու մեծ հերոս՝ Սոսլանը և Բաթրազը, Ուրըզմագի և Խամըցի որդիները: Ինչպես ասվել է, ոչ օսական նարթական էպոսներում Բաթրազի կերպարը լուրջ հիմքեր չունի և օսական ներդրում է համարվում: Կարելի է կարծել, որ քարից ծնվող Սոսլան/Սոզըրկոյի կերպարն էլ տեղական՝ կովկասյան ներդրում է օսերի էպոսում (ինչպես արալեզների կողմից վերակենդանացող Արայի փոխարեն քարից վերածնվող Միհրի ի հայտ գալը խուռա-ուրարտական ներդրում է հայկականում, տե՛ս ստորև):

«Վիպասանքը», կովկասյան էպոսների հայկական համապատասխանությունը, առանձնահատուկ հայկական, Արտաշիսյանների դարաշրջանի հզոր Հայաստանի պատմությունը վիպական մակարդակով ներկայացնող էպոս է: Այն մեծապես տարբերվում է կովկասյան էպոսներից, որոնք շատ ավելի վաղնջական, առասպե-

107 Պետրոսյան, 2008ա:

108 Charachidzé, 1986, 55-61, 336-339.

109 Այս հարցերի շուրջը տե՛ս Wilhelm, 1998: Պրոմեթևսյան տիպի հերոսների ցանկը կարելի է շատ լայնացնել, բայց հիմնական տեղայնացումը մնում է Կովկասը, տե՛ս Petrosyan, 2002, 94-95:

լական պատկերներ են ներկայացնում (եղբոր և քրոջ ինցեստային ամուսնություն, բեղմնավորված քարից ծնվող կերպար, ջրային թագավորությունից սերած կանայք, իր իսկ թրի հետ նույնական կայծակնային հերոս ևն): Այս տեսակետից կովկասյան նյութն առավել համեմատելի է «Սասնա ծռերի» հետ, բայց նրանից էլ վաղնջական է: Սա բացատրվում է նաև կովկասյան ժողովուրդների սոցիալական և մշակութային զարգացման աստիճանով և կենսակերպով, որոնք նշանակալիորեն տարբերվել են հայկականից, և քրիստոնեության ու իսլամի ուշ ընդունմամբ: Այսպիսով, հայկական ազդեցությունն ուղղակի ներդրվել է տեղական՝ հատկապես օսական, վաղնջական, առասպելական էպոսի վրա, որտեղ, ինչպես ցույց է տրվել Դյումեզիլի աշխատություններում, առկա է հնագույն սկյութական տարրը:

Այս աշխատության մեջ առավելապես շեշտվում է կովկասյան էպոսների վրա հայկական ազդեցության փաստը: Բայց պետք է հաշվի առնել նաև հյուսիսկովկասյան ազդեցությունը հայկականի վրա՝ հմմտ. օրինակ, հենց Սաքենիկի ալանուհի լինելը, Խաչ-պատարագին ևն (այդ ազդեցությունների մասին գրվել է բազմիցս՝ նախորդ ուսումնասիրողները քննարկել են հիմնականում հենց այդ հնարավորությունը): Չէ՞ որ օսերի նախնի «հյուսիսային իրանցիները»՝ սկյութները և ալանները, վերջիններիս հետ էլ՝ որոշ կովկասյան ցեղեր, որոնք, սկսած արդեն ուրարտական ժամանակներից, իրենց արշավանքների ժամանակ հասել են Հայկական լեռնաշխարհ, պիտի որոշ բաներ յուրացնեին, իսկ որոշ բաներ էլ թողնեին տեղի բնակիչներին:

Ժայռից/քարից վերածնվող հերոսը

Որտեղի՞ց է ծագում այս կերպարը: Հայկական հնագույն՝ առաջին Հայկյանների մասին էպոսում ցիկլի վերջին հերոսը՝ Արա Գեղեցիկը զոհվում է պատերազմում և ենթադրվում է վերակենդանացած շներից սերող առասպելական արալեզների կողմից լիզվելու միջոցով: Միայն ավելի ուշ էպոսներում՝ «Վիպասանքում» և «Սասնա ծռերում» է, որ ցիկլի վերջին կերպարները՝ Արտավազդն ու Փոքր Մհերը փակվում են ժայռային քարանձավներում և կարող են վերածնվել այնտեղից: «Վիպասանքում» արալեզներին փոխարինել են Արտավազդի շները, որոնք հերոսին ազատելու համար լիզում-մաշեցնում են նրա շղթաները (սա միջին մի օղակ է Արայի և Մհերի միջև): Հաշվի առնելով «Վիպասանքի» ակնհայտ իրանական և ալանական կապերը, կարելի էր կարծել, որ Արտավազդի, ապա և Մհերի՝ ժայռի մեջ մտնող կերպարները Հայաստանում ձևավորվել են իրանական և կովկասյան-ալանական ազդեցության տակ: Եվ հենց իրանական կապերն է շեշտում Մ. Աբեղյանը իր դասական աշխատություններում (այն ժամանակ կովկասյան նարթական էպոսը դեռևս հանրահայտ չէր):

Բայց վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ դա այդպես չէ: Ինչպես ասվել է, պատմությանը հայտնի՝ ժայռից ծնվող առաջին կերպարն է խուռիական Ուլլիկումմի հրեշը, Կումարբի աստծու որդին: Խուռի-ուրարտական հանրույթի մյուս՝ ուրարտական դիցարանում նմանատիպ մի կերպար է գերագույն աստված Խալդին, որը պաշտվել է հատկապես ժայռափոր դարպասներ պատկերող և «Խալդիի դարպաս-

ներ» կոչվող սրբատեղիներում: Խալդին սկսում է հիշվել միայն Իշպուինի արքայի արձանագրություններում (մ.թ.ա. IX դ. վերջին քառորդ), որի քաղաքական կամքով էլ, հավանաբար, ներդրվել և պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել նրա պաշտամունքը[110]: Այսինքն՝ Խալդիի կերպարը, որը հավանաբար ծագումով ուրարտական էլ չէ, կրոնական ռեֆորմի արդյունք է, ձևավորված և գերագույն աստծու կարգավիճակ ստացած տարածաշրջանի «քարից ծնվող» կերպարների հիմքի վրա[111]: Նրա պաշտամունքն այնքան առաջնային է դարձել, որ համեմատելի է մենաստվածության հետ, իսկ Գ. Ղափանցյանն այն անվանել է «խալդամոլություն»[112]: Խալդիի կերպարը գաղափարականացվել է, ձևափոխվել, և եթե կարելի է այսպես ասել, վերածվել պետությունը միավորող «քաղաքական ծրագրի»[113], և Իշպուինիի հաջորդները եռանդուն կերպով ներդրել են նրա պաշտամունքն ամենուրեք Հայկական լեռնաշխարհի նվաճված երկրամասերում, ինչն, ըստ Ի. Դյակոնովի, հին Արևելքում բացառիկ է, բնորոշ Ուրարտուին: Այդ պատճառով նրա պաշտամունքը ձեռք է բերել որոշ հատկանիշներ, որոնք տարբերակում են բոլոր մյուս հինարևելյան պաշտամունքներից[114]:

«Խալդիի դարպասներից» ամենանշանավորը, որը գտնվում է Վանա ժայռի վրա, իրենից ներկայացնում է մի հսկայական ուրարտական արձանագրություն, որտեղ հիշվում են ուրարտական ողջ դիցարանի աստվածները և նրանց կենդանիներ զոհաբերելու ժամանակն ու կարգը: Հայերն այն կոչել են «Միհերի դուռ»: Հենց այդ «դռնից» է Վանա ժայռի մեջ մտնում Փոքր Միհրը, երբեմն դուրս գալիս, և պետք է մի օր վերջնականապես դուրս գա՝ վերածնվի այնտեղից: «Խալդիի դարպասներ»-«Միհերի դուռ» նույնությունը ցույց է տալիս, որ հայկական Միհրը ուրարտական Խալդիի ժառանգն է, նրա մի ուշ, անվանափոխված տարբերակը: Հատուկ պետք է նշվի, որ, այդ ճանապարհով ձևավորված հայկական Միհր/Միհրը առանձնահատուկ է. հին իրանական Միթրան և նրա միջին իրանական տարբերակը՝ Միհրը «քարից ծնվող» աստվածներ չեն: Ապա, Խալդին է նախատիպը Հռոմեական կայսրությունում տարածված արևմտյան միթրաիզմի աստծու՝ Mithras-ի, որը շատ քիչ բան ունի ընդհանուր իր իրանական անվանակցի հետ: Արևմտյան Միթրայի կերպարի հիմնական գծերը (ծնունդը քարից, պաշտամունքն անձավների առջև, կապն առյուծի հետ և այլն) հասնում են մինչև Խալդի, բայց ոչ ավելի արևելք[115]: Խալդին, հայկական Միհր/Միհրը և հռոմեական Միթրան ունեն մի շարք այլ ընդհանուր հատկանիշ-

110 Salvini, 1987, p. 405. 1989, 83, 85. 1995, 39, 184.

111 Խալդիի և հյուսիսկովկասյան հերոսների կերպարային որոշ էական կապերի վերաբերյալ (այդ թվում՝ երկաթագործության առնչությամբ) տե՛ս Պետրոսյան, 2006, 279-282:

112 Ղափանցյան, 1940, 114: Հատկանշական է, որ մենաստվածության գաղափարախոսությունն արդեն առկա էր և հարևան Ասորեստանում, որտեղ բացարձակացվում էր գերագույն աստված Աշշուրի պաշտամունքը, տե՛ս Parpola, 2000:

113 Salvini, 1989, 86.

114 Дьяконов, 1983.

115 Дьяконов, 1983, 193.

ներ, որոնք մատնանշում են Միթրայի հայաստանյան ծագումը[116] (հնարավոր է, որ Խալդին նախ համադրվել է Արայի, և հետո միայն՝ Միհր/Մհերի հետ)[117]:

Հատկանշական է, որ քարի բեղմնավորումից ծնվող հերոսը Միթրա/Մհերի առնչությամբ հիշվում է արդեն անտիկ ժամանակներից: Ըստ Կեղծ Պլուտարքոսի (De Fluviis XXIII, 5), Միթրասը, ատելով կանանց, հղիացնում է ժայռը, որից ծնված հերոսը վերածվում է Արաքս գետի մերձակա մի լեռան: Այստեղ կա որոշ խառնաշփոթություն՝ Միթրան հանդես է գալիս որպես քարը բեղմնավորող, մինչդեռ միթրաիզմի աստվածը այլուրեք ինքն է ծնվում ժայռից, բայց և այնպես, սա վկայում է, որ Միթրա/Միհրը տեղայնացվել է Հայաստանում՝[118] թերևս Արաքսի ափին և կարող է համադրվել Արաքսի ափի մեծ լեռան՝ Մասիսում փակված Արտավազդի «միթրայական» կերպարի հետ:

Այսպիսով, Իշպուինիի կրոնական ռեֆորմի հետևանքով ստեղծված, միայն Ուրարտուին բնորոշ «ծրագրային» մեծ աստվածը՝ Խալդին, Ուրարտուի անկումից հետո, իրանական ազդեցության դարաշրջանում վերանվանվել է Միթրա-Մհեր անունով, պահպանելով Խալդիի կերպարային առանձնահատկությունները: Այդ հայաստանյան Միթրա-Միհրը նշանակալիորեն տարբերվել է իր իրանական անվանակցից, իսկ նրա հավատացյալները կարծես ժառանգել էին Խալդիի պաշտամունքի՝ այլուրեք տարածելու և այլ ժողովուրդների մեջ ներդնելու ուրարտական արքաների ավանդույթը: Այդ պաշտամունքը մ.թ. առաջին դարում տարվել է Հռոմեական կայսրություն և սկիզբ դրել նոր կրոնի՝ միթրաիզմին:

Մյուս կողմից, հայաստանյան սինկրետիկ Խալդի-Մհերի կերպարը տարածվել է նաև հյուսիս՝ Վրաստան և Կովկաս: Վրաստանում դա Ամիրանին է, ազգային էպոսի մեծ հերոսը: Այս անունը, հնարավոր է, որ ինչ-որ կերպ առնչվում է Միհրի հետ: Նույնիսկ անկախ անվան իրական ստուգաբանությունից, որը կարող է կապված լինել կամ չլինել Միհրի հետ, այս անվան մեջ հնչում է Միհրի անունը՝ *-միր-* տարբերակով, որը հաճախ է հանդիպում Միհրից ածանցված անուններում (հմմտ. հատկապես Միհրան անվան Միրան տարբերակը, որը համարյա համընկնում է Ամիրանիի հետ. նկատենք, որ հ-ի անկումով ձևերը հատկապես բնորոշ են վրացական ավանդույթին): Զարմանալի բան կլիներ, որ Մհեր/Միհրին կերպարով ու անունով այդքան նման հերոսը, որին ուղղակի կարելի է անվանել «վրացական Մհեր», համադրված չլիներ հարևան ժողովրդի՝ հայերի համապատասխան կերպարի՝ Միհր/Մհերի հետ: Չէ՞ որ Ամիրանիի էպոսում հայկական ազդեցությունն ակնհայտ է (հմմտ. քաջի-քաջքերի կերպարները): Օսական Ամրանը նույնն է ինչ որ վրացական Ամիրանին, որտեղ արդեն *-միր-* տարրը վերածվել է *-մր-*ի: Ի միջի այլոց, Ամիրանիի և «աբխազական Մհերի»՝ Աբրսկիլի անունները քննարկելիս հիշվում է Ն. Մառի ստուգաբանությունը աբխազ. a-mra, a-mər «արև» բառից[119] (հմմտ. Միթրա/Մհերի նույնացումն արևի հետ

116 Петросян, 2004, Petrosyan, 2006:

117 Պետրոսյան, 2006ա, 18-21:

118 Widengren, 1966: 444.

119 Чиковани, 1966, 30, Цулая, 1966, 88-89.

և նրա «արև» իմաստը որոշ իրանական լեզուներում): Հիշենք նաև քարանձավում քնած սերբական մեծ հերոսի՝ Մարկո Կրալևիչի ազգակցությունն այս կերպարին[120] (Մարկոն պատմական դեմք է, որը դարձել է էպոսի հերոս): Կարելի է պնդել, որ նրա անվան և Միհր/Մհերի հնչյունական մերձավորությունն է նրա՝ «միթրայական» հերոս դառնալու պատճառը: Ուշադրության արժանի է, որ եթե հռոմեական միթրայիզմի աստծու անունը ծագում է անվան հին՝ Միթրա ձևից, ապա կովկասյան և հարավսլավոնական հերոսների անունները առնչվում են են Միթրայի անվան ավելի նոր՝ Մի(h)ր ձևի հետ:

Քարից ծնվող հերոսը

Ստորև ներկայացվող վերլուծությունը հիմնված է հինարևելյան առասպելաբանության և հայկական ու կովկասյան էպոսների ընդհանրությունների վերաբերյալ իմ նախորդ աշխատությունների արդյունքների վրա[121] և նրանց շարունակությունն է կազմում: Մյուս կողմից, ինձ շատ հաճելի է այստեղ նշել, որ իմ երիտասարդ գործընկեր Հասմիկ Հմայակյանը նույնպես անդրադարձել է այստեղ քննարկվող որոշ հարցերի և անկախ միևնույն հիմնական եզրակացությունների հանգել[122]:

Կովկասյան էպոսագիտության էական խնդիրներից է այս առանձնահատուկ հերոսի անվան ստուգաբանության բացահայտումը: Այդ անունը ծագումով ադըղական է: Այն (Sosrəqwe, Sausərəqwe, Sewsərəqwe ևն) ստուգաբանորեն նշանակում է «Sewesərə-ի որդի»[123]: Աբխազական Սասրըկվա, օսական Սոզըրըկո և մյուս նման ձևերը ծագում են ադըղականից: Ժամանակակից պատումներում Սոսրուկոյի հայրը հաճախ Սոս է կոչվում, Սոսլանի հայրը՝ Սոսագ, որոնք չեն բացատրում -r- և -l- տարրերի առկայությունն այդ անուններում և թերևս ուշ են ստեղծվել, երկրորդաբար, հենց հերոսի անունից:

Սոսրուկոյի անունը, հայտնի մի քանի տարբերակով (արտասանվում է մոտավորապես՝ *Սեւեսըրըկոււե*, *Սոսըրկոււ* ու նման ձևերով) համադրվում է ադըղական Սոուսերըշ և նման անուններով կոչվող աստվածության հետ (Souserəa, Sewsərə|, Sewsərəz ևն): Նրա տոնը տեղի էր ունենում ձմեռային արևադարձի ժամանակ (այսինքն՝ համապատասխանում էր Միթրայի ծննդյանը): Մինչև XX դարի սկիզբը

120 Սերբական Մարկոյի վերաբերյալ այս առնչությամբ տե՛ս Աբեղյան, Ը, 189-190, Томашевич, 2006:

121 Պետրոսյան, 1997, Петросян, 2002, 184 և այլն:

122 Հմայակյան, 2005. 2011:

123 Кумахов, 1969. Վ. Աբաևը Սոսլանի համար նույնանման ծագում էր ենթադրում՝ Sosr- (Sosl-) որին հավելվել է -an ծագում ցույց տվող ածանցը (բայց որը ժամանակակից լեզվում դարձել է -on, տե՛ս Абаев 1945, 47): Հետագայում նա փոխեց իր կարծիքը և Սոսլան անունը համարում էր թյուրք-մոնղոլական (նողայական) փոխառություն, տե՛ս ИЭСО III, 138-139: Ըստ նրա, Սոսլանը անցել է ադըղական լեզուներ, այնտեղ ձևափոխվել, ստացել qo/qwä «որդի» վերջավորությունը, ապա, Սոզըրըկո ձևով հետ վերադարձել օսերեն: Այս մեկնաբանությունները միտումնավորության տպավորություն են թողնում: Մեկ այլ առիթով նա հիշում է սկյութական Σοζιρςαυος անունը «Սոզիր սև» ենթադրելի մեկնաբանությամբ, համեմատում Սոզըրկոյի հետ, բայց չի քննարկում այդ հնարավորությանը (ИЭСО III, 43):

դեռևս պահպանվել էր հնագույն մի ծես, որի ժամանակ այդ աստվածության անունով կոչվող զարդարված մատղաշ ծառեր՝ չինար, կաղնի կամ տանձենի էին տուն բերում և ողջունում նրա «վերադարձը»: Մատղաշ ծառն ուղղակի նույնացվել է աստվածության հետ, որի մասին ասվել է, թե նա անասունների հոտերի հովանավորն է, և որ աստված նրան զրկել է ոտքից: Սա հիշեցնում է Սոսրուկոյին, որի ոտքը ևս, էպոսի ավարտին, կտրում է անիվը: Նույնանման պատկերացումների մեկ այլ արձագանքն է այն տեղեկությունը, ըստ որի աբխազական Սասրըկվայի կողը սոճույց էր[124]: Համադրությունը ցույց է տալիս, որ այդ աստվածությունը պիտի լիներ, թերևս, Սոսրուկոյի հայրը[125]: Այսպիսով, ուրվագծվում է Սոսրուկոյի կապը մի հին ծիսաառասպելական համալիրի՝ Սոուսերըշ աստվածության և ծառերի պաշտամունքի հետ:

Արտավազդի և կովկասյան համապատասխան հերոսների կերպարային կրկնակը հայկական ազգածին ավանդության մեջ, ինչպես ասվել է, զոհվող և վերակենդանացող ենթադրվող Արա Գեղեցիկն է: Նրան հաջորդում է նույնանուն որդին՝ Արայան Արան, որը հոր մի երկրորդ տիպարն է (հմմտ. Մեծ և Փոքր Միհրների կերպարները): Սրա որդին էր Անուշավանը, որը կոչվել է *Սաւսանուէր*՝ նոր հնչմամբ՝ Սոսանվեր (կամ, համաձայն երկու ձեռագրի, հենց *Սաւս* է անվանվել, ինչը քիչ հավանական է)[126]: Հերոսն այդպես է կոչվել, ըստ Խորենացու, այն պատճառով, որ նվիրված է եղել Արմավիրի՝ Արամանյակի *սօս(ի)* ծառերին (Խորենացի Ա.Ի): Գրաբարյան *սօս*, *սօսի* (նոր՝ *սոս*, *սոսի*) բառերը մեկնաբանվում են որպես «բարդի կամ կաղամախի», «մայրի», «սոճի», «նոճի» և կամ, ինչպես առավել ընդունված է նոր հայերենում, «չինար, արևելյան պլատան»[127]: Նշված բոլոր ծառերի ընդհանուր հատկանիշն է բարձրությունը (հմմտ. *չինարի, բարդու հասակ* արտահայտությունները) են, և հնարավոր է, որ *սօս(ի)* բառը հնում նշանակել է ուղղակի «բարձր, մեծ, սլացիկ ծառ», վերագրվելով տարբեր ծառատեսակների (նշված բոլոր ծառերը աչքի են ընկնում բարձրությամբ, վեր ձգվող սլացիկ, նետաձև հասակով):

Հինարևելյան «զոհվող» աստվածությունները հանդես են գալիս որպես մեծ մայր դիցուհու սիրեցյալներ: Աքադական առասպելաբանության մեջ դա Թամմուզն է, Իշտարի սիրեցյալը: Հայկական ավանդույթում դա Արա Գեղեցիկն է, Շամիրամի սիրո առարկան: Շամիրամը (հուն. Սեմիրամիս) համարվել է Իշտարին համապատասխան սիրիական մեծ աստվածուհու՝ Դերկետոյի դուստրը և նրա պատմականացած տարբերակն է: Հայկական լեգենդներում նույնպես Շամիրամը հանդես է գալիս որպես հեթանոսական դիցուհիների մի ուշ տարբերակ՝ միջագետքյան Իշտարի, ասորական Դերկետոյի և հունական Աֆրոդիտեի հայկական վիպական համապատասխանությունն[128]: Այս անունը, ինչպես ասվեց, հավանաբար, գալիս է մ.թ.ա.

124 Инал-ипа, 1977, 367-368. 1977, 67.

125 Այս աստվածության, նրա ծեսի և համապատասխան վերակազմության վերաբերյալ տե՛ս Ардзинба, 1985, 152-155. տե՛ս և Дюмезиль, 1990, 86:

126 Աբեղյան, Հարությունյան, 1991, 63, ծան. 20:

127 ՆԲՀԼ 2, 768 : Առավել հավանական է Արամանյակի ծառերի բարդի լինելը, տե՛ս Պետրոսյան, Տիրացյան, 2012, 173:

128 Տե՛ս, օրինակ, Մատիկյան, 1930, 99-107, Աբեղյան, VII, 154-165:

IX դարավերջի ասորեստանցյան Շամմուրամատ թագուհու անունից, այսինքն՝ համեմատաբար նոր է: Ի՞նչ պիտի լիներ նրա հին անունը:

Շամիրամը՝ Նինվեի առասպելական թագուհին, իրականում տեղի հին աստվածուհու վիպականացած կերպարն է: Նինվեի հնագույն դիցուհին խուռիական Շաուշկան է, որն առաջին անգամ հիշվում է մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջին, Šauša անունով, իսկ հետագայում նույնացվել է որպես «Նինվեի Իշտար»[129] (Իշտարի՝ տարբեր քաղաքներում պաշտվող կերպարները տարբեր էին իրարից)[130]: Հնարավոր է, որ այդ դիցուհու կերպարը ծագում է Նինվեի շրջանի հնագույն՝ մինչխուռիական բնակչության կրոնից, բայց, խուռիները, փոխառելով, նոր՝ խուռիական անունով էին կոչել նրան՝ Šauša-ն իմաստավորվում է որպես «Մեծ, Հոյակապ»: Այս Իշտար-Շաուշկան կոչվել է նաև ուղղակի «Նինվեի թագուհի», «նինվեուհի», և նրա խուռիական անունը հիշվել է Նինվեում մինչև մ.թ.ա. VIII դ. վերջը, այսինքն՝ տասնհինգ դար: Ինչևէ, Շամիրամն այսպիսով պետք է նույնացվի Նինվեի Իշտար-Շաուշկայի հետ, որպես նրա պատմականացած տարբերակը: Այս անունը հնչել է Sausa և Sa(w)uska (ասորեստանցյան, ապա և խուռիական ու խեթական սեպագրում a-ով հաղորդվել է s հնչյունը, իսկ -k- տարրն ածանց է, որը բայակայում է անվան հնագույն տարբերակում)[131]: Նրա պաշտամունքը մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակից լայն տարածում է ունեցել, հասնելով Փոքր Ասիա, Խեթական կայսրություն, որտեղ ունեցել է պաշտամունքի բազմաթիվ կենտրոններ: Ամենայն հավանականությամբ, Սամուխա երկրի գիշերային սև աստվածուհին (գաղափարագիր՝ DINGIR.GE$_6$), որի արձանի զարդերը նույնացվում են գիշերային երկնքի հետ, նույն ինքը Իշտար-Շաուշկան է[132]: Հատկանշական է, որ նա, ինչպես և Իշտարը, ունեցել է և իր արական տարբերակը. այսպես, նա համապատասխանեցվել է խեթական ձիավոր Պիրվա աստծուն (նույն երևույթն ի հայտ է գալիս հայկական համապատասխան կերպարի՝ Աստղիկի դեպքում, որը նույնպես հայտնի է որպես դիցուհի դիցարանում և Պարոն Աստղիկ՝ էպոսում):

Շամիրամի և Իշտար-Շաուշկայի (Սաուսա, Սաւսա) նույնացումը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ խուռիական Շաուշկա/Սաւսայի հուշերը պահպանվել են հայոց մեջ Արա Գեղեցիկի և նրա հաջորդների՝ Արայի ու Անուշավանի առասպելներում: Հայերենում Sausa-ն պիտի դառնար **Սաւս* (վերջին վանկի կանոնավոր անկմամբ): Արայի որդին, որն, ինչպես ասվեց, ուղղակի Արայի մի երկրորդ տիպարն է, Շամիրամի հովանավորյալն էր և մեռնում է Շամիրամի հետ (Խորենացի, Ա.Ի): Կարելի է կարծել, որ նա ուղղակի երկրորդ Արան էր, այսինքն՝ Արան զոհվելուց և վերակենդանանալուց հետո, որը ապրեց Շամիրամի հետ և հենց նրանից էլ սերեց իր որդուն՝ Սոսանվեր Անուշավանին: Խորենացին, ինչպես ասվեց, այս անունը մեկնաբանում է «սաւս(ի) ծառերին նվիրված», բայց այն կարելի է մեկնաբանել նաև որպես «Սաւս-ի նվեր», «Սաւս-ի տուրք (որդի)»: Սա է առավել հավանական մեկնաբանությունը հին

129 Այս մասին տե՛ս, օրինակ, GLH, 220. Leick, 1991, 150 և հատկապես Beckman. 1998:

130 Дьяконов, 1990, 229, прим. 129, Beckman, 1998, 3-4.

131 Вильке, 1988, с. 24, прим. 3, հմմտ. Beckman, 1998, 2, n. 14:

132 Beckman, 1998, 7, n. 80.

անվանաբանության համատեքստում, ուր բազում են աստվածների և դիցաբանական այլ կերպարների կողմից «տրված» անունները:

Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ *սաւս*-ը հայ հերոսի անվան մեջ խուռիական աստվածության արձագանքն է: Հավանական է, որ այդ ծառը՝ բարդին/կաղամախին, սոճին կամ չինարը, լիներ դիցուհու կամ նրա սիրեկանի սիմվոլը: Այս առումով ուշագրավ է, որ Արայի կրկնակներից Ադոնիսն ուղղակի ծնվում է զմուռսենուց, իսկ Ատտիսը՝ նռնենուց կամ նշենուց. վերջինս նաև մեռնում է սոճու տակ, որն, ինչպես ասվեց, նրա սիմվոլն էր: Դատելով եղած նյութից, սոսին՝ Արամանյակին նվիրված ծառը, եղել է Արամանյակի և Արայի առասպելների կարևոր բուսական սիմվոլը, այնպես, ինչպես սոճին՝ Ատտիսի: Արամանյակը, որպես հայոց կենտրոնական նահանգի՝ Այրարատի և նրա սրտի՝ Արարատյան դաշտի առաջին Հայկյան բնակիչ (Խորենացի, Ա.ԺԲ), այդ տարածքների առաջին էպոնիմն է: Երկրորդը Արա Գեղեցիկն է, որի անունով Այրարատը կոչվել է «դաշտն Արայի» (Խորենացի, Ա.ԺԵ): Ուրեմն, կարելի է ասել, որ Արան Արամանյակի «երկրորդ տիպարն» է, կամ՝ Արամանյակը «առաջին Արան» է[133]: Ըստ այդմ, Անուշավանը «առաջին Արայի» ծառերի նվերը/տուրքն է կամ որդին (հմմտ. Ադոնիսի ծնունդը զմուռսենուց): Այդ ծառերի անվանումը նույնական է խուռիական դիցուհու անվանը, իսկ դիցուհին էլ վերականգնվում է որպես Արայի զուգորդ, այնպես ինչպես Իշտարը Թամմուզի, Ափրոդիտեն Ադոնիսի և Կյուբելեն Ատտիսի համար: Եթե Սաւս(ի) ծառանունը գալիս է խուռիերենից, ապա այն, ինչպես և Sausa դիցանունը, պիտի նշանակեր «մեծ, հոյակապ», ինչը միանգամայն համապատասխանում է վերևի քննությանը: Եվ հատկանշական է, որ հայերենում սաւս/սօս բառը ունի նաև «սեզ, պերճ» նշանակությունը, ինչը թեև փորձում են կապել ծառանվան հետ, բայց պարզորոշ կերպով կարող է բացատրվել այս համատեքստում:

Հաշվի առնելով Արայի, նրա հայկական կրկնակների և կովկասյան հերոսների բացահայտվող կապերը, կարելի է հաջորդ քայլն անել՝ Սոսրուկոյի (Sausrəqwe) անվան մեջ ևս տեսնել խուռիական Սաւսայի արձագանքը: Sausərə-/Sewesərə-ի երկրորդ՝ ərə բաղադրիչի վերաբերյալ կարելի է մի քանի լուծում առաջարկել[134]: Բայց

133 Петросян, 2002, 62.

134 «Որևէ աստծու տուրք» կաղապարով անունները բազում են խուռերենում (ինչպես և այլ հին լեզուներում) և կազմվում են հետևյալ կաղապարով Ar(i)-N կամ N-ari, որտեղ N-ն աստծու անունն է, իսկ ar(i)-ն, ar- «տալ» արմատից, «տուրք, տված» (հմմտ. հուն. Դորոթեա և Թեոդորոս «աստծու տուրք»՝ նույն արմատների շրջված հերթականությամբ ստեղծված անունները): Որպես օրինակ հիշենք Ar(i)-Tešub և Tešub-ari ձևերը, ամպրոպի աստված Թեշուբի անունից: Ar-Šauška անձնանունն ավանդված է Նուզիից (NPN, 253), իսկ Šauš(k)a-ari-ն, թեև ավանդված չէ, բայց միանգամայն հնարավոր մի ձև է (այս անվան «միտաննիական արիական» տարբերակն է Šauššadata, Šauštatar): Մյուս կողմից -ari-ն խուռա-ուրարտական հայտնի ածանց է, որից նաև տեղանուններ են կերտվում (Хачикян, 1985, 62), և Šauša-ari-ն կարող է մեկնաբանվել որպես «Շաուշկա դիցուհու ծառերի՝ սոսիների պուրակ»: Հնարավոր է պատկերացնել, որ խուռիական *Šauša-ari-ն (իրական հնչմամբ՝ Sausrə, քանի որ խուռիերենում վերջին i-ն հաղորդել է ə հնչյունը)՝ անցել է Կովկաս, որի արձագանքն է ադըղական Sausərə-/Sewesərə-ն (հնարավոր է նաև հայկական միջնորդություն ենթադրելու): Հայկական համատեքստում էլ կարելի է պատկերացնել նման մի անուն՝ *Սաւսարա*, հնարավոր մի քանի մեկնաբանությամբ. օրինակ, ասենք, *Սաւս-Արա*՝ «Սոճի-Ատտիս» տիպի մի բարդություն, որտեղ

անկախ դրանցից, անվան առաջին մասի կապը Sausa հին դիցանվան և ծառանվան հետ, ասվածի շրջանակներում, միանգամայն հավանական է: Sausərə-/Sewesərə-ի մի պարզորոշ ածանցյալն է Սոուսերըշ դիցանունը, հայտնի մի շարք տարբերակներով, ինչ-որ վերջավորությամբ (օրինակ, Sewsərə| նշանակում է ուղղակի «ծեր Sewsərə». հնարավոր է ողջ անվան խուռիական մեկնաբանությունը՝ հատկանիշ ցույց տվող -Vzzə ածանցով, հետագա վերաիմաստավորմամբ): Վերջինս պիտի լիներ, հավանաբար, Սոսրուկոյի՝ «Sausrə-/Sewsərə-ի որդու» հայրը: Այսպիսով, Sausərə («Սաուսի տուրք/որդի»?) անվան վրա հավելվել է նաև ադըղական qwe/qwo «որդի» բառը. առաջացել է Սաւսրուկո/Սեւըսրուկո/Սոսրուկո ադըղական ձևը, որն անցել է կովկասյան մյուս ժողովուրդներին:

Սոուսերըշի ծեսը և կերպարը, ինչպես նաև Սոսրուկոյի առասպելները հիշեցնում են «մեռնող» աստվածություններից Ատտիսի պաշտամունքը: Այս աստծու մասին տեղեկությունները կցկտուր են և հակասական: Բայց և այնպես, ի հայտ է գալիս մի հին համալիր, որը վերականգնվում է միանգամայն հստակ[135]: Զևսի կողմից բեղմնավորված ժայռից ծնվում է երկսեռ Ագդիստիսը: Վերջինիս կտրված արական սեռական օրգանից աճում է նշենի կամ նռնենի, որի պտղից մի աղջիկ հղիանում և ծնում է Ատտիսին: Ըստ Օվիդիոսի տարբերակի (Fasti IV.223-246), Ատտիսը խոստանում է մայր աստվածուհի Կյուբելեին (սա հենց Ագդիստիսի կանացի կերպարն է), որը շատ էր հավանել պատանուն, երբևէ կապ չունենալ կանանց հետ: Բայց նա սիրահարվում է Սագարիտիսին (Սանգարիոս գետի ջրահարսին) և խախտում պայմանը: Կյուբելեն պատժում է երկուսին էլ, ընդ որում, Ատտիսը խելագարվում է, ներքինացնում իրեն ու մեռնում: Իսկ Հռոմում, Ատտիսի տոնախմբության ժամանակ, անտառից մի սոճի էին կտրում-բերում Կյուբելեի մեհյանն ու զարդարելով պաշտում այդ ծառը որպես հենց Ատտիս[136]:

Ատտիսի և Սուսերըշի/Սոսրուկոյի առասպելների, կերպարների, պաշտամունքների ու ծեսերի միջև նույնականության հասնող ընդհանրություններ կան: Ատտիսը, որոշ տարբերակերում, հովիվ է, ինչպես Սոուսերըշը (անասունների հովանավոր) և Սոսրուկոյի հայրը (հովիվ): Ատտիսը սեռական կապ է ունենում, կամ՝ փորձում է ունենալ, գետի ջրահարսի հետ, ինչպես Սոսրուկոյի հայրը, գետափին՝ Սաթանեյի հետ: Ատտիսը կտրում է իր սեռական անդամը, իսկ Սուսերըշին աստված զրկում է ոտքից (բազում ավանդություններում «ոտքը» հանդես է գալիս որպես սեռական անդամի մեղմասայություն, իսկ առասպելներում՝ ուղղակի համապատասխանում վերջինիս)[137]: Երկուսի սիմվոլը մի ծառ է, որն ուղղակի նույնացվում է հերոսի հետ:

սաւս-ը հանդես է գալիս որպես հերոսի սիմվոլ-բնութագրիչ, կամ՝ *Սաւսա+Արա*, հունական Հերմեսի և Աֆրոդիտեի որդու՝ Հերմափրոդիտոսի անվան համաբանությամբ (*հերմափրոդիտ*՝ որձևէգ կերպարը էական դեր ունի Ատտիսի առասպելում): *Սաւսարա կամ *Սաւսարը անունը հայերենում կարող էր վերաիմաստավորվել որպես «սեաւ/սեւ սար» և համադրվել սև ժայռից/ սարից ծնվող հերոսի առասպելի հետ: Դրանից հետո կարող էր տեղի ունենալ հերոսի նույնացումը համահունչ բիբլիական Սարասար/Սանասարի հետ:

135 Ատտիսի վերաբերյալ աղբյուրների ու տվյալների քննությունը տե՛ս Bremmer, 2004:

136 Ֆրեզեր, 1989, 411, 415:

137 Այս մասի տե՛ս Абраамян, 2006, 51-59.

Վերին աստիճանի յուրահատուկ՝ քարի/ժայռի բեղմնավորման մոտիվը հանդես է գալիս Ատտիսի նախնու և Սոսրուկոյի ծննդաբանության մեջ: Այս մակարդակի ընդհանրությունները կարող են բացատրվել միայն ընդհանուր ծագմամբ: Ընդ որում, այդ առասպելները տեղայնացած են նույն տարածաշրջանում՝ Սև ծովի հարավում և արևելքում:

Ատտիսի առասպելում ժայռի բեղմնավորման մոտիվն անբաժանելի է խուռիական Ուլլիկումմիից և ընդհանրապես խուռիական ավանդույթից: Առանձնահատուկ է այդ երկու առասպելներին բնորոշ ներքինացման մոտիվը՝ Կումարբի ատվածը, Ուլլիկումմիի հայրը, կուլ է տալիս Անու աստծու «առնականությունը», իսկ Ատտիսի առասպելում առնականությունից զրկվում է կամ նրա նախնի երկսեռ Ագդիստիսը (որն այդպիսով վերածվում է դիցուհու), կամ հենց ինքը՝ հերոսը, ինչի պատճառով էլ նա մեռնում է: Այս մոտիվի մի ձևափոխված տարբերակն է նաև Սոսրուկոյի, Սոսլանի ու մյուսների մահը ոտքերի (ծնկներից) կտրվելու հետևանքով (հայկական ավանդույթում սրան թերևս համապատասխանում է «Սասնա ծռերի» ավարտին Փոքր Մհերի՝ ոտքերը հողի մեջ թաղվելը): Կան նաև մի շարք ընդհանրություններ Ադոնիսի առասպելի և համապատասխան սեմական պաշտամունքների ու ծեսերի հետ (օրգիաներ, ներքինացում ևն), որոնք ցույց են տալիս Ատտիսի պաշտամունքի վրա հինարևելյան նշանակալի ազդեցությունը[138]:

Ատտիսը, ինչպես ասվեց, մի քանի տարբերակում, սպանվում է վարազի կողմից կամ վարազի որսի ժամանակ: Կա որոշ հնարավորություն, որ վարազի առասպելի այս արտահայտությունը ևս Հայաստանից է անցել Կովկաս: Ուրըզմագի անունը հանգեցվում է Վարազման ձևին, ավանդված վաղ միջնադարյան Հայաստանում, և, ինչպես ասվել է, Աբաևը կանխադրում է հայ-ալանական «Վարազման-Սաթենիկ» ընդհանուր էպիկական ցիկլի գոյությունը, որի հետագա դրսևորումն է օսական համապատասխան ցիկլը: Այսպիսով, հավանական է նաև, որ զոհվող հերոսի և վարազի հակադրության առասպելի հենց Հայաստանում ձևավորված տարբերակն է անցել ալաններին:

Գլխավոր հերոսուհին

Հայկական վիպական ավանդության համակարգում Արտաշես-Արտավազդ հաջորդականությունը, ինչպես տեսանք, համապատասխանում է ավելի հին Արամ-Արա հաջորդականությանը: Միևնույն տրամաբանությամբ, Արտավազդ-Սաթենիկ զույգին պետք է համապատասխանի Արա-Շամիրամ զույգը (Շամիրամը, մայր դիցուհին, վերակազմության մեջ Արայի մայրն է, ինչպես Սաթենիկը՝ Արտավազդի): Ընդհանրապես, սիրո հետ առնչվող ավանդական կանացի կերպարները, այսպես թե այնպես, կրկնում են հին սիրո դիցուհու կերպարը: Այդ համատեքստում Սաթենիկի տենչանքն առ Արգավան համապատասխանում է Շամիրամի՝ Արայի նկատմամբ տածած սիրուն: Հայոց մեջ միակ դիցուհին, որ հայկական անուն ունի և, այդպի-

138 Տե՛ս Bremmer, 2004, ուր հղվում են Վ. Բուրկերտի մեզ անհասանելի մնացած աշխատությունները:

սով, հին արմատներ Հայաստանում, Աստղիկն է, հայտնի որպես Վահագնի սիրուհի (Ագաթանգեղոս, 809), որը նույնացվել է հունական սիրո դիցուհի Աֆրոդիտեի հետ: Վահագնը գիտության մեջ համադրվել է Արայի հետ[139] (Արամ-Արա հաջորդականությունն էլ «Վիպասանքի» առաջին մասում համապատասխանում է Տիգրան-Վահագն զույգին)[140]: Ապա, հայագիտության մեջ վաղուց ի վեր կարծիք կա, որ Արայի վեպում հնում Շամիրամի փոխարեն բնիկ դիցուհին Աստղիկն է եղել[141]: Ընդ որում, Աստղիկ նշանակում է «Վեներա մոլորակը», այնպես, ինչպես Թամմուզին և Ադոնիսին սիրահարված մայր դիցուհիների՝ Իշտարի և Աֆրոդիտեի անունները[142]: Մի տեքստում ասվում է՝ «նվազ է Արայն քան զԱրուսյակն գեղեցիկ», այսինքն՝ Արայի աստղը համարվում է ավելի նվազ, քան Աստղիկ/Արուսյակը[143]: Սա պարզորշ ակնարկում է, որ Արայի առասպելում հին դիցուհին պիտի Աստղիկը լիներ: Հիշենք, որ խեթական «գիշերային աստվածուհին», որի զարդերը երկնքի աստղերն են, նույնացվում է Շաուշկայի, այսինքն՝ Շամիրամի նախորդի հետ:

Սաթենիկ-Սաթանայի ամենաբնորոշ հատկանիշը նրա՝ «գետափնյա արկածի» հերոսուհի լինելն է, ինչի հետևանքով ծնվում է նրա «քարից ծնվող» և «սևի» հետ կապված որդին: Աստղիկի վերաբերյալ նման մի արկածի ակնարկ կա հետևյալ հայկական լեգենդում: Աստղիկը սիրում էր լողալ Արածանի գետի Գուռգուռա կոչվող հատվածում. երիտասարդ տղաները փորձում էին տեսնել նրա մերկությունը, և Աստղիկը, չտեսնվելու համար, մշուշ է ստեղծում: Մոտիվների մի ողջ համալիր՝ գետափին լողալը, դիցուհու մերկությունը, նրան դիտելը, որոտի ակնարկը (հմմտ. Գուռգուռա, որը նմանակում է որոտը) և այլն, համապատասխանում է Սաթենիկ/Սաթանայի առասպելին[144]: Ընդ որում, էական է, որ Աստղիկը, ինչպես և Սաթանեն, կապված են մթնոլորտային երևույթների հետ (Աստղիկը մշուշ է ստեղծում, իսկ Սաթանեն՝ ցուրտ, անձրև և ձյուն)[145]:

Այս բոլորին համահունչ է Թովմա Արծրունու (Ա.Ը) հետևյալ տեղեկությունը: Արտաշես արքան Արտամետում կանգնեցնում է Աստղիկ դիցուհու կուռքը, որին երկրպագում էր իր կին Սաթենիկը: Ելնելով ասվածից, կարելի է եզրակացնել, որ Սաթենիկը «Վիպասանքում» ներկայացնում է Աստղիկի կերպարը: Հատկանշական է և երկու կերպարների անունների նմանությունը՝ նման հնչյունախմբեր՝ *աստ...իկ* և *սաթ...իկ*, նույնական ածանցով, ինչը նույնպես ակնարկում է Սաթենիկի՝ Աստղիկի կերպարի վրա ձևված լինելը: Այսպիսով, «մեռնող աստծու» և նրա զուգորդ դիցու-

139 Մատիկյան, 1930, 237, Աղոնց, 1948, 265-266, Петросян, 2002, 95:

140 Պետրոսյան, 2008ա, 167-168:

141 Մատիկյան, 1930, 101. Աղոնց, 1948, 232-254, Աբեղյան, Է, 156-162, Petrosyan, 2007a, 194:

142 Հին աշխարհում, բաբելոնյան ազդեցությամբ, մոլորակները կոչվել են աստվածների անուններով՝ Վեներան կոչվել է շումերերեն՝ Ինաննա, աքադերեն՝ Իշտար, պարսկերեն՝ Անահիտա, հունարեն՝ Աֆրոդիտե, լատիներեն՝ Վենուս (Վեներա), որոնց, այսպիսով, համապատասխանում է հայ. Աստղիկը:

143 Այս առթիվ տե՛ս Մատիկյան 1930, 310 հտն.:

144 Այս համապատասխանության վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան, 1997, 110-116:

145 Աբեղյան, Է, 158, Инал-ипа, 1977, 17-18, 64:

hու հայկական տարբերակի զարգացումը պատկերվում է այսպես. Արա-Աստղիկ > Արա-Շամիրամ: Իսկ արմատների հնչողության մակարդակով սրանք կրկնում են Իշտարի՝ ասորեստանյան արտասանությամբ՝ Իստար անունը[146]:

Կարելի է կարծել, որ Սաթենիկը Աստղիկի մի մականունն է՝ կապված սաթի հետ: «Գիշերային դիցուհու»՝ Աստղիկի փոքրասիական կրկնակի զարդերը պատրաստվում էին տարբեր թանկագին քարերից, որոնց մի մասի անվանումներն անհասկանալի են: Արդյո՞ք դրանց մեջ առկա չէ սաթը (այն հնում ընկալվել է որպես թանկագին քար): Սաթը ժողովրդական պատկերացումներում հաճախ հանդես է գալիս որպես «սևի» խտացում (հմմտ. «սաթի պես սև» արտահայտությունը), բայց և փայլուն ակն, որը լավ կբնորոշեր սև գիշերը իր Աստղիկ-Լուսաստղով: «Սև քարից» ծնվող «Սև հերոսի» մոր համար, ինչպիսին կովկասյան Սաթանա-Սաթանեն է, լավ կպատշաճեր սև սաթի հատկանիշը:

Աստղիկի և Սաթենիկի մյուս կրկնակի՝ Շամիրամի ամենաէական ատրիբուտն է ուլունքը, որով նա հմայել/գայթակղել է տղամարդկանց[147]: Նրա ուլունքը նետում են ծովը, և հին ասացվածք է պահպանվել՝ «ուլունք Շամիրամայ ի ծով»: Հնարավոր է պատկերացնել, որ Սաթենիկը լիներ Աստղիկ-Շամիրամի՝ սաթե ուլունքների համար տրված մականունը: Հատկանշական է, որ Փոքր Մհերի և նրա «քարից ծնվող» ազգակիցների առասպելներում հանդես եկող կանանց անունները հաճախ նշանակում են «թանկագին քար»: Գեղեցկուհի Ազունդայի անունը, որին ձգտում են կովկասյան հերոսները, նշանակում է «հակինթ»[148], իսկ Փոքր Մհերի կնոջ անունն է Գոհար:

Թանկագին քարերի ուլունքը Աստղիկ-Շամիրամի միջագետքյան կրկնակի՝ Իշտարի բնորոշ ատրիբուտն է: Հին աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում, ջրհեղեղից հետո, Իշտարը բարձրացնում է իր լազուրե ուլունքը և երդվում, որ այլևս չի մոռանա այդ ջրհեղեղյան օրերը (պնակիտ XI, 162-165): Սա համեմատվում է աստվածաշնչի այն պատկերի հետ, երբ աստված իր աղեղը՝ ծիածանն է ստեղծում որպես ուխտի (համաձայնության) նշան իր և աշխարհի միջև (Ծննդոց, Թ. 13-17)[149]: Իսկ հին բաբելոնյան տիեզերածնության «Էնումա էլիշ» առասպելում այն աղեղը, որից արձակած նետով է գերագույն աստված Մարդուկը սպանում իր հակառակորդ հրեշին, կարծես նույնանում է Իշտարի և ծիածանի հետ[150]:

Ստորև ներկայացնենք ևս երկու փաստարկ ի պաշտպանություն սաթ-Սաթենիկ կապի: Ըստ հունական առասպելաբանության, սաթն առաջացել է սև բարդիների վերածված Հելիադների արտասուքից, որոնք ողբում էին Զևսի կողմից շանթահարված իրենց եղբոր՝ Փաետոնի մահը: Այստեղ հետաքրքիր է, որ սաթը կապվում է (սև)

146 Իշտարի և հնդեվրոպական «աստղ» տերմինի միջև եղած կարծիքների հարաբերության վերաբերյալ տե՛ս Petrosyan, 2007a, 186-187:

147 Այս մասին տե՛ս Պետրոսյան, 2006բ, 51-53:

148 Ազունդայի, հին սկյութական դիցուհու և Սաթենիկի՝ թանկագին քարերի հետ ունեցած կապի վերաբերյալ տե՛ս Dalalyan, 2006, 246-248:

149 Այս մասին եղած կարծիքների վերաբերյալ տե՛ս Haidel, 1963, 259:

150 Parpola, 2000, 200: Ծիածանի և թանկագին քարերի ու ուլունքի վերաբերյալ տե՛ս և Պետրոսյան, 2010ա:

բարդու հետ: Եթե նման մի բան ենթադրենք հայկական ավանդույթում, ապա Սաթենիկն իրոք, որպես Աստղիկի ժառանգ, կարող էր կապվել Սաուսա դիցուհու հետ, որի անվանը համահունչ ծառը, թերևս համարվել է սաթ առաջացնող:

Իրիսը՝ ծիածանի հունական աստվածուհին դուստրն է ծովային աստված Թավմասի և օվկիանուհի Էլեկտրայի, որի անունը նշանակում է «սաթ» (այսինքն՝ ծիածանը ծնվում է սաթից): Օսական մի բարբառում ծիածանը կապվում է Սաթանայի՝ «քարից ծնված» որդի Սոսլանի անվան հետ (Soslani ændurӕ «Սոսլանի աղեղ»)[151]: Սաթի համար բնութագրական է եղել նրա բազմագույն լինելը՝ հիմա. նրա բնորոշումը Նոր հայկազյան բառարանում՝«բազմագունի ակն», որով և այն մոտենում է ծիածանին (ընդհանրապես, թանկագին, փայլող քարերը համեմատվում են ծիածանի հետ): Այս տվյալների հիման վրա կարծես թե ի հայտ է գալիս մի ընդհանուր արեալային առասպել, ըստ որի ծիածանը ծագում է սաթից:

Օսական Սաթանա անվան հայ. Սաթենիկից՝ *սաթ* բառից ծագելու, այսինքն՝ անվան հայկական, և ոչ ալանական-օսական ծագման վարկածն առաջադրել է Տ. Դալալյանը[152]: Անվածը, հաշվի առնելով և Տ. Դալալյանի բերած փաստարկները, հավանական է դարձնում այդ ստուգաբանությունը, այսինքն՝ անվան՝ հայկական հողի վրա ձևավորված լինելը:

Բայց էական է, որ *սաթ* արմատի ծագումն անհայտ է՝ այն հայկական, օսական, կամ հյուսիսկովկասյան չէ: Հնարավոր է պատկերացնել, որ այդ բառը, ինչպես և Սաուսա դիցուհին ինքը, ծագեր խուռիական ակունքներից: Թերևս արժե հիշել, որ հյուսիսային Միջագետքից բազմաթիվ անձնանուններ են հայտնի sat տարրով (սեպագիր՝ šat-, šata, šaten-, šati, šatiya, šatim, šatu-, šatuya, šatuke, šatum-, šatuša, šatar, šaten, šatn-, šatt, šattu, šattuya, šatta)[153], որոնց գոնե մի մասի իմաստը մնում է մութ:

Սաթանա-Սաթենիկի հետ համադրելի անունով և կերպարով երկու հերոսուհի հանդես են գալիս հնդկական առասպելաբանության մեջ: Սատյավատի անունով մի կին գետափին, մառախուղի մեջ, սեռական կապ է ունենում արքայի հետ, ինչի հետևանքով ծնվում է Դվայպայանան («Սև կղզիածին», մյուս անունով՝ Վյասա), որին վիճակվում է դառնալ «Մահաբհարատայի» հերոսների իրական պապը և այդ էպոսի ստեղծողը («Մահաբհարատա», I.57): Մեկ ուրիշ Սատյավատի, մեծ հերոս Պարաշուռամայի («Կացինով Սև») մայրը, ոչ թե ինքն է մասնակցում, այլ ականատեսն

151 Дюмезиль, 1990, 83, Абаев, 1945, 52, ИЭСО III, 138.

152 Dalalyan, 2006. Ալանների պատմական հայտնի առաջին արշավանքը տեղի է ունեցել մ.թ. առաջին դարում, Տրդատ I-ի ժամանակ, և «Վիպասանքի» մեջ իրար են խառնվել Արտաշես և Տրդատ անուններով մի քանի արքաների կերպարներ (Աբեղյան, Ա, 122-124): Ընդ որում, Տրդատ III Մեծի կինն ալանուհի էր, որի անունը՝ Աշխէն, նույնական է Սաթանայի՝ օսերենի դիգորական բարբառով կոչմանը՝ Æxsinæ «Տիկին, Տիրուհի» (ստուգաբանորեն՝ «փայլուն, երևացող»): Սա պիտի լիներ հին ալանական դիցուհու կոչումը: Դիցուհին կապեր է դրսևորում գետային մի թանկագին քարի հետ, իսկ էպոսի դիգորական տարբերակում Սաթանայի որդին ծնվում է սև կամ կապույտ քարից: Այս փաստերը, ինչպես նաև նարթական էպոսի հերոսուհիներից Ագունդայի արդեն հիշված անունը, խոսում են Սաթենիկի՝ *սաթ* արմատից ծագելու օգտին: Թագուհին Հայաստանում կարող էր վերանվանվել Սաթենիկ, որը հետ է անցել Կովկաս:

153 NPN ,126-127, 252:

է լինում արքայի և նրա կնոջ զվարճանալուն ջրում, ինչի հետևանքով պատժվում է («Մահաբհարատա» III.115-116): Պարաշուռաման, համեմատական առասպելաբանության համատեքստում, համապատասխանում է հայկական «սև հերոսներին»՝ Արամին և Սանասարին[154]: Սատյավատի անունը հնդկերենում պարզորոշ իմաստավորվում է որպես «ճշմարտայի»: Այն ծագում է *snt-yo- դերբայական նախաձևից (արմատն է *es- «լինել»):

Խուռիական իրականության մեջ հայտնի է հնդարիական ազդեցությունը՝ խուռիական բազմաթիվ իշխանավորների անուններ հնդարիական են, խուռիական աստվածների շարքում հիշվում են հին հնդկական աստվածներ և այլն: Սա բացատրվում է այսպես կոչված «միջագետքյան արիայիների» կամ «միտաննիական արիայիների»՝ Հին Միջագետքում հայտնի հնդարիական մի ցեղի ազդեցությամբ, որոնք կազմել էին խուռիական հասարակության իշխող դասը: Հայկական վիպական ավանդույթում ևս, օրինակ, «Սասնա ծռերում», ի հայտ են գալիս այնպիսի հնդկական զուգահեռներ, որոնք կարող էին ձևավորվել միայն «միջագետքյան արիայիների» ազդեցությամբ[155]:

Այս ամենը հնարավոր է բացատրել հետևյալ կերպ: Հայաստանյան և կովկասյան հնագույն այս առասպելույթը համադրվել է հնդկականի հետ: Եթե Սաթենիկ անունն իրոք Հայաստանից է անցել Կովկաս, ապա Սատյավատիի միջագետքյան հնդարիական տարբերակը Հայկական լեռնաշխարհում վերաիմաստավորվել է տեղական սաթ բառով, որի արտահայտությունն է հայկական Սաթենիկը: Իսկ եթե Սաթենիկը ծագում է կովկասյան Սաթանայից, ապա վերջինս է ձևավորվել հնդարիական մի լեզվի ազդեցությամբ (իրանական լեզուները, որոնց թվին է պատկանում և օսերենը, մոտ ազգակից են հնդարիական լեզուներին և ժամանակին հարևան են եղել միմյանց)[156]:

Ուլլիկումմիի՝ բեղմնավորված ժայռից ծնված հնագույն կերպարի խուռիական ծագումը շատ բնութագրական է: Խուռիերենը և նրան մերձավոր ուրարտերենը, ինչպես նաև Փոքր Ասիայի հին բնիկների լեզուն՝ խաթերենը, հնարավոր է, որ պատկանում են հյուսիսկովկասյան լեզուների ընտանիքին[157]: Կարելի է ենթադրել, որ այդ լեզուներով խոսող ժողովուրդների առասպելաբանությանն է նախապես բնորոշ եղել քարից ծնվող հերոսը: Ըստ այդմ, Ատտիսի առասպելի փոքրասիական հիմքերը կարող էին ծագումնաբանորեն նույնական լինել կովկասյաններին: Բայց, անկախ դրանից, բացահայտվում է խուռիական ազդեցություն հայկական և կովկասյան ավանդույթներում, ընդ որում, հնարավոր է, որ այդ ազդեցությունը Կովկաս է հասել հայկական միջնորդությամբ:

154 Петросян, 2002, 47-57.

155 Петросян, 2007. Սատյավատի անվան մի հնարավոր միտաննիական զուգահեռի մասին տե՛ս Հմայակյան, 2005, 30-31:

156 Այս հարցերի շուրջը տե՛ս Պետրոսյան, 1997, 110-116:

157 Дьяконов, Старостин, 1988, Иванов, 1985.

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան Մ., Երկեր. հ. Ա-Ը, Երևան, 1966-1985:

Աբեղյան Մ., Հարությունյան Ս., 1991. *Մովսիսի Խորենացւոյ պատմութիւն հայոց*. Երևան (= Թիֆլիս 1913):

Աբեղյան Մ., Մելիք-Օհանջանյան Կ., 1951. Ծանոթագրություններ. *ՍԾ Բ* II:

Ադոնց Ն., 1948. Հին հայոց աշխարհահայացքը. *Պատմական ուսումնասիրություններ*. Փարիզ:

ԱՀ *Ազգագրական հանդես*:

Ահյան Ս., 1998. Հնդեվրոպական առասպելաբանության մոտիվների արտացոլումը հայկական ավանդության մեջ. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1-2:

Ահյան Ս., 1985. «Սասնա ծռեր» էպոսը և հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաները. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Դալալյան Տ., 2002. Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 2:

Դալալյան Տ., 2004. «Սասնա ծռերի» և օսական «Նարթյան դիցավեպի» համեմատական քննության ուրվագիծ. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան:

Դալալյան Տ., 2004ա. Օսական Վարխագի և հայկական Վահագնի մասին. *Հայ ժողովրդական մշակույթ* XII, Երևան:

Դալալյան Տ., 2006. Դրվագներ հայ-ալանական դիցանվանական առնչություններից. *Հայ ժողովրդական մշակույթ*, XIII:

Եղիազարյան Ա., 1999. *«Սասնա ծռեր» էպոսի պոետիկան*, Երևան:

ՀԱԲ Աճառյան Հ., *Հայերեն արմատական բառարան*, Հ. I-IV, Երևան, 1971-1979:

ՀԱնԲ Աճառյան Հ., *Հայոց անձնանունների բառարան*, Հ. I-V, Երևան,1942-1962:

Հարությունյան Ս., 1981. Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում». *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 11:

Հարությունյան Ս., 1999. Ծանոթագրություններ. *ՍԾ*, հ. Դ, Երևան 1999:

Հարությունյան Ս., 2000. *Հայ առասպելաբանություն*, Բեյրութ:

Հմայակյան Հ., 2005. Սոսանվեր Անուշավանը և նրա կովկասյան ու խուռիական զուգահեռները. *Մերձավոր Արևելք II. Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ*, Երևան:

Հմայակյան Հ., 2011. Խուռիական ᵈŠa(w)uš(k)a աստվածուհու անվան և կերպարի դրսևորումները հայկական առասպելական և լեզվական նյութում. *Մերձավոր և միջին արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*, XXVIII, Երևան:

Ղափանցյան Գ., 1940, *Ուրարտուի պատմությունը*, Երևան:

Մատիկյան Ա., 1930, *Արա Գեղեցիկ*, Վիեննա:

Մելիք-Օհանջանյան Կ. 1964., Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 4:

Ղանալանյան Ա., 1969, *Ավանդապատում*, Երևան:

ՆԲՀԼ *Նոր բառգիրք հայկազյան լեզվի*, Երևան 1979-81 (= Վենետիկ 1936-37):

Պետրոսյան Ա., 1997, *Արամի առասպելը համեմատական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 1997ա. *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները*, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2000, Ջ. Ռասելի «հայագիտական» հնարանքները. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 3:

Պետրոսյան Ա., 2001. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*, Երևան, 2001:

Պետրոսյան Ա., 2002, Բաղդասարի կերպարի հնագույն հիմքերը, *Հին Հայաստանի մշակույթը* XII. Հանրապետական գիտական նստաշրջան, զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2006, Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 2:

Պետրոսյան Ա., 2006ա, *Հայոց ազգածագման հարցեր*, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2006բ, *Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր*, Երևան, 2006:

Պետրոսյան Ա., 2008, Հայկ նահապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ. *Շնորհ ի վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն*. Հոդվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2008ա, Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 2008, 2:

Պետրոսյան Ա., 2009, Հայկի և Բելի առասպելի հնդեվրոպական զուգահեռները. պատմական վերակազմություն, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Պետրոսյան Ա., 2010, Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպար, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Պետրոսյան Ա., 2010ա, Ծիածանը հայոց պատկերացումներում, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 3:

Պետրոսյան Ա., Տիրացյան Ն., 2012, Հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Սարգսյան Գ. 1966. *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին*. Երևան:

ՍԴ *Սասունցի Դավիթ*, Երևան, 1939:

ՍԾ *Սասնա ծռեր*, Հ. Ա-Դ, Երևան, 1936-1999:

Ֆրեզեր Ջ., 1989, Ջ. *Ոսկե ճյուղը*, Երևան

Abrahamian, L.H. 2006. Hero Chained in a Mountain: On the Semantic and Landscape Transformations of a Proto-Caucasian Myth. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, I.

Anderson, E.R., Host, M. 2005. Genetic and diffusional themes in the Armenian Sasna CUer. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 14.

Anderson, E.R.. 2007. Traditional Epic Themes in the Armenian Sasna Cŕer: the Medz Mher Cycle. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 16.

Beckman, G. 1998. Ishtar of Nineveh Reconsidered. *Journal of Cuneiform Studies* 50.

Bremmer, J. N. 2004. Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome. *Mnemosyne: A Journal of Classical Studies*. Vol. LVII, Fasc. 5. http://theol.eldoc.ub.rug.nl/FILES/root/2004/Attis/Bremmer-Attis-1.pdf.

Colarusso, J. 2002. *Nart Sagas from the Caucasus*. Princeton and Oxford.

Charachidzé, G. 1986. *Prometée ou le Caucase*. Paris.

Dalalyan, T. 2006. On the Character and Name of Caucasian Satana (Sat'enik). *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 1.

Dumézil, G. 1968. *Mythe et épopée*. T. 1. Paris.

Dumézil, G. 1994. *Le roman des jumeaux*. Paris.

Gevorgian, N. On the Ossetic Legend About Art'awyz. *Iran and Caucasus*, 2007 (11).

GLH Laroche, E. *Glossaire de la langue hourite. Revue hittite et asinique*. T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77.

Heidel, A. 1963. The Gilgamesh epic and Old Testament parallels. Chicago. http://books.google.am/books?id=iRwMQVdZegAC&pg=PA259&lpg=PA259&dq.

Leick, G. 1991. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London, New York.

NPN Gelb, I. J., Purves, P. M., MacRae, A. A. *Nuzi Personal Names*. Chicago, 1963.

Parpola, S. 2000. Monotheism in Ancient Assyria. One God or Many? *Concepts of Divinity in the Ancient World* (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1). Casco Bay. http://www.betnahrain.org/bbs/index.pl/noframes/read/29162.

Petrosyan, A. Y. 2002. *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*. Journal of Indo-European Studies Monograph No 42. Washington DC.

Petrosyan, A. Y. 2006. Haldi and Mithra/Mher. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 1.

Petrosyan, A. Y. 2007. The Indo-European *H_2ner(t)-s and the Danu Tribe. *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 35, 3-4.

Petrosyan, A. Y. 2007a. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2.

Petrosyan, A. Y. 2011. Collegiality and Interchange in Armenian Studies. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 20.

Russell, J. 1987. Iranian Themes in the Armenian Artaxiad Epic. *Revue des études arméniennes*, 20.

Russell, J. 1997. Scythians and Avesta in an Armenian Vernacular Paternoster. *Le Muséon* 110, 1-2.

Russell, J. 1999. Iran and Israel in the Armenian Epic of Sasun. *Irano-Judaica Conference* IV. Jerusalem.

Russell, J. 2006. Argawan: the Indo-European Memory of the Caucasus. *Journal of Armenian Studies*, Vol. VIII, 2.

Salvini, M. 1987. La formation de l'état urartéen. *Hethitica* 8.

Salvini, M. 1989. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico* 6.

Salvini, M. 1995. *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.

Ward, D. J. *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition. Folklore Series*: 19. Berkeley, Los Angeles.

Widengren, G. 1966. The Mythraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background. *La Persia e il mondo Greco-Romano*, Roma.

Wilhelm, Ch. 1998. Prometheans and the Caucasus: the Origins of the Promethean Myth. *Proceedings of the Ninth Annual UCLA Conferece* (Los Angeles, May 23, 24, 1997). Washington, DC.

Абаев, В. И. 1945. Нартовский эпос. *Известия северо-оетинского научно-исследовательльского института*. Т. Х, вып. I. Дзауджикау.

Абаев, В. И. 1965. *Скифо-европейские изоглоссы*. М.

Абраамян, Л. А. 2006. Лысина Геракла, пятка Ахилла и ноги Эдипа в ритуально-мифологическом контексте. *Армянский гуманитарный вестник* 1. Москва-Ереван-Степанакерт.

Абраамян, Л. А., Демирханян, А. Р. 1985. Мифологема близнецов и мировое дерево. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 4.

Ардзинба, В. Г. 1985. Нартский сюжет рождения героя из камня. *Древняя Анатолия*. М.

Ардзинба В. Г. 1988. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // *Древний Восток: этнокультурные связи*. М.

Бербеков, Х. Б. 2005. Уникальный тип эпического героя и цветовые коды в адыгском нартском эпосе. *Современные наукоемкие технологии*, 4. http://www.rae.ru/snt/pdf/2005/04/Berbekov.pdf.

Боржак, И. 1978. Возникновение и отголоски легенды о Семирамиде. *Древний Восток* 3, Ереван.

Герценберг, Л. Г. 1970. “Хамыц”. *Актуальные вопросы иранистики и сравнительного индоевропейского языкознания. Тезисы докладов*. М.

Вильке, К. 1988. Ти’амат-Башти и богиня Ша(в)уш(к)а ниневийская. *Древний Восток* 5. Ереван.

Гаглойти, Ю.С. 1977. *Некоторые вопросы историографии нартского эпоса*. Цхинвали.

Гадагатль, А. М. 1967. *Героический эпос Нарты и его генезис*. Майкоп.

Гуриев, Т. А. 1971. *К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (о монгольских влияниях)*. Орджоникидзе.

Гуриев, Т. А. 1991. *Наследие скифов и алан*. Владикавказ.

Гутнов Ф. Х. 1989. *Генеалогические предания осетин как исторический источник*. Орджоникидзе.

Далгат, У. Б. 1972. *Героический эпос чеченцев и ингушей*. М.

Дарчиев, А. В. 2005. Рождение громовержца. *Дарьял*, 2. http://www.darial-online.ru/2005_2/darchiev.shtml.

Джапуа, З. 2003. *Абхазские эпические сказания о Сосрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы)*. Сухуми.

Дьяконов, И. М. 1983. К вопросу о символе Халди. *Древний Восток*, 4.

Дьяконов, И. М. 1990. *Архаические мифы Востока и Запада*. М.

Дьяконов, И. М., Старостин, С. А. 1988. Хуррито-урартские и восточнокавказские языки. *Древний Восток: этнокультурные связи*. М.

Дюмезиль Ж., 1976. *Осетинский эпос и мифология*. М.

Дюмезиль Ж., 1990, *Скифы и нарты*. М.

Дячков-Тарасов Н., 1902, Абадзехи (историко-этнографический очерк). *Записки Кавказского отдела русского географического общества*. Кн. 22. Вып. 4. http:// www.vostlit.info/ Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1840-1860/Djachkov_Tarasov_N/text4.htm

Иванов В. В., 1985, Об отношении хеттского языка к северозападнокавказским языкам. *Древняя Анатолия*. М.

Иванов В. В., Топоров В. Н., 1974, *Исследования в области славянских древностей*. М.

Инал-Ипа Ш. Д., 1976, *Вопросы этно-культурной истории абхазов*, Сухуми.

Инал-Ипа Ш. Д., 1977, *Памятники абхазского фольклора*, Сухуми.

Ирмшер Й., 1989, *Словарь античности*. М.

ИЭСО Абаев В. И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. I-IV. М.-Л. 1958-1989.

Кумахов М. А., 1969, К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса. *Сказания о нартах - эпос народов Кавказа*. М.

КФ *Кабардинский фольклор* (ред. Бройдо, Г. И.). М., Л. 1936.

Лавров Д., 1883, Заметки об Осетии и осетинах. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. III, раздел I, Тифлис.

Мирзоев И.-Б., 2009, Об армянском происхождении ряда осетинских родов. http://www.yerkramas.org/2009/06/11/potomki-tagaura/

НАГЭ *Нарты: адыгский героический эпос*. М. 1974.

НКЭ *Нарты: кабардинский эпос*. М. 1951.

НЭОН *Нарты: эпос осетинского народа*. М. 1957.

Петросян А. Е., 2002, *Армянский эпос и мифология*, Ереван, 2002.

Петросян А. Е., 2004, Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան:*

Петросян А. Е., 2007, Армяно-индийские эпические параллели, *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան:*

Петросян А. Е., 2009, О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критичерский обзор), *Армянский вестник*, 2/3-1.

Петросян А. Е., 2010, О ранних связях индоевропейских и семитских племен по данным сравнительной мифологии. *Вестник древней истории*, 3.

ПНС *Приключения нарта Саскрывы и его девяностодевяти братьев*. II изд. Сухуми, 1988.

СН *Сказание о нартах* (IV изд.). Цхинвал, 1981.

Таказов Ф. М., 2007, К вопросу теории монгольского происхождения термина «нарт». http://iratta.com/2007/07/16/.

Таказов Ф. М., 2010, К вопросу теории иранского происхождения термина «нарт». *Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей*. Вып. IV. Владикавказ. http://iratta.com/duhmir/nartovskiy_epos/12985-k-voprosu-teorii-iranskogo-proishozhdeniya-termina-nart.html.

Темкин Э. Н., Эрман В. Г.,1985, *Мифы древней Индии*. М.

Томашевич Р., 2007, Спящие герои Мгер и Марко, *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան.*

Хачикян М. Л., 1985, *Хурритский и урартский языки*, Ереван.

Цулая Г. В., 1966, К истории имени “Абрскил”, *Советская этнография*, 6.

Челахсаев Р., 2007, К вопросу о происхождении имени Шатана. *Дарьял*, 1. http://www.darial-online.ru/2007_1/chelehsaev.shtml.

Чиковани М. И., 1966, *Народный грузинский эпос о прикованном Амирани*. М.

Шортанов А. Т., 1969, *Героический эпос адыгов “Нарты”. Сказания о нартах - эпос народов Кавказа*. М.

Անատոլիական մի դիցանվան արտացոլումը հայ նվանաբանության մեջ. Գիտաժողով նվիրված Գուրգեն Խաչատրյանի 60-ամյակին. (Վանաձոր, 2013), էջ 371-379

ԱՆԱՏՈԼԻԱԿԱՆ ՄԻ ԴԻՑԱՆՎԱՆ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ ՀԱՅ ԱՆՎԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Արմեն Պետրոսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

Երևան

Հայոց ազգածին առասպելի համաձայն Արարատյան դաշտը առաջինը բնակեցնում է Հայկի որդի Արամանեակը (ավանդված է նաև Արմանեակ, Արամենակ/ Արմենակ տարբերակներով), իսկ նրա որդի Արամայիսը (տարբերակ՝ Արմայիս) կառուցում է այնտեղ հայոց առաջին մայրաքաղաքը և կոչում այն իր անունով Արմավիր: Մի քանի սերունդ անց սրանց ժառանգներից Արամը լայնացնում է Հայաստանը բոլոր կողմերից և հիմք դնում նոր, հզոր Հայաստանի, նորից կենտրոն ունենալով Արմավիրը (Խորենացի I.10-14, Սեբեոս I):

Արմավիր անվանումն ավանդված է հետուրարտական դարաշրջանից (հուն. Armaouira, լատ. Armavira, հին հայ. Արմաւիր, սեռ. Արմաւրայ), բայց այն կարող է հնագույն ծագում ունենալ, քանի որ անհասկանալի է հայերեն և հարևան ժամանակակից լեզուներով: Ըստ ամենահավանական ստուգաբանության, այն կարող է կապվել խեթերեն հիմքերի հետ՝ arma- «լուսին, լուսնաստված» + pir «տուն», կրոնական ոլորտում՝ «աստծու տուն, տաճար» (որտեղ -ւ-ն հին միջձայնավորրոյին -p-ի օրինաչափ զարգացումն է).

Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ Ար(ա)մայիսը, ամենայն հավանականությամբ, եղել է լուսնի աստվածություն: Ընդ որում, Արմայիս ձևը նույնական է լիկիական, հունական գրչությամբ ավանդված, Armais անվանը, որը նույնպես հանգեցվում է խեթալուվական Armas «լուսին, լուսնաստված» անվանը (վերջին s–ն ուղղական հոլովի վերջավորությունն է): Նշենք, որ Արմավիրի էպոնիմի անվան առաջին մասը ևս պետք է լիներ Արմ- և ոչ Արամ- (Արամանեակ և Արամայիս ձևերը, հավանաբար, ազգածին ավանդության առանցքային հերոսներ Արամի և Արայի ազդեցության արդյունք են, իսկ հունատիպ –իս վերջավորությունը, հնարավոր է, արհեստական է, կամ լիկիական Արմաիսի մի զուգահեռը, հայտնի Խորենացուն կամ նրա աղբյուրին հունական աղբյուրներից): Այս ստուգաբանության օգտին կարելի է ավելացնել, որ հին հայկական ավանդության մեջ լուսնի պաշտամունքը հիշվում է միայն մեկ անգամ, Արմավիրում (Խորենացի Բ.ը. Վաղարշակ արքան այստեղ արևին, լուսնին և իր նախնիներին նվիրված տաճար է կառուցում):

Չի կարելի պնդել, որ arma- «լուսին» տերմինը ծագունով բնիկ անատոլիական՝ խեթալուվական է: Այն չունի հնդեվրոպական զուգահեռներ և, ամենայն հավանականությամբ, տեղական, ենթաշերտային ծագում ունի: Ակնհայտորեն ոչ հնդեվրոպական է նաև խեթ. per/pir «տուն» բառը, եգիպտական pr և խուռիական pur(l)i նույնիմաստ զուգահեռներով: Այսպիսով, չնայած Արմավիրի խեթական ծագման հնարավորությանը, հավանական է նրա նաև այլ ծագումը (անվան երկու բաղադրիչներն էլ հնդեվրոպական չեն):

Ըստ Խորենացու, այլ ազգերը սկսում են հայերին կոչել արմեն և նման անվանումներով Արամ նահապետի անունից, իսկ Սեբեոսի գրքում որպես այդ ցեղանվան էպոնիմ է հանդես գալիս Ար(ա)մանեակը: Ար(ա)մանեակը, Ար(ա) մայիսը և Արամը հայոց ազգածին առասպելի առանցքային կերպարներից են: Նրանք, հենց առասպելի տերմինաբանությամբ, «ազգածին» նահապետներ են, և նրանց անունների ընդհանուր՝ ար(ա)մ- տարրն ակնարկում է, ակնհայտորեն, արմեն ցեղանունը, որի հետ այն կարող է նույն ծագումն ունենալ: Ի միջի այլոց, Արամի հոր անունն է Հարմա, այսինքն, ար(ա)մ- անվանաբանական տարրը առասպելում կրում են չորս նահապետներ, բոլոր դիցաբանական նահապետների կեսը (մյուսներն են Հայկը, Ամասիան, Գեղամը և Արան): Ըստ այդմ, արմեն ցեղանունը կարող է կապվել նաև Արամայիսի, և այդպիսով, նաև Arma- դիցանվան հետ: Կարելի ենթադրել նաև, որ Արամը, հայոց էպոնիմն ըստ Խորենացու, նույնպես սկզբնապես կապված է եղել այս դիցանվան հետ և միայն հետագայում է ձևափոխվել, բաղարկվելով (խառնվելով) Ուրարտուի առաջին արքա Արամուի և Աստվածաշնչում արամեացիների էպոնիմ Արամի անունների հետ: Այս մեկնաբանությունը հավանական է նաև լեզվաբանական տեսակետից՝ արամ- և արմ- տարրերի ստուգաբանական կապը հայերենում դժվար ապացուցելի է:

Արմեն ցեղանունը, համաձայն լայնորեն ընդունված ստուգաբանության, ծագում է Սասունի լեռներում, Մուշից հարավ գտնվող հնագույն Arme երկրանունից, ուրարտական ածանցով՝ arme-ni «Արմե (երկրի) բնակիչ», նաև՝ «արմեական (երկիր)»:

Դիցակիր՝ դիցաբանական անուններով ցեղանունները հայտնի են այլուրեք (հմմտ. լայնորեն տարածված դիցաբանական էպոնիմների կերպարները): Մեր թեմայի համար կարելի է հիշել հետևյալը: Ըստ ասորեստանյան աղբյուրների, Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմտյան շրջանները մ.թ.ա. XII դարում նվաճվել են մուշկերի, ուրումացիների և կաշկացիների (սրանք կոչվում են նաև աբեշլացիներ) ցեղերի կողմից (mušku, urumaia, kaškaia/abešlaia): Ասորեստանյան ավելի ուշ աղբյուրներում մուշկեր են կոչվում նաև փռյուգացիները և, այդ պատճառով, այս վաղ մուշկերին գիտության մեջ ընդունված է կոչել «արևելյան մուշկեր» (այդ երկուսի նույնականությունը տեսականորեն հնարավոր է, բայց վիճելի):

Ուրումացիները և կաշկացի/աբեշլացիները հիշվում են որպես «խեթական երկրի» ըմբոստ մարդիկ, որոնք «ուժով գրավել են Շուբարտու երկրի բնակավայրերը» (Շուբարտուն նույն Շուբրիա երկիրն է Սասունի լեռներում և Մուշի դաշտում):

Մուշկերի ցեղանվան հետ է կապված, հավանաբար, Մուշ քաղաքի անվանումը (*musk^{h}o-/ mōsk^{h}o > Մուշ, սեռ. Մշոյ), ուրումացիների հետ՝ «Ներքին Ուրումու» և Ուրմե երկրները (նույնպես Մուշի շրջանում), իսկ Արմե երկիրը, ինչպես ասվեց, գտնվել է Մուշից հարավ (Ուրմեի հարևանությամբ, ավելի հարավ-արևելք): Այդ բոլոր երկրները մտնում էին Շուբրիայի կազմի մեջ: Կաշկացիները կամ կաշկերը, ուրումացիների դաշնակիցները, մի ցեղախումբ էին Խեթական կայսրության հյուսիս-արևելքում (հետագա Պոնտոսում, Հայկական լեռնաշխարհից հյուսիս-արևմուտք): Նրանց լեզվական պատկանելության մասին, նյութի պակասության պատճառով, դժվար է միարժեք կարծիք հայտնել (նրանք հաճախ համարվել են ազգակից խաթերին՝ Փոքր Ասիայի ոչ հնդեվրոպական հին բնակիչներին, ապա՝ ժամանակակից աբխազաադըղական ժողովուրդներին, իսկ մի կարծիքի համաձայն՝ արևմտաքարթվելական մի ցեղ էին): Կաշկերի և աբեշլացիների ցեղանունները պահպանված են համարվում ժամանակակից հյուսիսարևմտակովկասյան որոշ ցեղանուններում (հմմտ. հին հայ. Գաշք, հին վրաց. Kašag/k-, բյուզանդ. հուն. Kasachia, հին ռուս. косог «չերքեզ», հին հուն. Apsilai, լատ. Absilae, հին հայ. Ափշիլք, հին վրաց. Apšileti, աբխազ. a-apswa, a-apšwa «աբխազ»:

Kaška ցեղանունը, հավանաբար, կապված է խաթական լուսնաստծու՝ Kašku-ի հետ: Դա, թերևս, բոլոր կաշկական ցեղերի խաթական հավաքական անվանումն (իսկ աբեշլան, հնարավոր է, ինքնանվանում է, կամ նրանցից մեկի անվանումը): Այդ ցեղանունը կարող է վկայել կաշկերի մոտ լուսնի առանձնահատուկ պաշտամունքի գոյությունը: Հելլենիստական դարաշրջանի Պոնտոսում լուսնի աստված Մենը նույնացվել էր Զևսի հետ և պաշտվում էր որպես գերագույն աստված: Հազարամյակներ տևող լուսնի այս պաշտամունքը ևս կարող է փաստարկ հանդիսանալ կաշկա ցեղանվան «լուսնային» ստուգաբանության համար:

Նույնիսկ առանց այս դատողությունների էլ կարելի է ասել, որ Արմե երկրանվան և անատոլիական լուսնաստծու անվան կապի գաղափարը միանգամայն ընդունելի է: Մյուս կողմից, Արմե, արմեն, Ար(ա)մանեակ, Ար(ա)մայիս և Արմավիր անունները, դժվար է առանձնացնել մ.թ.ա. III-I հազարամյակների սեպագիր աղբյուրներում վկայված բազմաթիվ համահունչ անվանումներից (Arman, Armanum, Armi, Armuna ևն.): Տեսականորեն չի կարելի բացառել, որ սրանց գոնե մի մասը հանգում է տեղական «լուսին, լուսնաստված» նշանակությամբ արմատին, որը փոխառվել էր անատոլիական

և, թերևս, նաև այլ հին տեղական լեզուներ:

Պետք է նշել, որ լուսնի առանձնահատուկ պաշտամունքը բնորոշ է եղել ողջ տարածաշրջանին: Հին վրացական ցեղերի մեջ, ինչպես Պոնտոսում, գերագույնն էր լուսնի աստվածը, Աղվանքում ամենամեծ պաշտամունքն ուներ լուսնի դիցուհին, վկայված հունական Սելենե անունով (Ստրաբոն XI.4.7), իսկ Հայաստանում՝ Անահիտը (Ստրաբոն XI.14.16), որը նաև լուսնի դիցուհու հատկանիշներ ուներ:

Գրականություն

Պետրոսյան Ա. 2010. Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում. Խալդյան զորությամբ… Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին. Երևան, 65-77:

Պետրոսյան Ա. 2011. Արմավիր և Արմազի. հայ-վրացական հնագույն առնչություններ. Գիտաժողովի նյութեր նվիրված Մովսես Խորենացու ծննդյան 1600-ամյակին. Վանաձոր, 67-94:

Պետրոսյան Ա., Տիրացյան Ն. 2012. Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն. Պատմաբանասիրական հանդես 1, 169-184:

Ջահուկյան Գ. 1987. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան:

Ջահուկյան Գ. 1970. Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները. Երևան:

Սարգսյան Գ. Խ. 1998. Հատուկ անունների ստուգաբանությունը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ. Պատմաբանասիրական հանդես, 1-2, 113-128:

Дьяконов И.М. 1951. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту. Вестник древней истории 2, 257-356.

Арутюнян Н. В. 1985. Топонимика Урарту. Ереван.

Болтунова А. И. 1949. К вопрусу об Армази. Вестник древней истории 2, 228-240.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси.

Гиоргадзе Г. Г. 1961. К вопросу о локализации и языковой структуре каскских этнических и географических названий. Переднеазиатский сборник. I. М., 161-210.

Гиоргадзе Г. Г. 1999. Неиндоевропейские этнические группы (хатты, каски) в древней Анатолии по хеттским клинописным текстам. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тбилиси. http://forum.gol.ge/index.php?showtopic=22904&st=560.

Дьяконов И. М. 1968. Предыстория армянского народа. Ереван.

Дьяконов И. М. 2005. О самоназвании армянского народа. Истофико-филологический журнал 2, 277-278.

Капанцян Г. А. 1975. Историко-лингвистические работы. Т. II. Ереван.

Карапетян И., Хачатрян Ж., Канецян А. 2004. Доурартский Армавир. Историко-филологический журнал 2, 254-275.

Мартиросян А. А. 1974. Аргиштихинили. Ереван.

Меликишвили Г. А. 1954. Наири-Урарту. Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1959. К истории древней Грузии. Тбилиси.

Петросян А. Е. 2009. О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критический обзор). Армянский вестник. 2/3-1, 66-102.

Diakonoff I. M. 1992. First Evidence of the Proto-Armenian Language in Eastern Anatolia. Annual of Armenian Linguistics. 13, 51-54.

Grayson A. K. 1976. Assyrian Royal Inscriptions. Vol. II, part 2. Wiesbaden.

Howink ten Cate P. 1961. The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period. Leiden.

Karapetyan I. 2011. The "Susi" Temple of Argištihinili-Armavir. Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies. V, 2. 37-43.

Laroche E. 1966: Les noms des hittites. Paris.

Markwart J. 1928. Le berceau des Armйniens. Revue des йtudes armйniennes 8, f. 2: 210-232.

Petrosyan A. Y. 2002. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Journal of Indo-European Studies Monograph No 42. Washington DC.

Petrosyan 2012. First Capitals of Armenia and Georgia: Armawir and Armazi (Problems of Early Ethnic Associations). Journal of Indo-European Studies 40, 3-4, 265-288.

Puhvel 1984. Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics. Vol. I. Berlin-New York.

RGTC Rйpertoire gйographique des textes cuneiformes. Wiesbaden.

Saprykin S. 2009. The Religion and Cults of the Pontic Kingdom: Political Aspects. Mithridates VI and the Pontic Kingdom. Aarhus 249-276.

von Schuler E. 1965. Die Kaškдer. Berlin.

Singer I. 2007. Who were the Kaška?. Phasis 10 (II). The Argonautica and World Culture. Greek and Roman Studies, 166-181.

Tirac'yan G. 1998-2000. Armawir. Revue des йtudes armйniennes. T. 27.

Tischler J. 1983, 2001. Hetitisches etymologisches Glossar. Teil I, II. Innsbruck.

REFLECTIONS OF AN ANATOLIAN THEONYM IN ARMENIAN TRADITION

Armen Petrosyan

Institute of Archaeology and Ethnography, Yerevan

The cult of the moon in Armenia is attested only once, in Armawir (in a triadic temple along with the royal ancestors and the sun god). Armawir itself can be etymologized from the Anatolian term for the moon: Arma-pir- 'house (temple) of moon (god)' (in Hittite). The name of the patriarch Ar(a)mayis, legendary founder of Armawir, coincides with the Lycian personal name Armais (< arma- 'moon, moon god'). The names of the four mythological ethnongonic patriarchs (out of eight) – Ar(a)maneak, Ar(a)mayis, Harma, Aram – contain the element ar(a)m-, which is to be associated with the ethnonym (exonym) Armen. Thus, this ethnonym itself may be derived from the same thonymic stem.

ОТРАЖЕНИЕ ОДНОГО АНАТОЛИЙСКОГО ТЕОНИМА В АРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Армен Петросян
Институт археологии и этнографии, Ереван

Культ луны в армянской традиции засвидетельствован только однажды – в Армавире (в трехчастном храмовом комплексе посвященном солнцу, луне и царским предкам). Само название Армавир может быть этимологизировано в связи с анатолийским термином «луна, бог луны»: Arma-pir- «дом (храм) луны» (на хеттском). Имя патриарха Ар(а)майиса, легендарного основателя Армавира, совпадает с ликийским персональным именем Армаис (< arma- «луна»). Имена четырех этногонических патриархов (из восьми) – Ar(a)maneak, Ar(a)mayis, Harma, Aram – содержат элемент ar(a)m-, который, очевидно, должен быть связан с этнонимом (экзонимом) армен. Соответственно, этот этноним сам может восходить к тому же

теонимическому корню.

ՀԱՅԿ ՆԱՀԱՊԵՏԻ ԿԵՐՊԱՐԸ.
ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԵՎ ՀԻՆԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Արմեն Պետրոսյան
Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Երևան

Տիեզերածնություն և ազգածնություն

Վաղնջական առասպելներում առավել էական տեղ են գրավում աշխարհի սկզբի մասին պատմությունները (արարչագործություն, տիեզերածնություն): Նրանցում պատմվում է տիեզերքի ծագման և առաջին աստվածների ու հերոսների մասին: Տիեզերածին գործողությունը հաճախ ներկայացվում է որպես մի շատ դրամատիկ դեպք, առաջին սպանությունը: Տիեզերածնության առասպելները մերձավորապես կապված են մարդածնության և ազգածնության հետ, որոնք կարող են դիտվել որպես տիեզերածնության մասնավոր դեպքեր[1]:

Հին հայոց տիեզերածնության առասպելի պատմական ձևավորում ստացած մի տարբերակն է հայոց առաջին նախնի Հայկի և նրա յոթ սերունդների ավանդությունը (Խորենացի Ա. Թ-ԺԵ, Սեբեոս Ա): Այն իրար է կապում տիեզերածնությունը և ազգածնությունը՝ կրելով նաև մարդածնության և հասարակության կառուցվածքը որպես նախադեպ ձևավորող առասպելների տարրեր: Այսպես, Հայկի և նրա հաջորդների անուններով են կոչվում լեռներ, գետեր, բնակավայրեր, ինչպես նաև աստղեր ու աստղախմբեր (տիեզերածնություն. անվանումն առասպելաբանության մեջ համապատասխանում է արարմանը), Հայկի և նրա հետնորդ Արամի հետ են կապվում հայոց *հայ* և *արմեն* ցեղանունները (ազգածնություն), նրանցից են սերում իշխանական որոշ տոհմեր (տոհմական վեպ): Հայկ Նահապետի՝ երեք

[1] Տիեզերածնության առասպելների վերաբերյալ տե՛ս Eliade 1959, 6 ff.

հարյուր այր ընդգրկող իսկայական ընտանիքն արտացոլում է հին հայոց նահապետական ընտանիքի կառուցվածքը: Գործողությունները տեղի են ունենում «աստվածների դարաշրջանից» հետո՝ իսկա հերոսների ու կիսաստվածների ժամանակ: Ժամանակի տերմինները նա՝ ամիսները եւ օրվա ժամերը, կոչվել են իբր Հայկի որդիների ու դուստրերի անուններով: Առասպելաբանական շարքն ավարտվում է մեռնող ու հառնող Արա Գեղեցիկով, որի մահվամբ վերջանում է սրբազան ժամանակը և վերածննդով սկսվում մեր ժամանակը[2]:

Հայկ Նահապետը հանդես է գալիս որպես հնագույն արարիչ աստծու՝ աստվածների ընտանիքի նահապետի վիպական՝ պատմականացած և տեղայնացած տարբերակը: Նրա ժառանգները նա՝ Արամը և Արան, հին աստվածների վիպական ժառանգներն են[3]: Տարբերությունն այն է, որ նրանով է արարվում ոչ թե ողջ, այլ հայոց պատմական տիեզերքը՝ Հայաստանը:

Հնդեվրոպական կապեր

1) Հայկը և նրա առաջին ժառանգորդները պատկերվում են որպես հնագույն ու մեծազոր հերոսներ՝ դյուցազուններ: Այսինքն՝ Հայկյանների պատմությունը ներկայացնում է հայոց առաջին հերոսական վեպը՝ առաջին էպոսը: Հերոսական էպոսը, ի տարբերություն բանահյուսության այլ ժանրերի, ասենք՝ հեքիաթի, ստեղծվում է ժողովրդի ձևավորման ու համախմբման ընթացքում և ավելի փոքր չափով է ենթակա միջազգային ազդեցությունների[4]: Ըստ այդմ, հայոց ազգածին առասպելը, որը հենց հայոց ձևավորման մասին պատմող մի էպոս է, պետք է կառուցված լինի բնիկ հայկական՝ հնդեվրոպական հիմքի վրա: Ինչպես ցույց է տրվել Ստեփան Ահյանի և Ժորժ Դյումեզիլի կողմից, այդ զրույցների առանցքային կերպարները՝ Հայկը, Արամը

---

[2] Պետրոսյան 1997, 133-136, 143, Petrosyan 2002, 159-161.

[3] Արամի՝ որպես հնագույն ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգի վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 1997. Արայի՝ որպես «մեռնող և հառնող աստծու» վերաբերյալ, օրինակ՝ Մատիկյան 1930, Ղափանցյան 1944:

[4] Ìåëåòèíñêèé 1986, 62.

և Արա Գեղեցիկը անդամներ են մի «եռաֆունկցիոնալ» համակարգի, կապված, համապատասխանաբար, հնդեվրոպական առասպելաբանության առաջին (տիրակալության), երկրորդ (ռազմական) և երրորդ (պտղաբերության) գործառությունների հետ: Ավելին, Հայկը և նրա որդի Արամանյակը ներկայացնում են առաջին գործառության երկու ասպեկտները: Հատկանշական է, որ Հայկի, Արամի և Արա Գեղեցիկի հակառակորդները՝ Բելը, Բարշամը և Շամիրամը, գործառություններով համապատասխանում են հայկական հերոսներին և կազմում են մի համապատասխան եռյակ: Այսինքն՝ սա մի տիպիկ հնդեվրոպական կառույց է[5]:

2) Հայկը գալիս է Հայաստան իր իսկայական նահապետական ընտանիքով՝ որդիներով, դուստրերով, որդիների որդիներով, զորավոր այրերով, թվով մոտ երեք հարյուր հոգի, նրանց ընդոծիններով ու հարած մարդկանցով (Խորենացի Ա. Ժ): Հայկական նահապետական ընտանիքը, որը պահպանվել էր մինչև վերջին ժամանակները, սովորաբար կոչվել է *ազգ*: Այն ընտանեկան մի խումբ էր, որը ներառում էր մի քանի՝ սովորաբար վեց-յոթ, հազվադեպ՝ ութ սերունդների ընտանիքներ, վայրընթաց և կողմնային ճյուղերով, ծագած մեկ նախահորից, որի անունով է կոչվել ազգը[6]: Միևնույն ժամանակ *ազգ* տերմինը նշանակում է նաև «ժողովուրդ»: Նույն նշանակությունն ունեն նաև նահապետական ընտանիքի համար օգտագործվող մյուս անվանումները (*ցեղ, տուն* և այլն):

Լեզվաբանական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հայերենում ոչ մի հին հնդեվրոպական ընտանեկան տերմին չի կորել, բացի մեկից (**nepōt-*), մինչդեռ մյուս հնդեվրոպական լեզուները կորցրել են շատ ավելի շատ, կամ նույնիսկ բոլոր տերմինները: Այս պահպանումը վերին աստիճանի հատկանշական է, քանի որ հայերենը ո՛չ արխաիկ, և ո՛չ էլ պահպանողական լեզու է, որը կորցրել է իր հնդեվրոպական բառապաշարի մի ստվար մասը: Սա,

---

[5] Հայկյանների առասպելի հնդեվրոպական կապերի վերաբերյալ տե՛ս Ahyan 1981, 270-271, Dumézil 1994, 133-141, Պետրոսյան 1997, Petrosyan 2002, Petrosyan 2007a:

[6] Êàðàïåòÿí 1966, 25.

անկասկած, ցույց է տալիս, որ հայերը երկար ժամանակ պահպանել են հնագույն նահապետական ընտանիքի կառույցը[7]:

Ըստ այդմ, հայկական ավանդական ընտանիքը՝ պահպանված ընդհուպ մինչև XIX դարը, ներկայացրել է հնդեվրոպական նահապետական ընտանիքի առավել վաղնջական ժառանգորդներից մեկը: Հայկի մեծ ընտանիքը հայոց ավանդական ընտանիքի հնագույն՝ առասպելական նախատիպն է: Հայկի անվան *հայ* արմատը պատկերացվել է Հայկի ազգ-ընտանիքի և ազգ-ժողովրդի անվանման հիմքը: Հայ ազգը, այսինքն՝ Հայկի ժողովուրդը ընկալվել է որպես Հայկի նախնական՝ առասպելական ընտանիքի ժառանգորդը՝ ընթացիկ վիճակը:

3) Մի շարք հայկական բարբառներում տարիքով կանայք իրենց ամուսիններին, նրանց բացակայությամբ, անվանում են *մեր հայը*, որը պետք է նշանակի «իմ ամուսինը, մեր ընտանիքի գլխավորը»[8]: Հայ բառն այստեղ, մեծ հավանականությամբ, կարող է կապվել հնդեվրոպական **poti-* «տեր, տանտեր, ամուսին» արմատին (հմմտ. լատ. *hospes*, ռուս. *gospodi* < **ghos[t]-pot-* «տանտեր», հուն. *posis*, ավեստ. *paiti-*, հնդ. *pati-*, թոխ. A *pats* «ամուսին» և այլն): Հայկը նկարագրվում է որպես գլուխը մի մեծ նահապետական ընտանիքի, որը բաղկացած է երեք հարյուր այրերից և նրանց ընտանիքներից: Այսպիսով, Հայկի անունը նույնպես կարող է կապվել **poti-* արմատին (հմմտ. և **dems- pot-* «տանտեր» և **wik'- pot-* «կլանի, համայնքի պետ»)

Օրիոն համաստեղությունը կոչվել է Հայկն Հայկի անունով[9]: Այս անվան վերջավորությունն ակնարկում է հնդեվրոպական **-kon (*-ko-n)* ածանցը, որը բաղարկվել է իրանական ծագման փոքրացուցիչ-փաղաքշական *-իկ* ածանցի հետ (Հայկն, Հայիկ > Հայկ)[10]: Այն հաճախ հանդես է գալիս տարիքով ազգականների կոչումներում (*պապիկ, հայրիկ*) և դիցանուններում, հմմտ.

[7] Bonfante 1984, 29.

[8] Այս արտահայտության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Խաչատրյան 2003, 19:

[9] Ալիշան 1895, 119-120:

[10] Այս ածանցի վերաբերյալ տե՛ս Ջահուկյան 1987, 238:

Աստղիկ դիցանունը և Հայկի որդու Արամանեակ անունը, համանման *-ակ* ածանցով: Հատկանշական է, որ Հայկի մշտական *նահապետ* կոչման երկրորդ մասը ներկայացնում է հնդեվրոպական *poti-ի իրանական արտացոլումը[11]:

4) Հնդեվրոպական հասարակության մեջ տղա երեխան սկզբից մտնում էր «(զինված) պատանու» կատեգորիան, որպես չամուսնացած և ունեցվածք չունեցող պատանեկան ռազմի խմբի անդամ: Հետո, մոտավորապես քսան տարեկանում, նա դառնում էր ցեղի լիիրավ անդամ՝ հասուն այր-ռազմիկ (*wiHro- կամ *Hner- «այր»).[12] Հասուն այրերը կազմում էին գիտության մեջ *Männerbund* կամ *comitatus* կոչվող իսկական ռազմիկների խումբը, որը ղեկավարվում էր հատուկ ռազմական առաջնորդի կամ ցեղապետի կողմից: Հայկի զորքը Բելի դեմ ճակատամարտում՝ նրա հասուն հետնորդների արական կեսը, պետք է դիտվի որպես հայոց հնագույն *Männerbund*-ը: Հատկանշական է, որ Խորենացու մոտ նրանք հիշվում են որպես զորավոր *արք* «այրեր» (< **Hner-*):

5) Հայկը սպանում է Բելին «երեքթևեան» նետով (Խորենացի Ա. ԺԱ): Այս առասպելի լավագույն զուգահեռը հայտնի է հնդկական ավանդույթից, որտեղ Օրիոն համաստեղությունը անձնավորվում է որպես նախահայր/ արարիչ աստված Պրաջապատի (*Prajāpati*), որին նետահարում է Ռուդրա աստվածը

---

[11] Հայկի անվան այս մեկնաբանության վերաբերյալ տե՛ս Petrosyan 2002, 58, 61, 161, եղած գրականության հիմամբ: Հայ ցեղանվան տարբեր ստուգաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս Djahukian 1961, 386 ff.; Ջահուկյան 1987, 284. Իր վերջին աշխատություններում Ջահուկյանն ընդունում էր հայ ցեղանվան և Հայկի անվան ծագումը հնդեվրոպական *poti-ից (Äæàóêÿí 1988, 68; Djahukian 1990, 26; Ջահուկյան 1992, 18), ինչը վերացնում է լեզվաբանական հատուկ հիմնավորման անհրաժեշտությունը:

[12] McCone 1986. տե՛ս նաև Mallory and Adams 1997: 6 f.; 531, 632 f.: Հնդեվրոպական տղամարդկանց կազմակերպությունների վերաբերյալ տե՛ս Օ. Հյոֆլերի, Ս. Վիկանդերի, Գ. Վիդենգրենի, Հ. Ժանմերի, Գ. Դյումեզիլի, Ռ. Յակոբսոնի, Ք. Քերշոյի և այլոց աշխատությունները:

եռամաս նետով (*iṣus trikāṇḍa,* Օրիոնի գոտու երեք աստղերն են)[13]: Ակնհայտ է, որ Հայկը՝ որպես եռամաս նետ արձակող և իր իսկ անունով կոչվող իր որդիների *Männerbund*-ի հայր և առաջնորդ, համապատասխանում է Ռուդրային՝ իր անունով կոչվող ռուդրաների (կամ մարուտների)՝ իր որդիների *Männerbund*-ի առաջնորդին[14]: Բայց և այնպես, այստեղ Հայկը, որպես հայոց նախահայր և Օրիոն համաստեղության անձնավորում, համապատասխանում է նաև Պրաջապատիին: Հատկանշական է, որ Ռուդրայի բնութագրական մակդիրների (*ganapati, vrātapati, bhūtapati, paśupati, gṛhapati, sthapati, sabhapati*), ինչպես և հենց Պրաջապատիի անվան երկրորդ մասերը ծագում են հնդեվրոպական **poti*-ից[15]:

6) Սեբեոսի և Թովմա Արծրունու մոտ Բելը ճակատամարտից առաջ առաջարկում է Հայկին իր մոտ ծառայության անցնել որպես որսորդ-մանուկների առաջնորդ: Ի պատասխան, Հայկը «շուն» է անվանում և սպանում նրան: Թշնամու համեմատությունը շան հետ շատ ավանդույթներում կապվել է հնդեվրոպական «շուն սպանող» ռազմիկ աստծու առասպելույթի հետ, որը վերականգնվում է հատկապես հին բալկանյան նյութի հիման վրա (հմմտ. բալկանյան *Kandaulēs*, *Kandaulas, Kandaōn* դիցանունները, որոնք մեկնաբանվում են որպես «շուն խեղդող», հռլ. Կուխուլին հերոսին, որը սպանում է Կուլանի շանը և այլն)[16]: Հունական ավանդույթում Օրիոնը եղել է բեովտացի որսորդ-հսկա, որին բեովտացիներն անվանել են *Kandaōn*. հիշվում է և Կանդաոնի երեք հայրերից սերված սուրը, որով մարդկային զոհաբերություն է կատարվել և այն, որ Կանդաոնը թրակացիների կողմից պաշտվող մի աստված էր (Lycophron, *Alexandra* l. 328; II. 937-8; Tzetz. ad Lyc. 328): Կանդաոնի կապերը Օրիոն համաստեղության, որսորդության, մարդկային զոհաբերության և եռակի հատկանիշներ ունեցող

[13] Այս առասպելի վերաբերյալ տե՛ս Allen 1963, 309-310, Forssman 1968, 58 (աղբյուրների հղմամբ), Fontenrose 1981: 239-240, Òåìêèí è Ýðìàí 1985, 16-18, 276-277.

[14] Ռուդրայի՝ որպես *Männerbund*-ի առաջնորդի վերաբերյալ տե՛ս Kershaw 2001.

[15] Petrosyan 2002: 55, Petrosyan 2007b, 30-31.

[16] Èâàíîâ 1977, 210-211.

զենքի հետ համադրելի են դարձնում նրան Հայկի կերպարի հետ: Հայկը կարող է դիտվել որպես բալկանյան Օրիոն-Կանդաոնի մի զուգահեռը, հնդեվրոպական «շուն սպանող» ռազմի աստծու հայկական ժառանգը:

7) Հայկի կռիվն իր հակառակորդի դեմ կարող է համադրվել ամպրոպի աստծու առասպելի և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի առասպելի հետ:[17] Մի ավանդության համաձայն, «հայոց թագավորը» (= Հայկ) սպանում է իր վրա հարձակված Բել-Նեբրովթին և այրում նրան Նեմրութ (= Նեբրովթ) լեռան վրա: Աստծու կամքով կրակը վերածվում է ջրի, որի հետևանքով ստեղծվում է Նեմրութ լեռան գագաթի լիճը: Այլ տարբերակներում Նեմրութ-Նեբրովթը մի հսկայական կառույց է շինում Նեմրութ լեռան վրա և ապստամբում աստծու դեմ: Նա և իր կառույցը կործանվում են կայծակներով և փոթորկի միջոցով: Առաջանում է Նեմրութի լիճը և ծածկում նրան ու իր պալատը[18]:

Լատինական մի առասպելում Ալբա քաղաքի արքան ապստամբում է Յուպիտերի դեմ և փորձում նմանակել որոտն ու կայծակը (ինչպես հուն. Սալմոնևսը): Նա ոչնչացվում է իրական կայծակի հարվածով, և Ալբա լճի ջրերը բարձրանում են և ծածկում նրա պալատը[19]:

Այս առասպելներում Հայկը և նրա փոխարինողները (հայոց թագավոր, աստված) համապատասխանում են ամպրոպի և փոթորկի աստծուն:

Հին մերձավորարևելյան կապեր

1) Հայկի հակառակորդ, ինքն իրեն աստվածացրած բաբելոնյան բռնակալ Բելի (նույնացված բիբլիական Նեբրովթի հետ) անունը ծագում է սեմական *bʿl* «տեր» արմատից: Այն օգտագործվել է որպես մեծ աստվածների մակդիր կամ անուն (հատկապես Բաբելոնի մեծ աստված, ծագումով արևմտասեմական Բել-Մարդուկի համար): Հատկանշական է, որ Հայկը սպանում է Բելին նետով, այնպես, ինչպես բաբելոնյան տիեզերածնության առասպելում Մարդուկն է

[17] Այս առասպելի վերաբերյալ տե՛ս Èâàíîâ è Òîïîðîâ 1974, Watkins 1995:

[18] Ղանալանյան 1969, 72-73.

[19] Այս առասպելի վերաբերյալ տե՛ս Dumézil 1973, 67-68.

սպանում իր հակառակորդ Տիամատին: Այսինքն՝ Հայկը հայկական առասպելում ունի այն դերը, ինչ բաբելականում (Բել) Մարդուկը: Հայոց երկրորդ անվանադիր նախնի Արամը և նրա հակառակորդ Բարշամը ներկայացնում են, կարելի է ասել, Հայկի և Բելի «երկրորդ կերպարները»[20]: Ընդ որում, Բարշամի անունը ևս կապված է սեմական *bʿl* արմատին (արևմտասեմական *Baʿal Šamin* «երկնքի տեր»):

Հնդեվրոպական աստվածների և հերոսների մի շարք հակառակորդների անուններ նույնպես կապված են սեմական *Bʿl* դիցանվան հետ (հնդ. Բալի, կելտ., սկանդինավ. Բելի և այլն): Այս վիճակը պետք է բացատրվի որպես արդյունք հնդեվրոպական և սեմական ցեղերի հնագույն շփումների[21]: Այդ առասպելներում սեմական աստվածը հանդես է գալիս որպես հնդեվրոպական աստվածների «բացասական», հայելային անդրադարձը[22]: Այսպիսով, Հայկի անունը իմաստաբանորեն համապատասխանում է նրա հակառակորդի և ֆունկցիոնալ համապատասխանության՝ Բելի անվանը:

2) Բաբելոնից Հայաստան անցնելու ճանապարհին Հայկը սկզբից հանգրվանում է մի լեռան մոտ, որը հետագայում թողնում է իր թոռ (Արամանյակի որդի) Կադմոսին: Հայկի այս առաջին հանգրվանի շրջանը գտնվել է Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում (հայկական աղբյուրների Կադմեաց տուն, ասորեստանյան աղբյուրների Kadmuhi/ Katmuhu երկիրը)[23]: Այդ լեռը պետք է նույնացվի շրջանի ամենանշանակալի՝ Կորդվաց լեռան հետ

---

[20] Petrosyan 2002: 56, 62, 83; Petrosyan 2007a. Արամի՝ որպես Հայկի «երկրորդ տիպարի» վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան 1966, 55:

[21] Հնդեվրոպական առասպելներում սեմական *bʿl*-ի արտացոլումների վերաբերյալ տե՛ս Petrosyan 2007a. Պետրոսյան 2009, հնդեվրոպական և արևմտասեմական վաղ կապերի վերաբերյալ՝ Èâàíîâ 2004, 45-46.

[22] Նմանօրինակ երևույթի կարելի է հանդիպել այլուրեք. այսպես, ֆիննա-ուգրական ժողովուրդների մոտ երկնային աստծու անունը, որպես օրենք, բնիկ է, մինչդեռ նրա հակառակորդը հաճախ ներկայացված է փոխառյալ կերպարի անունով, որը դրական աստվածություն է այն ավանդույթում, որտեղից փոխառվել է Àéõåíâàëüä è äð. 1982, 188.

[23] Այս երկրի մասին տե՛ս Postgate 1980, Àðóòþíÿí 1985, 98 ñë.:

(ասուր. Նիբուր, հայ. Կորդվաց Արարատ, թուրք. Ջուդի դաղ): Մ.թ.ա. II-I հազարամյակներում այստեղի Kumme/ Qumenu երկիրը խուռա-ուրարտական ամպրոպի/ փոթորկի աստված Թեշուբ/ Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնն էր: Այսինքն, Հայկի առաջին հանգրվանը, Կորդվաց լեռան շրջանում կարող է դիտվել որպես վկայություն նրա և Թեշուբ/ Թեյշեբայի կերպարային կապի[24]:

3) Մի շարք հնագույն աղբյուրներ և ժողովրդական լեգենդներ Կորդվաց լեռան վրա են տեղայնացնում Նոյի՝ ջրհեղեղից փրկության հանգրվանը[25]: Այս համատեքստում Հայկը՝ հայոց նախահայրը, կարող է համադրվել Նոյի՝ մարդկության նախահոր հետ: Համապատասխանաբար, Հայկի երեք որդիները՝ հայկական նահանգների էպոնիմները, կարող են նույնացվել Նոյի երեք որդիների՝ մարդկության էպոնիմների հետ:

4) Ընդունված է կարծել, որ հին հնդեվրոպական համայնքը կազմակերպված էր հայրիշխանական մեծ ընտանիքների ձևով, նահապետի՝ ընտանիքի հոր գլխավորությամբ, որի շուրջն են համախմբվել նրա արական ժառանգները իրենց ավելի փոքր «բջջային» ընտանիքներով (ընդհանրապես, Եվրասիայում նմանատիպ համայնքային հայրագիծ՝ պատրիլինեալ, նահապետական տիպի ընտանիքները առավել տարածվածն են՝ 43%): Տան, ընտանիքի և կլանի նահապետը, ինչպես ասվեց, կոչվում էր *pot(i)- «տեր, ամուսին» արմատով՝ *dems-pot- «տան տեր», *wik’-pot- «կլանի առաջնորդ (տեր)»[26]:

Արդեն շումերական ժամանակներից հին Միջագետքում հայտնի էր ընդարձակ ընտանեկան համայնքը՝ նահապետական ընտանիքը, որը միավորում էր հոր կողմից ընդհանուր ծագմամբ, հողատիրության և միասնական տնտեսական կյանքով ապրող մեկից ավել ընտանեկան-ամուսնական բջիջներ: Այդ ընդարձակ ընտանիքի գլուխը՝ նահապետը

---

[24] Հմայակյան 1992, Ïåòðîñÿí 2006:

[25] Այս լեռան առասպելների քննարկումը տե՛ս Ïåòðîñÿí 2006:

[26] Áåíâåíèñò 1995, 75 ñë., 144, Ãàìêðåëèäçå è Èâàíîâ 1984, 758-759, Mallory and Adams 1997, 193, 371, 531.

կոչվում էր lugal «տեր» (բառացի՝ «մեծ տղամարդ», հմմտ. lu «տղամարդ» և gal «մեծ»), «մեծ տան տեր, ընտանիքի գլուխ»՝ նա égal «մեծ տան» ղեկավարն էր: Շումերերենում lugal բառը նշանակել է նաև «տեր, ինչ որ բանի սեփականատեր»: Հետագայում այն նշանակել է «տիրակալ, արքա» և օգտագործվել նաև աստվածների համար[27]:

Հայերենում նույնիմաստ տէր «աշխարհիկ և հոգևոր տեր, աստված» բառը ստուգաբանվում է որպես *տի-այր՝ տի «մեծ» և այր «տղամարդ» բառերից[28]: Կա և տանուտէր «ընտանիքի և գերդաստանի գլուխ»[29]: Հայերեն ազգակցության տերմինաբանությունը, ինչպես ասվեց, ամենալավ պահպանվածն է հնդեվրոպական լեզուների մեջ, բայց տէր «մեծ այր» բարդությունը չունի հնդեվրոպական զուգահեռներ: Հայկական լեռնաշխարհին հարևան հին միջագետքյան լեզուներում ևս lugal «մեծ այր, տեր» բառի կառուցվածքային զուգահեռներ չկան: Այսպես, աքադերենում lugal-ի համարժեքն է bēlu «տեր» (սեմական b'l) բառը, որով կոչում էին ընտանիքի նահապետին, իշխանավորներին, արքաներին և մեծ աստվածներին[30]: Ըստ այդմ, կարելի է ենթադրել, որ հայերեն բառը պատճենված է շումերերենից կամ ծևավորվել է նրա հետ ինչ-որ ընդհանուր աղբյուրի հիման վրա: Ի միջի այլոց, հայերենում տի «մեծ» տարրով եղած մյուս երկու բառերը ևս՝ տիկին և տիեզերք, թվում է, թե զուգահեռներ ունեն շումերերենում (հմմտ. ningal «մեծ տիկին», kurgal «մեծ երկիր, Շումեր») :

5) Մեր թեմայի տեսակետից արտակարգ հետաքրքիր է հին խուռիական նյութը, հայտնի հատկապես Արրապխայից (Հայկական լեռնաշխարհի հարավում), առավել ևս, որ նույն սոցիալական պատկերը, կարծում են, բնորոշ է եղել մ.թ.ա. II հազարամյակի ողջ Առաջավոր արևելքին: Խուռիական հողագործ բնակչությունը ապրում էր ընդարձակ ընտանեկան համայնքներով, որոնք աքադերեն տեքստերում կոչվում էին bītu «տուն», Ալալախում՝ dimtu բառացի՝ «աշտարակ»՝ «ամրացված տարածք, շրջան» իմաստով, իսկ

27 Äüÿêîíîâ 1955. Gelb 1979, 68. Westenholz 2002, 34-35.

28 ՀԱԲ 4, 401-403:

29 ՆՀԲ 2, 843:

30 CAD 2, 192 ff.

համայնքների ղեկավարը՝ bēl dimti[31] (տները, հավանաբար, աշտարակաձև էին): Ընդարձակ ընտանիքի նահապետը խուռիերեն կոչվում էր ewri «տեր», որը հետագայում ձեռք է բերել նաև «արքա» նշանակությունը (սրան ուրարտերենում համապատասխանում է նույնական ewri «տերը»): Ընտանիքներն ունեին իրենց ամբողջական հողային ֆոնդը՝ ewru (աքադական հաղորդմամբ՝ ebiru, eburu), որը գտնվում էր ewri-ի տիրապետության տակ: Որոշ առավել թույլ ընտանեկան խմբեր կարող էին իրենց հպատակությունը հայտնել հարևան առավել ուժեղ ընտանիքի ewri-ին: Այսպիսի ընտանիքների խումբը կարող էր ձևավորել նոր միավորում՝ գյուղ, որը, կամ որոնց միավորումը, իր հերթին, կարող էր աճելով վերածվել քաղաքի կամ քաղաք-պետության[32]:

Այս հինարևելյան, հատկապես խուռիական նահապետական ընտանիքի պատկերը միանգամայն համապատասխանում է Հայկի ընտանիքին: Այսպես, Հայկի անունը, ինչպես տեսանք, նշանակում է «տեր, նահապետ», նա ինքը հայոց նախնական, առասպելական ընտանիքի նահապետն է (*poti-): Հայկի հետևորդները, ինչպես և նրա տիրապետության տակ եղած երկիրը կոչվում են *Հայք* («հայեր, Հայաստան»), Հայկի հետ նույնարմատ անվանումով՝ ինչը հիշեցնում է խուռիական ewri «տեր, նահապետ» և ewru «նահապետի հողային ժառանգական տիրապետություն» տերմինների հարաբերությունը: Հայկին և նրա ժառանգներին իրենց հպատակությունն են հայտնում տեղական ավելի թույլ կազմակերպված բնակիչները (Խորենացի Ա. Ժ, ԺԲ). Հայկի սերունդները, բազմանալով և միավորվելով, սկիզբ են դնում Հայք պետությանը:

6) Հայ-խուռիական բերված կապերը ցույց են տալիս ոչ միայն ընդհանուր կառուցվածք և զարգացում. հայկական և խուռիական ավանդույթները, կարելի է ասել, ներթափանցված են իրար մեջ: Հայկը հնագույն հայկական ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարն է, որը Կորդվաց Արարատի իր

---

[31] CAD 3, 144, 147.

[32] ßíêîâñêàÿ 1959, 37-40, Äüÿêîíîâ 1968, 60-64. Յանկովսկայան, և նրա հետևությամբ, Դյակոնովը, ewri և ew(u)ru բառերը բխեցնում են միևնույն արմատից, որպես, համապատասխանաբար, «տեր» և «տիրապետություն» (տե՛ս և CAD 4, 415, GLH 85-87):

հանգրվանում նույնանում է խուռաուրարտական Թեշուբ/ Թեյշեբային: Խուռիերենում ewri «տերը» հատկապես Թեշուբի կոչումն է, որը օգտագործվել է նաև այլ մեծ աստվածների համար[33], միաժամանակ համապատասխան Հայկի անվան ստուգաբանությանը (պետք է նշվի, խոսքը վերաբերում է խուռիական իրականությանը, իսկ Ուրարտուում ewri-ն գերագույն աստված Խալդիի մշտական կոչումն էր, որն այլ գործառության աստված էր):

Կան նաև անվանական և տերմինաբանական ուղղակի համընկումներ: Հայկի երկրորդ որդի Խոռի անունը նույնական է Թեշուբի երկրորդ որդի Hurri (կարդալ՝ Խո՛ռը) անվանը, որը համարվում է խուռիների էպոնիմը (ըստ այդմ, հայկական ավանդության մեջ խուռիները ևս ենթադրվել են Հայկի սերունդներ)[34]: Ի միջի այլոց, Կադմոսի երկրի հին Կադմուխի/ Կատմուխու անվան վերջավորությունը նույնպես խուռիական ծագում է ենթադրում՝ հմմտ. խուռաուրարտական -(u)hi ածանցը[35]: Խորենացին Հայկի ընտանիքը կոչվում է *աղխ* տերմինով, որը ևս, հնարավոր է, որ խուռիական փոխառություն է[36]:

* * *

Այսպիսով, Հայկը բարդ կերպար է, որը միավորում է մի շարք արքետիպեր (արարիչ աստված, աստվածների հայր և նահապետ, ամպրոպի և ռազմի աստված): Ազգագրական տեսակետից Հայկը մեծ համայնքային ընտանիքի ղեկավարի՝ նահապետի դիցաբանական անձնավորումն է: Նրա հիմքում ընկած են հնդեվրոպական նախատիպեր, որոնք համադրվել են մերձավորարևելյան աստվածների հետ:

---

33 GLH 86.

34 Պետրոսյան 2006, 63, 88, հարցի գրականությամբ:

35 Կադմոսի (հայ., հուն.) անվան վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 1997, 154-156, գրականությամբ: Խուռաուրարտական այս վերջածանցի վերաբերյալ՝ Õà÷èêÿí 1985, 67-69:

36 Äüÿêîíîâ 1968, 77, ïðèì. 7, հմմտ. Ջահուկյան 1987, 425 (այս տերմինի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Martirosyan 2010, 25 f.): Ուշադրության արժանի են նաև խուռիական ընտանիքների dimtu «աշտարակ» և նահապետի bēl dimti կոչումները, որոնք կարող էին դեր ունենալ Հայկի և Բելի առասպելի՝ բաբելոնյան աշտարակաշինության դարաշրջանով ժամանակագրելու գործում:

Հայկը նույնացվել է խուռիական Թեշուբին և հակադրվել ասորաբաբելական Բելին: Այդ երեքն էլ, փաստորեն, միևնույն՝ ընտանիքի նահապետի արքետիպի դիցաբանական անձնավորումներն են երեք տարբեր էթնիկական միջավայրերում (ընդ որում, կերպարներն ունեն խոր ընդհանրություններ): Առասպելը, այն ձևով, որ մեզ է հասել, խոսում է հայ-խուռիական միասնության (խուռիական տարրը ներգրավվել է Հայկի տոհմի՝ հայ ցեղի մեջ) և դրա՝ ասորաբաբելական՝ սեմական աշխարհի հետ հակադրության մասին, որի հետքերը երևում են նաև այլ հնդեվրոպական ավանդույթներում:

Այս վերլուծության հիման վրա, ի թիվս այլ բազմաթիվ հետևությունների, կարելի է պնդել, որ հայ ցեղանունը և Հայկ դիցանունը ծագում են հնդեվրոպական *poti- «տեր» արմատից:Ապա, հայերի լեզվական նախնիները ապրել են Միջագետքին հարակից տարածքներում արդեն հնագույն ժամանակներից:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան, Մ. 1966. *Երկեր.* հ. Ա. Երևան:

Ալիշան, Ղ. 1895. *Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց*. Վենետիկ:

Բրուտյան, Գ. 1997. *Օրացույց հայոց*. Էջմիածին:

Խաչատրյան, Հ. 2003. Ամուսին հասկացության բառանվանումները հայերենի բարբառներում. *Գիտություն և տեխնիկա,* 1, 14-19:

ՀԱԲ - Հ. Աճառյան. Հայերեն արմատական բառարան. հ. Դ. Երևան, 1971-1979:

Հմայակյան, Ս. 1992. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1, 125-132:

Ղանալանյան, Ա. 1969. *Ավանդապատում*. Երևան:

Ղափանցյան, Գ. 1944. *Արա գեղեցկի պաշտամունքը.* Երևան:

Մատիկյան, Ա. 1930. *Արա Գեղեցիկ.* Վիեննա:

ՆՀԲ - *Նոր հայկազյան բառարան*. Երևան 1981:

Պետրոսյան, Ա. 1997. *Արամի առասպելը հնդեվրոպական համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*. Երևան:

Պետրոսյան, Ա. 2006. Հայոց ազգածագման հարցեր. Երևան:

Պետրոսյան, Ա. 2009. Հայկի և Բելի առասպելի հնդեվրոպական զուգահեռները. պատմական վերակազմություն. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1, 155-170:

Ջահուկյան, Գ. 1987. *Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան.* Երևան:

Ջահուկյան, Գ. 1992. Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի մասին. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1, 14-27:

Ahyan, S. 1982. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. *Revue de l'histoire des religions*, CIC-3, 251-271.

Allen, R.H. 1963. *Star Names: Their Lore and Meaning*. New York.

Bonfante, G. 1984. The Armenian Family Terminology. *International Simposium on Armenian Linguistics.* Yerevan, 26-30.

CAD - *Chicago Assyrian Dictionary*. Chicago-Glückstadt, 1964-.

Djahukian, G.B. 1961. The Hayasa Language and Its Relation to the Indo-European Languages. *Archiv Orientalni* 29/3, 353-405.

Djahukian, G.B. 1990. Did Armenians Live in Asia Anterior Before the Twelfth Century BC? *When Worlds Collide. Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans*. Ann Arbor, 25-33.

Dumézil, G. 1973. *Mythe et épopée*. T. III. Paris.

Dumézil, G. 1994. *Le roman des jumeaux*. Paris.

Eliade, M. 1959. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. New York.

Fontenrose, J. 1981. *Orion: the Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley-Los Angeles, London.

Forssman, B. 1968. Apaoša, der Gagner des Tištriia. *Zeitschrift für vergleichende Sprachvorschung,* 82, 37-61.

Gelb, I. 1979. Household and Family in Early Mesopotamia. *State and Temple Economy in the Ancient Near East*. Louvain, 1-97.

GLH - Laroche, E. *Glossaire de la langue hourrite. Revue hittite et asianique.* T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77.

Mallory, J.P. and Adams, D.Q. 1997. *Encyclopedia of Indo-European Culture.* London-Chicago.

Martirosyan, H.K. 2010. Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon. Leiden-Boston.

McCone, K. R. 1986. Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen. *Studien zum indogermanischen Wortschatz*. Insbruck, 101-154.

Petrosyan, A.Y. 2002. *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic.* Journal of Indo-European Studies Monograph 42. Washington D.C.

Petrosyan, A.Y. 2007a. The Indo-European *H_2ner(t)-s and the Danu Tribe. *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 35, No 3 & 4, 297-310.

Petrosyan, A.Y. 2007b. The Problem of Identification of the Proto-Armenians: A Critical Review. *Journal of the Society for Armenian Studies*. Vol. 16, 25-66.

Postgate, J.N. 1980. Katmuhu. *Reallexikon der Assyriologie* Bd 5, 487-488.

Watkins. C. 1995. *How to Kill a Dragon*. New York-Oxford.

Westenholz A. 2002. The Sumerian City-State. *A Comparative Study of Six City-State Cultures*: Copenhagen, 23-42. http://books.google.am/books?id=cBa3oW3F5rQC&pg=PA23&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false.

Àéõåíâàëüä, À.È., Ïåòðóõèí, Â.È., Õåëèìñêèé, È.À. 1982. Ê ðåêîíñòðóêöèè ìèôîëîãè÷åñêèõ ïðåäñòàâëåíèé ôèííî-óãîðñêèõ íàðîäîâ. *Áàëòî-ñëàâÿíñêèå èññëåäîâàíèÿ,* Ì., 162-191.

Àðóòþíÿí Í.Â. 1985. *Òîïîíèìèêà Óðàðòó*. Åðåâàí.

Áåíâåíèñò Ý. 1995. *Ñëîâàðü èíäîåâðîïåéñêèõ ñîöèàëüíûõ òåðìèíîâ*. Ì.

Ãàìêðåëèäçå, Ò.Â. è Èâàíîâ, Â.Â. 1984. *Èíäîåâðîïåéñêèé ÿçûê è èíäîåâðîïåéöû.* Òáèëèñè.

Äæàóêÿí, Ã.Á. 1988. Î ñîîòíîøåíèè õàéàññêîãî è àðìÿíñêîãî ÿçûêîâ. *Èñòîðèêî-ôèëîëîãè÷åñêèé æóðíàë,* 1, 60-79.

Äüÿêîíîâ, È.Ì. 1955. Êóïëÿ-ïðîäàæà çåìëè â äðåâíåéøåì Øóìåðå è âîïðîñ î øóìåðñêîé îáùèíå. *Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè*, 1, 10-40.

Äüÿêîíîâ, È.Ì. 1968. *Ïðåäûñòîðèÿ àðìÿíñêîãî íàðîäà*. Åðåâàí.

Èâàíîâ, Â.Â. 1977. Äðåâíåáàëêàíñêèé è îáùåèíäîåâðîïåéñêèé òåêñò ìèôà î ãåðîå-óáèéöå ïñà è åâðàçèéñêèå ïàðàëëåëè. *Ñëàâÿíñêîå è áàëêàíñêîå ÿçûêîçíàíèå. Êàðïàòî-âîñòî÷íîñëàâÿíñêèå ïàðàëëåëè*. Ì., 181-213.

Èâàíîâ, Â.Â. 2004. Äâàäöàòü ëåò ñïóñòÿ. *Ó èñòîêîâ öèâèëèçàöèè. Ñáîðíèê ñòàòåé ê 75-ëåòèþ Â.È. Ñàðèàíèäè*. Ì., 41-67.

Èâàíîâ, Â.Â. è Òîïîðîâ, Â.Í. Èññëåäîâàíèÿ â îáëàñòè ñëàâÿíñêèõ äðåâíîñòåé. Ì.

Êàðàïåòÿí, Ý.Ò. 1966. *Ðîäñòâåííàÿ ãðóïïà "àçã" ó àðìÿí*. Åðåâàí.

Ìåëåòèíñêèé, Å.Ì. 1986. *Ââåäåíèå â èñòîðè÷åñêóþ ïîýòèêó ýïîñà è ðîìàíà*. Ì.

Ïåòðîñÿí, À.Å. 2006. Äâà Àðàðàòà: ãîðà Êîðäóåíû è Ìàñèñ. *Mythical Landscapes Then and Now: the Mystification of Landscapes in Search for National Identity*. Yerevan, 261-274.

Òåìêèí, Å.Í. è Ýðìàí, Â.Ã. 1985. *Ìèôû äðåâíåé Èíäèè*. Ì.

Õà÷èêÿí, Ì.Ë. 1985. *Õóððèòñêèé è óðàðòñêèé ÿçûêè*. Åðåâàí.

ßíêîâñêàÿ, Í.Á. 1959. Çåìëåâëàäåíèå áîëüøåñåìåéíûõ äîìîâûõ îáùèí â êëèíîïèñíûõ èñòî÷íèêàõ. *Âåñòíèê äðåâíåé èñòîðèè*, 1, 36-51.

THE CHARACTER OF PATRIARCH HAYK: INDO-EUROPEAN AND ANCIENT ORIENTAL ASSOCIATIONS

Armen Petrosyan
Institute of Archeology and Ethnography
Yerevan

In this article it is argued that the legendary forefather of the Armenians, Hayk, is an epic figure who combines the traits of several divine archetypes (god

creator, father and patriarch of gods, thunder god, war god, dog-slayer, leader of *Männerbund*). Although he is derived from Indo-European prototypes in the south of the Armenian Highland he was juxtaposed with some local Hurro-Urartian and Semitic deities: particularly, he was identified with the Hurrian storm god Teshub.

ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՆԱԽԱՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ԽՆԴԻՐԸ ԵՎ ՎԱՂՆՋԱՀԱՅԵՐԵՆԸ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հայերենը հնդեվրոպական լեզու է, ազգակից վաղուց ի վեր Հնդկաստանից մինչև Արևմտյան Եվրոպա տարածված բազմաթիվ լեզուների (հնդիրանական, թոխարական, անատոլիական, հունարեն, ալբաներեն, իտալյան, կելտական, գերմանական, բալթյան, սլավոնական և այլն): Այդ լեզուների նախնին՝ հնդեվրոպական մայր լեզուն կամ «նախալեզուն», պիտի խոսվելիս լիներ նախապատմական ժամանակներում, սահմանափակ ինչ-որ մի տարածքում՝ «նախահայրենիքում»: Ստորև, առանց խնդրի պատմությունը և ներկա վիճակը խորությամբ քննարկման, համառոտ ներկայացվում են այդ նախահայրենիքի տեղայնացման ու ժամանակագրման վերաբերյալ եղած հիմնական վարկածները, անդրադառնալով նաև հայոց լեզվի հնագույն պատմության առնչվող որոշ հարակից հարցերի:

Հնդեվրոպական նախահայրենիքը տեղայնացնելու լուծումները փնտրվել են առասպելաբանական, լեզվաբանական, հնագիտական, մարդաբանական և գենետիկական տվյալների հիման վրա: Գիտության զարգացման նախնական փուլում այն տեղայնացվել է Արարատ լեռան լանջերին (ըստ Աստվածաշնչի)[1]*, այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհում, իսկ հետագայում, այլևայլ հիմնավորումներով, հնդեվրոպական լեզուների տարածման համարյա բոլոր տարածքներում՝ Հնդկաստանից ու Միջին Ասիայից մինչև Արևմտյան Եվրոպա*[2]*:*

XIX–XX դդ. առավել նախապատվելի ու ընդունված են եղել նախահայրենիքի մի շարք տեղայնացումներ, բայց Հայկական լեռնաշխարհը և մերձակա տարածքները դրանց թվում չեն եղել: Միայն 1960–89 թթ. առաջարկված են եղել մի շարք տեղայնացումներ՝ Բալխաշ լճից մինչև Հռենոս ու Բալթիկ ծովից մինչև Միջագետք[3]*: Առավել ընդունելի էր համարվում տեղայնացման չորս տեսակետ՝ 1) բալթյան-պոնտական, 2) անատոլիական (փոքրասիական), 3)*

---

[1] *Այս տեսակետն արտահայտվել է 1767-ին, հնդեվրոպաբանության նախակարապետ Ջ. Փարսոնսի կողմից, որը Եվրոպայի և Ասիայի ազգակից լեզուները կապում էր Նոյի որդի Հաբեթի ժառանգների հետ. տե՛ս* J. P. M a l l o r y. In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. London, 1989, p. 10.

[2] *Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս նույն տեղում, էջ 143–144,* В. А. С а ф р о н о в. Индоевропейские прародины. Горький, 1989. http://www.istorya.ru/book/safronov/ safron_01-04.php; J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. Encyclopedia of Indo-European Culture. London, Chicago, 1997, pp. 290–299; Д ж. П. М э л л о р и. Индоевропейские прародины.– «Вестник древней истории», 1997, №1, с. 61–82; J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2006, pp. 442–463.

[3] J. P. M a l l o r y. In Search of the Indo-Europeans, p. 144.

կենտրոնաեվրոպական-բալկանյան, 4) պոնտ-կասպյան (Կովկասից հյուսիս)[4]*: Իսկ ներկայումս արդեն առանձնացնում են ընդամենը երկու հիմնական վարկած՝ անատոլիական և պոնտ-կասպյան*[5]*: Իհարկե, դա չի նշանակում, թե դրանցով սպառվում են շրջանառվող վարկածները (օրինակ, հնդկաստանյան նախահայրենիքի տեսությունը լայնորեն տարածված է հատկապես Հնդկաստանում):*

Երկար ժամանակ առավել հավանական է համարվել նախահայրենիքի տեղայնացումը ժամանակակից Ուկրաինայի և Հարավային Ռուսաստանի տարածքներում՝ Սև և Կասպից ծովերից հյուսիս (առաջ քաշված O. Շրադերի կողմից)[6]*: Այդ տեսակետին են հարել նաև անցյալի նշանավոր հայագետները: Այսպես, խեթագետ Յ. Տիշլերը բերում է 1851–1992 թթ. տարբեր գիտնականների կողմից առաջ քաշված հիսուն տեղայնացում, որոնցից ամենահաճախ հանդիպողը հարավային Ռուսաստանն է*[7]*:*

Այժմ ևս որոշ փոփոխություններով, առավել տարածված է Մ. Գիմբուտասի՝ 1950-ականներին առաջ քաշած «կուրգանային» (ռուս. курган *«դամբանաբլուր» բառից, ըստ թաղման ձևի) կամ՝ «տափաստանային» նախահայրենիքի տեսությունը, ըստ որի՝ նախնական հնդեվրոպական հասարակությունը ծագել է մերձվոլգյան տափաստաններում և տարածվել արևմուտք՝ հայտնվելով Դանուբի ստորին հոսանքների և ավելի արևմուտք գտնվող տարածքների ոչ հնդեվրոպական նստակյաց հողագործների շրջանում: Տեղաշարժը տեղի է ունեցել երեք ալիքներով՝ մոտավորապես մ. թ. ա. 4500–4000, 3500 և 3000 թթ. (հնդիրանցիների տեղաշարժը արևելք թվագրվում է ավելի ուշ): Տափաստանային անասնապահներն օգտագործում էին ձիեր (տարածման ուշ փուլերում) և անվավոր փոխադրամիջոցներ: Նրանց նվաճած տարածքներում ձևավորվել են հայրազիծ և հայրիշխանական հասարակություններ, որոնք թաղում էին հանգուցյալներին կուրգան-դամբանաբլուրներում և պաշտում արևային ու ռազմական արական աստվածություններ: Հնդեվրոպական ներգաղթողները կազմում էին նոր ստեղծվող հասարակությունների իշխող վերնախավը: Նրանց ազդեցությամբ Հին Եվրոպայի «մայրիշխանական» տիպի խաղաղասեր բնակչությունը վերափոխվել է և ընդունել նոր իշխողների լեզուն, կրոնն ու հասարակության կառույցը*[8]*: Այս տեսությունը, որը որոշակիորեն նորաց-*

---

4 J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. Encyclopedia of Indo-European Culture, pp. 297–299.

5 *î»°ë* J. P. M a l l o r y, D. Q. A d a m s. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European, pp. 460–463; Q. D. A t k i n s o n, R. D. G r a y. How Old is the Indo-European Language Family? Progress or More Moths to the Flame? Phylogenetic Methods and the Prehistory of Languages. Cambridge, 2006, pp. 91–92; L. L. C a v a l l i, A. A. S f o r z a P i a z z a. Diffusion of Genes and Languages in Human Evolution. Proceedings of the 6th International Conference on the Evolution of Language, Rome, 2006, pp. 255–266:

6 O. S c h r a d e r. Sprachvergleichung und Urgeschichte. Jena, 1883.

7 J. T i s c h l e r. Bemerkungen zur Urheimatfrage. Novalis Indogermanica. Zeitschrift für Günter Naumann zum 80. Geburtstag. Graz, 2002, S. 477–478.

8 *Տե՛ս* M. G i m b u t a s. Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe. The Hague–London, 1965. *ÜáõÛÝÇª* The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans in 3500-2500 B. C.– Journal of Indo-European Studies *(այսուհետև՝* JIES), 1973, 1–2, pp. 163–214; *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Primary and Secondary Homeland of the Indo-Europeans: Comments on the

վել է Ջ. Մելլորիի կողմից, ինչպես և մյուսները, վիճարկվում է, բայց և այնպես, այն մինչև այժմ ունի առավել շատ հեղինակավոր կողմնակիցներ:

1970-ականների սկզբներին խորհրդային լեզվաբաններ Թ. Գամկրելիձեն և Վ. Իվանովը առաջ են քաշում հնդեվրոպացիների՝ Հայկական լեռնաշխարհի հարավից և Հյուսիսային Միջագետքի ու Սիրիայի հարակից տարածքներից, իսկ բրիտանացի հնագետ Ք. Ռենֆրյուն՝ հարավ-կենտրոնական Փոքր Ասիայից ծագելու վարկածները, որոնք 1980-ականներին ներկայացվում են մենագրություններով: Գամկրելիձեի և Իվանովի վարկածը հենվում է լեզվաբանական, մշակութաբանական և պատմական հսկայական նյութի վրա: Առաջնային դեր է վերագրվում հնդեվրոպական մայր լեզվի և սեմական ու քարթվելական լեզուների հին կապերին, որոնք, ըստ հեղինակների, տեղայնացնում են հնդեվրոպական նախահայրենիքը ոչ հեռու այդ լեզուների տարածման շրջաններից, այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում[9]: Ք. Ռենֆրյուն հենվում է հիմնականում հնագիտական նյութի և դիտարկումների վրա: Ըստ նրա՝ հին հնդեվրոպացիները Փոքր Ասիայի հարավ-կենտրոնական շրջանների հին երկրագործական բնակիչներն էին (Չաթալ հյույուք և այլն), որոնք հետագայում դանդաղորեն տարածվել են այլ շրջաններ՝ իրենց հետ տանելով երկրագործական հմտությունները[10]:

Ժամանակի ընթացքում այս հեղինակները ճշտում և լրացնում են իրենց վարկածները: Ք. Ռենֆրյուն, ելնելով «հնդխեթական վարկածից»[11], հարավ-կենտրոնական Փոքր Ասիան ենթադրում է որպես, այսպես ասած, «նախանախահայրենիք»: Այստեղից հնդեվրոպացիների նախնիները, շուրջ մ. թ. ա. 7000 թվականից, գաղթել են դեպի Բալկանյան թերակղզի, որն էլ դիտվում է որպես «երկրորդային» հնդեվրոպական նախահայրենիք (թվագրվում է մ. թ.

Gamkrelidze-Ivanov Articles.– JIES, 1985, 1–2, pp. 185–202; J. P. M a l l o r y. In Search of the Indo-Europeans, 182–185 ff; D. W. A n t h o n y. The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World. Princeton, 2007, pp. 7, 83 ff. *և այլն: Ուղղակի որպես տեղեկատվություն կարելի է նշել, որ ըստ Մ. Ալինեիի «պալեոլիթյան շարունակականության տեսությանը», հնդեվրոպացիները հենց հին Եվրոպայի բնակիչներն էին, իսկ նոր ներգաղթողներին վերագրվում է ուրալյան և թյուրքական ծագում (այս տեսակետը լայն շրջանառություն չունի). տե՛ս* M. A l i n e i. The Paleolithic Continuity Paradigm for the Origins of Indo-European Languages. An Introduction. http://www.continuitas.org/intro.html.

[9] Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.

[10] C. R e n f r e w. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. London 1987. *Որոշ չափով այս վարկածին է հարում և Վ. Սաֆրոնովի տեսությունը. տե՛ս* В. А. С а ф р о н о в. Индоевропейские прародины:

[11] *Այդ վարկածի համաձայն՝ անատոլիական և հնդեվրոպական մյուս լեզուների մայր լեզուն՝ նախահնդխեթերենը սկզբից բաժանվել է երկու ճյուղի՝ անատոլիական և բուն հնդեվրոպական: Առաջինի ժառանգներն են վկայված անատոլիական լեզուները (խեթերեն, լուվիերեն, լիդիերեն, լիկիերեն և այլն), որոնք ակնհայտորեն ազգակից են հնդեվրոպական ընտանիքին, բայց և որոշակիորեն տարբերվում են մյուսներից, իսկ երկրորդը, ավելի ուշ, նորից ճյուղավորվել է, ինչի հետևանքով սկիզբ են առել հնդեվրոպական մյուս լեզուները:*

ա. 5000 թվականով): Փոքր Ասիայում են մնացել միայն անատոլիական լեզուների կրողները[12]*:*

Գամկրելիձեն և հատկապես Իվանովը, շարունակելով պնդել իրենց հին՝ հայաստանյան և հյուսիսմիջագետքյան տեղայնացման վարկածը, որոշակի նորություններ ու փոփոխություններ են մտցնում մի շարք հարցերում: Այսպես, հնդեվրոպական, սեմական և քարթվելական ընդհանրություններին ավելացվում են նորերը, բերվում են հյուսիսկովկասյան, խուռաուրարտական և շումերական ընդհանրություններ (հիմնականում ըստ Ստարոստինի և Ռիթակերի), հնդեվրոպական անվանաբանության նոր փաստեր հինարևելյան գրավոր լեզուներում, նշվում է հնդեվրոպացիների գաղթերում նաև ջրային ճանապարհորդությունների հնարավորությունը: Հնդեվրոպական միասնության ղարաշրջանը շարունակվում է թվագրվել շուրջ մ. թ. ա. 5000 թվականով: Ի հակադրություն Ռենֆրյուի, նրանք գտնում են, որ երկրագործական արտադրող տնտեսությունն արդեն բավական տարածվել էր իր առաջավորասիական օրրանից, երբ հնդեվրոպացիները, որոնք գտնվում էին այդ տարածաշրջանում և յուրացրել էին այն, սկսում են ինտենսիվորեն տեղաշարժվել, ինչը հանգեցնում է այդ տնտեսակարգի ծավալման նոր փուլի: Հնդեվրոպացիների տարածման նոր փուլ է սկսվում ձիերով կառքերի ի հայտ գալուց հետո: Վերջին համատեղ աշխատության մեջ հեղինակները ենթադրում են, որ նախահայրենիքը գտնվել է ավելի հարավ, քան առաջ իրենք կարծել են[13]*:*

---

[12] C. R e n f r e w. The Tarim Basin, Tocharian, and Indo-European Origins: a View From the Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia.– JIES, Monograph 26, vol.1. Washington D. C. 1998; *Ն ո ւ յ ն ի*՝ The Anatolian Origin of Proto-Indo-European and the Autochthony of the Hittites. Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family.– JIES, Monograph 38. Washington D. C., 2001; *Ն ո ւ յ ն ի*՝ Time Depth, Convergence Theory, and Innovation in Proto-Indo-European. Languages in Prehistoric Europe. Heidelberg 2003; P. B e l w o o d, C. R e n f r e w. Examining Farming. Language Dispersal Hypothesis. Cambridge, 2002. *Ի միջի այլոց, Ռենֆրյուի վերջին տարբերակը հիշեցնում է Ի.Դյակոնովի՝ Գամկրելիձեի և Իվանովի տեսության քննադատության մեջ ներկայացրած կարծիքը. տե՛ս* И. М. Д ь я к о н о в. О прародине индоевропейских диалектов.– «Вестник древней истории», 1982, № 3, с. 18–19, № 4, с. 24. *Դյակոնովի քննադատության պատասխանը տե՛ս* Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейский язык..., с. 965–966.

[13] T. V. G a m k r e l i d z e, V. V. I v a n o v. The Early History of Indo-European Languages.– Scientific American, March 1990, pp. 110–116; V. V. I v a n o v. Southern Anatolian and Northern Anatolian. Greater Anatolia and the Indo-Hittite language Family.– JIES, Monograph 38, Washington D. C., 2002, pp. 131–183; В. В. И в а н о в. Двадцать лет спустя: о доводах в пользу расселения носителей индоевропейских диалектов из древнего Ближнего Востока. У истоков цивилизации. Сборник статей к 75-летию В. И. Сарианиди. М., 2004, с. 41–67; V. V. I v a n o v. The Indo-European Homeland in the Near East: New Evidence.– "Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences", 2007, vol. 175, № 3, pp. 127–137; Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений.– «Вопросы языкового родства», № 9. М., 2013, с. 110–136. http://www.philology.ru/linguistics3/gamkrelidze-ivanov-13.htm.

Հայոց լեզվի պատմության լավագույն գիտակ Գ. Ջահուկյանը, որը քննադատորեն էր վերաբերում Գամկրելիձեի և Իվանովի տեսությանը[14], վերջին շրջանում նույնպես հակված էր հնդեվրոպական նախնական հայրենիքը տեղայնացնելու ինչ-որ տեղ Առաջավոր Ասիայում[15]:

Ռ. Գրեյը և Ք. Ատկինսոնը, վերաքննելով լեզուների պատմական ազգակցության՝ Մ. Սվոդեշի գլոտոքրոնոլոգիական մեթոդը և օգտագործելով հաշվողական մաթեմատիկայի ու կիրառական վիճակագրության նորագույն մոտեցումներ, մեծ քանակությամբ լեզուների հիմնական բառամթերքի քննության հիման վրա հնդեվրոպական լեզուների բաժանման ու ժամանակագրության նոր մոդել են առաջարկում, որի համաձայն այդ լեզուները բաժանվել են իրարից շատ ավելի վաղ, քան ենթադրվել է: Առաջինն անջատվել են խեթերենի (մ. թ. ա. շուրջ 6700 թ.), ապա՝ թոխարերենի, հունարենի և հայերենի նախնի լեզուները (բոլորը մ. թ. ա. 6000 թ. առաջ): Մնացած հնդեվրոպական լեզուները՝ հնդիրանական, բալթիկ-սլավոնական, գերմանական, իտալյան և կելտական, ձևավորվել են մեկ նախնուց մ. թ. ա. 4000 թ. սահմաններում[16]: Նախահայրենիքի վաղ, անատոլիական ժամանակագրության համար գտնվում են նոր փաստարկներ[17]:

Այս նոր ժամանակագրությունը խոսում է Ք. Ռենֆրյուի տեսության օգտին, որը, ինչպես տեսանք, հնդեվրոպական միասնությունը ժամանակագրում է շուրջ 7000 թ. մ. թ. ա.: Ի՞նչ հարաբերություն կարող է լինել այս երկու՝ կուրգանային/տափաստանային և փոքրասիական վարկածների միջև: Նախահայրենիքի մերձավորարևելյան տեղայնացման կողմնակիցները չեն ժխտում հյուսիսսևծովյան տարածքների դերը: Հին հնդեվրոպացիների մի մասը կարող էր մնալ կամ փոքր տեղաշարժվել իր հին փոքրասիական նախահայրենիքի տարածքներում, իսկ մյուսը, հավանաբար, Բալկաններով, անցնել Սև ծովի հյուսիս, որտեղ և կարող էր ձևավորվել հնդեվրոպական լեզուների մի նշանակալից մասի (հնդիրանական, կելտական, գերմանական, բալթիկ-սլավոնական)

---

[14] Г. Б. Д ж а у к я н. Индоевропейская фонема *b и вопросы реконструкции индоевропейского консонантизма.– «Вопросы языкознания», 1982, № 5, с. 59–67; *Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն, նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 74:*

[15] *Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Ջրույցներ հայոց լեզվի մասին, Երևան, 1992, էջ 22–26: Հմմտ. ն ո ւ յ ն ի՝ Հայոց լեզվի պատմություն…, էջ 75,* Г. Б. Д ж а у к я н. Очерки по истории дописьменного периода армянского языка. Ереван, 1967, с. 38–39.

[16] R. D. G r a y, Q. D. A t k i n s o n. Language-Tree Divergence Times Support the Anatolian Theory of Indo-European Origin. Nature, № 426, 2003, pp. 435–439; Q. D. A t k i n s o n, R. D. G r a y. How Old is the Indo-European Language Family?, pp. 91–109; R. D. G r a y, Q. D. A t k i n s o n, S. J. G r e e n h i l l. Language Evolution and Human History: What a Difference a Date Makes. Philosophical Transactions of Royal Society. B 12 April 2011 vol. 366. № 1567, pp. 1090–1100.

[17] R. J. R y d e r, G. K. N i c h o l l s. Missing Data in a Stochastic Dollo Model for Binary Trait Data, and its Application to the Dating of Proto-Indo-European.– "Journal of the Royal Statistical Society": Series C, vol. 60, 1, 2011, pp. 71–92; R. B o u c k a e r t, P. L e m e y. M. D u n n, S. J. G r e e n h i l l, A. V. A l e k s e y e n k o, A. J. D r u m m o n d, R. D. G r a y, M. A. S u c h a r d, Q. D. A t k i n s o n. Mapping the Origins and Expansion of the Indo-European Language Family.– Science, № 337, 2012, pp. 957–960.

երկրորդային հայրենիքը: Այստեղից այդ լեզուները կարող էին տարածվել դեպի արևմուտք՝ Եվրոպա և արևելք՝ Միջին Ասիա, մինչև Հնդկաստան: Նշանավոր գենետիկ Լ. Կավալլի Սֆորցայի աշխատանքներում արդեն ցույց է տրվում, որ կուրգանային մշակույթի կրողները, մասամբ, գենետիկորեն ծագում են Մերձավոր Արևելքից, ինչը կարող է հաշտեցնել անատոլիական և կուրգանային վարկածները[18]*:*

Ներկայումս համաշխարհային լայն ճանաչում է ստացել Հ. Պեդերսենի առաջարկած և հետագայում խորհրդային գիտության մեջ Վ. Մ. Իլլիչ-Սվիտիչի կողմից զարգացված, այսպես կոչված, լեզուների ազգակցության նոստրատիկ տեսությունը, որը ցեղակցություն է սահմանում Եվրոպայի, Ասիայի և Աֆրիկայի մի շարք կարևոր լեզվաընտանիքների միջև (հնդեվրոպական, աֆրասիական, որի մեջ է մտնում սեմական, քարթվելական, ուրալյան, ալթայան, դրավիդյան)[19]*: Լեզուների այս ենթադրյալ մակրոընտանիքը նույնպես պիտի նախահայրենիք ունենար ինչ-որ տեղ Արևմտյան Ասիայում*[20]*: Ա. Դոլգոպոլսկին և Ա. Բոմհարդը՝ ժամանակակից նոստրատիկ լեզվաբանության ակնառու ներկայացուցիչները, հնդեվրոպական նախահայրենիքի հարցում, համապատասխանաբար, կենտրոնափոքրասիական*[21] *և հարավռուսական տեղայնացումների կողմնակիցներ են*[22]*:*

---

18 L. L. C a v a l l i - S f o r z a. Genes, Peoples and Languages. New York, 2000, pp. 159–163; L. L. C a v a l l i - S f o r z a, P. M e n o z z i, A. P i a z z a. The History and Geography of Human Genes. Princeton, 1994, pp. 264–265; L. S t o n e, P. F. L u r q u i n, L. L. C a v a l l i - S f o r z a. Genes, Culture, and Human Evolution: a Synthesis. Princeton, 2006, p. 200; L. L. C a v a l l i - S f o r z a, A. A. P i a z z a. Diffusion of Genes…; Q. D. A t k i n s o n, R. D. G r a y. How Old is the Indo-European Language Family?, p. 102.

19 В. М. И л л и ч - С в и т ы ч. Опыт сравнения ностратических языков, т. 1–3. М., 1971–84. *Մակրոընտանիքի մեկ այլ վարկած տե՛ս* J. H. G r e e n b e r g. Indo-European and its Closest Relatives: the Eurasiatic Language Family. Stanford (CA), 2000.

20 *Նոստրատիկ լեզուների նախահայրենիքը վարկածային ձևով տեղայնացնում են հարավարևմտյան Ասիայում, վերջին սառցադաշտային դարաշրջանի ավարտին (Բարեբեր կիսալուսնի գոտի՝ Լևանտ, Հայկական լեռնաշխարհի հարավ, Զագրոս, շուրջ 15000–12000 մ. թ. ա.): Ա. Բոմհարդն այն տեղայնացնում է Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, հյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում (համարյա այնտեղ, ուր Գամկրելիձեն և Իվանովը տեղայնացնում են հնդեվրոպական նախահայրենիքը. տե՛ս* A. R. B o m h a r d. Recent Trends in Nostratic Comparative Linguistics.– “Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences”, vol. 2, № 4, 2008, pp. 149–150.

21 A. D o l g o p o l s k y. Nostratic Dictionary. Cambridge, 2008, p. 3. *Տե՛ս նաև հեղինակի ավելի վաղ աշխատությունները՝* Cultural Contacts of Proto-Indo-European and Proto-Indo-Iranian with Neighbouring Languages.– Folia Linguistica Historica. Acta Societatis Linguisticae Europaeae. VIII/1-2, 1987, pp. 3–36; The Indo-European Homeland and Lexical Contacts of Proto-Indo-European with Other Languages. Mediterranean Language Review III, 1988, pp. 7–31; More about the Indo-European Homeland Problem. Mediterranean Language Review VI-VII, 1993, pp. 230–248.

22 A. R. B o m h a r d. Indo-European and the Nostratic Hypothesis: History of Research, Current Trends, and Future Prospects. Charlston, 1996, p. 67; *Üáõ Û Ý Ç*՝ Reconstructing Proto-Nostratic: Comparative Phonology, Morphology, and Vocabulary. 2 volumes. Leiden, 2008, p. 221 ff.

Հայագիտության համար շատ կարևոր է հայերենի՝ հնդեվրոպական լեզուների շարքում գրաված դիրքի հարցը: Հայտնի է, որ հայերենը հնդեվրոպական լեզուների առանձին մի ճյուղ է ներկայացնում: Որոշ ուսումնասիրողներ հնդեվրոպական միասնությունից հետո առանձնացնում են հունահայարիական (արիական են կոչվում հնդիրանական հին ցեղերը, որոնք իրենց անվանել են այդպես՝ հին հնդ. ārya-, *հին պրսկ.* ariya-*)*[23] *բարբառային հանրույթը, որը, անջատվելով հնդեվրոպական ընդհանրությունից, որոշ ժամանակ կազմել է մեկ ամբողջություն, իսկ հետագայում բաժանվել հունական, հայկական և հնդիրանական ճյուղերի*[24]*: Ընդ որում, հայերենը որոշակի մերձավորություն է դրսևորում հատկապես հունարենի հետ: Այս տեսակետին են հարում և՛ Թ. Գամկրելիձեն, և՛ Վ. Իվանովը*[25]*: Գ. Ջահուկյանի՝ հարցի բազմակողմանի քննության արդյունքը համանման է՝ ըստ հնչյունաքերականական և բառային զուգաբանությունների, հայերենին առավել մոտ լեզուն հունարենն է*[26]*: Վերջերս հայերենի և հունարենի հատուկ մերձավորության հարցը հիմնավոր կերպով վիճարկվել է Ջ. Քլաքսոնի կողմից, որը գտնում է, որ հայերենն ավելի մոտ չէ հունարենին՝ քան հնդիրանականին*[27]*: Խնդրի վերջին մանրամասն քննության համաձայն՝ երեք լեզուները եղել են հարևան կամ, իրոք, կազմել բարբառային մեկ ամբողջություն: Արիական ճյուղի հեռացումից հետո հայերենը և հունարենը երկար ժամանակ շարունակել են մնալ նույն տարածքում և ձեռք բերել նոր ընդհանուր հատկանիշներ*[28]*:*

---

[23] *Արյա/արիա բառը XIX դ. հին հնդկական և իրանական մշակույթների հմայքի ակնհայտ ազդեցության տակ ժամանակին ընդունվել էր որպես բոլոր հին հնդեվրոպացիների ինքնանվանում: Առավել հանրահայտ է այդ անվանման կիրառությունը նացիստական Գերմանիայում, որտեղ այն արհեստականորեն դարձվել էր հյուսիսգերմանական, իրենց հատկանիշներով իբր մյուս ռասաներին գերազանցող «նորդիկ»՝ շիկահեր, երկարագանգ, «իդեալական, մաքուր» հնդեվրոպական ռասայի կոչումը: Դա, ինչպես և հնդեվրոպական բոլոր ժողովուրդներին «արիացի» կոչելը, գիտական չէ և ներկայումս շրջանառվում է նեոֆաշիստական, մերձգիտական և սիրողական շրջանակներում, իսկ գիտական գրականության մեջ արիական, արիացիներ կարող են կոչվել միայն հնդիրանական, հաճախ՝ նրանց հնդկաստանյան (հնդարիական) ճյուղի ցեղերը: Ի միջի այլոց, այդ ցեղանունը կիրառվել է և հին հայերենում որպես իրանցիների անվանում՝ հմմտ. արեաց արքա և այլն:*

[24] *Այս տեսակետի հիմնադիրն է Ֆ. Շպեխտը, որն առաջարկել է հնդեվրոպական տարբեր լեզուների՝ մայր լեզվից անջատվելու ժամանակագրության իր մոդելը. տե՛ս* F. S p e c h t. Die Ausbreitung der Indogermanen, Berlin, 1944.

[25] Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы, с. 898–899.

[26] *Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն…, էջ 96–97, 103–105, 203–204:*

[27] J. C l a c k s o n. The Linguistic Relationship between Armenian and Greek. Oxford, 1994, pp. 199–202.

[28] H. M a r t i r o s y a n. The Place of Armenian in the Indo-European Language Family: the Relationship With Greek and Indo-Iranian.– «Вестник РГГУ», № 16. Вопросы языкового родства, 2013, 10, с. 126.

Ընդհանրապես, հայերենի և Բալկանների հին լեզուների կապերը միշտ եղել են գիտնականների ուշադրության կենտրոնում[29]: Դրանցից կենդանի լեզուներն են հունարենը և ալբաներենը: Մեռած լեզուներից (փռյուգերեն, թրակերեն, դակերեն և այլն) փռյուգերենը, ըստ վերջին ուսումնասիրությունների, չափազանց մոտ է հունարենին (որի հետ ծագել է, հավանաբար, մ. թ. ա. III հազարամյակի վերջին Բալկաններում խոսվող ընդհանուր նախնի լեզվից)[30]: Ըստ այդմ, ներկայումս անընդունելի է դեռևս հին հունական հեղինակներից սկզբնավորված հայ-փռյուգական չափազանց սերտ ազգակցության կամ նույնիսկ հայերի «փռյուգական վերաբնակիչներ» լինելու տեսակետը[31] (հայերենը, հնդեվրոպական լեզուների մեջ համեմատաբար մերձավոր լինելով հունարենին և փռյուգերենին, զգալի չափով տարբերվել է դրանցից արդեն մ. թ. ա. 2000 թ.): Իսկ ըստ Ֆ. Կորտլանդտի՝ հայերենի ամենամերձավոր լեզուն է ալբաներենը, որին համարում է թրակերենի հետնորդը[32]: Ինչ վերաբերում է մյուս բալկանյան լեզուներին, դրանց վերաբերյալ տվյալները սուղ են և ճշգրիտ եզրակացություններ դժվար է անել (բայց մերժվում է «թրակափռյուգիական լեզուների» ստորաբաժանումը, որին է պատկանել, իբր, հայերենը, քանի որ և՛ հայերենը, և՛ թրակերենը բավական հեռու են փռյուգերենից):

Հասկանալի է, որ հունահայարիական ընդհանրության և վաղնջահայերենի ձևավորման վայրը նույնպես փնտրվել է տարբեր տեղերում՝ըստ նախահայրենիքի տեղայնացման վարկածների: Մեկ այլ խնդիր է ներկայացնում հայերենի՝ մյուս լեզուներից տարանջատվելու ժամանակագրությունը: Ըստ Գ. Ջահուկյանի՝ հայերենի, որպես առանձին լեզվի, սկզբնավորումը պետք է սկսված լիներ մ. թ. ա. III հազարամյակի սկզբից[33]: Մոտավորապես նույն տարբերակն է առաջարկել և Ֆ. Կորտլանդտը, ըստ որի՝ հայերենի և թրակերենի կրողները միասին են հեռացել իրենց հին հայրենիքից Ուկրաինայում և հաստատվել Բալկաններում մ. թ. ա. 3000–2800 թթ.[34] (Մ. Գիմբուտասի տեսության «երրորդ ալիքը»): Յ. Տիշլերը, ըստ հնդեվրոպական 100 և 200 հիմնական բառերի պահպանվածության ցուցակի, հայերենի առանձնացումը թվագրում է մ. թ. ա. 4700 կամ 5700 թթ[35]: Ըստ Ատկինսոնի և Գրեյի վերջին հոդվածների՝ ինչպես տեսանք, հայերենը և հունարենը բաժանվել են հնդեվրոպական մայր ճյուղից և իրարից մ. թ. ա. 6000 թ. վաղ, հնդեվրոպացիների փոքրասիական հայրենիքում (իսկ արիացիները և

---

[29] *Տե՛ս, օրինակ, Գ. Ջահուկյան. Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները, Երևան, 1970, նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն…, էջ 296–306:*

[30] О. Лигорио, А. Лубоцкий. Фригийский язык. Языки мира: реликтовые индоевропейские языки Передней и Центральной Азии. М., 2013, с. 180–181.

[31] *Այդ մասին տե՛ս* А. Петросян. О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критичерский обзор).– «Армянский вестник», 2009, 2/3-1, с. 69–70:

[32] F. Kortlandt. Armeniaca. Comparative Notes by Frederik Kortlandt with an Appendix on the Historical Phonology of Classical Armenian by R.Beekes. Oxford, 2003, pp. 74, 86, 140, 152–153.

[33] *Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն…, էջ 25:*

[34] F. Kortlandt. The Spread of the Indo-Europeans.– JIES, 1990, pp. 131–140.

[35] *î»°ë* J. P. Mallory, D. Q. Adams. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European…, p. 95.

շատ հնդեվրոպական ժողովուրդներ՝ Սև ծովի հյուսիսում, շատ ավելի ուշ, ինչը հակադրվում է հունահայարիական մերձավոր կապերի փաստերին)[36]*:*

Այսպիսով, հնդեվրոպական նախահայրենիքի տեղայնացման և հնդեվրոպական լեզուների իրարից տարանջատման ու տարածման ուղիների և ժամանակի վերաբերյալ կան տարբեր տեսակետներ, ընդ որում, դրանք բոլորն էլ դեռևս մնում են վարկածային: Ակնհայտ է, որ ժամանակակից գիտությունը դեռևս հնարավորություն չունի ճշգրտորեն և միարժեքորեն լուծելու այդ խնդիրները: Ի միջի այլոց, նույն չլուծված պատկերն ենք տեսնում նաև այլ լեզուների նախահայրենիքների տեղայնացման գործում[37]*: Բայց, դատելով գիտության զարգացման միտումներից, թերևս, տիրապետող կարող է դառնալ Ռենֆրյուի և Գիմբուտասի նորացված տեսությունների զուգորդությունը՝ նախնական հայրենիք Փոքր Ասիայում և հետագա նոր հայրենիք Սև ու Կասպից ծովերի հյուսիսում: Հայաստանյան վարկածը, որպես Ռենֆրյուի վարկածի տարբերակ, նույնպես կարող է շրջանառվել այս համատեքստում:*

Հայ ժողովրդի ձևավորման և նախապատմության խնդրում երբեմն էական դեր է վերագրվել հնդեվրոպական նախահայրենիքին: Երկար ժամանակ ուսումնասիրողները՝ Յ. Մարկվարտը, Հ. Աճառյանը, Հ. Մանանդյանը և այլք, հայերին (ավելի ստույգ՝ հնագույն հայերենի կրողներին) Հայկական լեռնաշխարհ բերելով Բալկաններից, բացահայտ կամ ոչ բացահայտ ելնում էին ոչ միայն հին հունական աղբյուրների՝ հայերին բալկանյան կամ փռյուգական ծագում վերագրելու փաստից, այլև, հաճախ առանց հատուկ նշելու, հնդեվրոպական նախահայրենիքի արևելաեվրոպական (Ուկրաինա և հարավ-ռուսական տափաստաններ) տեղայնացման վարկածից: Հետագայում հայոց ազգածագման հարցը, հատկապես Հայաստանում, հաճախ քննարկվել է Թ. Գամկրելիձեի և Վ. Իվանովի վարկածի շրջանակներում:

Մինչդեռ Գամկրելիձեի և Իվանովի՝ նախահայրենիքի հայաստանյան տեղայնացումը երբեք լայն ընդունելություն չի ունեցել հարցին քիչ թե շատ իրազեկ գիտնականների կողմից, հատկապես Արևմուտքում: ԽՍՀՄ-ում որոշ դրական կարծիք ձևավորվեց 1980-ականներին[38]*, որը մարեց շուտով: Ընդհակառակը, շատ հեղինակներ իրենց խիստ անհամաձայնությունն են արտահայտել Գամկրելիձե-Իվանովի տեսության դեմ*[39]*: Քննադատողները նշում են բազմաթիվ թերություններ վարկածում և անհնար են համարում հնդեվրոպական նախահայրենիքի հայաստանյան տեղադրությունը: Ընդ որում, հեղինակները հնագետներ չեն, և տեսության հենց հնագիտական մասն է հա-*

---

[36] *Մինչդեռ հայերեն և հնդիրանական առանձնահատուկ ընդհանրությունները չէին կարող ձևավորվել իրարից հեռու. տե՛ս, օրինակ,* H. Martirosyan. The Place of Armenian in the Indo-European Language Family, pp. 98–109.

[37] J. P. Mallory, D. Q. Adams. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European…, p. 444.

[38] *Այդ մասին, հայոց լեզվի պատմության համատեքստում տե՛ս* О. С. Широков. Место армянского языка среди индоевропейских и проблема армянской прародины.– «Вестник общественных наук» АН АрмССР, 1980, № 5, с. 60–93. Г. Клычков. Модель глоттогенеза армян.– «Вестник общественных наук» АН АрмССР, 1980, № 8, 87–99.

[39] И. М. Дьяконов. О прародине индоевропейских диалектов; J. H. W. Penney. Review.– "University of London Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 1998, 1, pp. 153–155; H. C. Melchert. Review. Journal of the American Oriental Society", 1997, 4, pp. 741–742; P. Friedrich. Review. American Anthropologist, New Series, 1991, 1, pp. 226–227.

մարվում առավել թույլը[40]*: Նրանք ևս, ովքեր համակրանքով և ըմբռնումով են վերաբերում Գամկրելիձե-Իվանովի վարկածի դրույթներին (հատկապես լեզվաբանական), հնդեվրոպական նախահայրենիքի հարցում հստակ արտահայտել են իրենց անհամաձայնությունը և նույնիսկ տարակուսանքը (օրինակ, Դոլգոպոլսկի, Դրյուս, Բիրնբաում և այլք)*[41]*: Ընդհանրապես, այս վարկածն իրական շրջանառության մեջ է եղել, փաստորեն, միայն խորհրդային և հետխորհրդային տարածքներում*[42]*:*

Ընդհանրապես, հնդեվրոպական որևէ ժողովրդի ձևավորման հարցը միարժեքորեն չտեղայնացվող հնդեվրոպական նախահայրենիքի հետ սերտորեն կապելը պարզունակեցնում է խնդիրը: Ավելին, որևէ վարկածի ուղղագիծ կառուցումը հնդեվրոպական նախահայրենիքի կոնկրետ տեղայնացման հիման վրա կարող է արժեզրկել այն: Այսպես, Ուկրաինայի և հարավային Ռուսաստանի՝ գոնե երկրորդային հնդեվրոպական նախահայրենիք լինելը դժվար է վիճարկել[43]*: Բայց դրանից չի բխում, որ սլավոնական լեզվի և սլավոնների գոյությունը Ուկրաինայում ու Հարավային Ռուսաստանում հնարավոր է հասցնել հնագույն ժամանակներ: Նշված դարաշրջանից հետո եղել են տեղի բնակչության մեծ տեղաշարժեր, և սլավոնական մայր լեզուն ձևավորվել է ուշ, իսկ որտե՞ղ, կարելի է միայն ենթադրություններ անել: Մեզ հայտնի պատմական ժամանակներում՝ մ. թ. ա. առաջին հազարամյակում, այսինքն՝ նախահայրենիքի դարաշրջանից հազարամյակներ անց, այդ տարածքներում տարածված էին այլ հնդեվրոպական՝ իրանական լեզուներով խոսող ցեղեր՝ սկյութներ, սարմատներ և այլն: Իսկ սլավոններն Ուկրաինայի տարածքում տիրապետող են դարձել մ. թ. առաջին հազարամյակի կեսից հետո:*

Ի միջի այլոց, ըստ Գամկրելիձեի և Իվանովի, վաղնջահայերը (հնագույն հայերենի կրողները) ձևավորվել են իրենց առաջարկած նախահայրենիքից արևմուտք ընկած տարածքներում, հետո միայն անցել արևելք՝ Հայկական լեռնաշխարհ և □շերտավորվել լեռնաշխարհում առավել վաղ հիմնավորված խուռաուրարտական էթնիկական տարրի վրա□[44]*: Արևմտյան տեղայնացում է առաջարկվում և Ատկինսոնի ու Գրեյի*

---

[40] ***Տե՛ս, օրինակ,*** M. G i m b u t a s. Primary and Secondary Homeland; Е. Н. Ч е р н ы х. Циркумпонтийская провинция и индоевропейцы. Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988, с. 48–52; J. P. M a l l o r y. In Search of the Indo-Europeans, pp. 181–182; В. А. С а ф р о н о в. Индоевропейские прародины, с. 24–27 ***և այլն:***

[41] *Տ ե՛ս նշված հեղինակների արդեն հղված աշխատություններում.* R. D r e w s. The Coming of the Greeks. Princeton, 1988, pp. 34, 152–154; H. A. B i r n b a u m. Personal Greeting. Поэтика, история литературы, лингвистика. Сборник к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. М., 1999, с. 9—16.

[42] *Վերջին ժամանակներս միայն վաղամեռիկ լեզվաբան Ս. Ստարոստինն է փաստարկներ ներկայացրել նախահայրենիքի այդ տեղադրության օգտին. տե՛ս* S. A. S t a r o s t i n. Indo-European Glottochronology and Homeland.– Труды по языкознанию. М., 821–827. *Իսկ հնագիտական աշխատանքներից նշենք* С. А. Г р и г о р ь е в. Археологические основания ближневосточной локализации индоевропейской прародины на территории Евразии.– «Вестник Челябинского университета», серия 10, 2003, с. 142–157.

[43] *Այդ հարցն էլ որոշակի շահարկվում է ազգայնական շրջանակներում. տե՛ս, օրինակ,* Ю. А. Ш и л о в. Прародина ариев. Киев, 1995; И. Н. Р а с с о х а. Украинская прародина индоевропейцев. Харьков, 2007.

[44] Т. В. Г а м к р е л и д з е, В. В. И в а н о в. Индоевропейский язык..., с. 913, примеч. 3, с. 968–969, примеч. 2.

աշխատանքներում, միայն առավել վաղ ժամանակագրությամբ (ինչը հակասում է հունահայարիական մերձավորության ակնհայտ փաստերին): Ըստ Ռենֆրյուի վարկածի վերջին տարբերակի՝ հայերենը, որպես ոչ անատոլիական լեզու, պետք է ձևավորվեր հնդեվրոպացիների՝ Բալկաններ անցնելուց հետո և նոր միայն վերադառնար Հայկական լեռնաշխարհ: Կուրգանային տեսության շրջանակներում ևս վաղնջահայերին սովորաբար բալկանյան ծագում է վերագրվում, բայց չի կարելի բացառել նաև ներգաղթը հյուսիսից՝ Կովկասի վրայով[45]*: Ընդ որում, նրանց տեղաշարժերը և Հայկական լեռնաշխարհում հաստատվելը տարբեր հեղինակներ թվագրում են տարբեր կերպ ու տարբեր դարաշրջաններով (մինչև Խեթական տերության դարաշրջանը, նրա անկումից հետո, Ուրարտուի դարաշրջանում և այլն)*[46]*:*

Հնդեվրոպական նախահայրենիքի դարաշրջանը թվագրում են մ. թ. ա. չորրորդ հազարամյակից ավելի վաղ ժամանակներով: Ցանկացած ոչ հայաստանամերձ տեղայնացում, տեսականորեն, չի բացառում հայերի լեզվական նախնիների՝ Հայկական լեռնաշխարհում գտնվելը նախապատմական ժամանակներից, ասենք, մ. թ. ա. երրորդ և երկրորդ հազարամյակներում: Միևնույն ժամանակ, հայաստանյան և հայաստանամերձ տեղայնացումները տեսականորեն չեն բացառում հնդեվրոպական ցեղերի թափառումներն այլ տարածքներում, վաղնջահայերենի ձևավորումն այլուրեք և ուշ վերադարձը տարածաշրջան[47]*:*

---

[45] *Մեզանում, ելնելով հնագույն հայերենով խոսող ցեղերի նույնացման վարկածներից, երբեմն տարբերակում են հայ ժողովրդի ձևավորման □տեղաբնիկության□ և «եկվորության» տեսակետներ, որոնցից երկրորդը համարվում է □ոչ հայանպաստ□: Այդ բնորոշումները ճշգրիտ և գիտական չեն: Ժամանակակից գիտակից մարդը ծագել է Աֆրիկայում և այլուրեք, կարելի է ասել, որ «եկվոր» է (ասենք, Եվրոպա է թափանցել 35000 տարի առաջ): Իսկ հնդեվրոպական լեզուների տարածումը, ինչպես տեսանք, տեղի է ունեցել շատ ավելի ուշ, ընդամենը մի քանի հազար տարի առաջ: Ամենուրեք տեղի են ունեցել մարդկանց մեծ տեղաշարժեր և հնդեվրոպական նախահայրենիքի շրջանառվող տեղայնացումների դեպքում հնդեվրոպական լեզուներով խոսող բոլոր ժողովուրդները և լեզուները, այդ թվում՝ այդ նախահայրենիքների ներկայիս բնակիչները, համաձայն այդ տերմինաբանության, «եկվորներ» են (ասենք, կենտրոնական Փոքր Ասիայում հաջորդաբար խոսվել է խաթերեն, խեթերեն, փռյուգերեն, հունարեն և թուրքերեն): Հայկական լեռնաշխարհի վաղ պատմության ընթացքում ևս եղել են բեկումնային ներգաղթեր, որոնք արմատապես փոխել են բնակչության դեմքը (տե՛ս հաջորդ ծանոթագրությունը): Ընդհանրապես, «տեղաբնիկության» գաղափարն այլ իմաստ կունենար, եթե չլիներ Գամկրելիձե-Իվանովի վարկածը (այդ դեպքում հարկ կլիներ մերժել հայերենի հնդեվրոպական բնույթը, ինչպես անում էր Գ. Ղափանցյանը, ինչը լուրջ չէ): Եվ, ի վերջո, պետք է տարբերել լեզվի տարածման պատմությունը ժողովրդի պատմությունից:*

[46] *Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 89–144:*

[47] *Այդ մասին տե՛ս և Գ. Ջ ա հ ո ւ կ յ ա ն. Հայոց լեզվի պատմություն…, էջ 75, Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 98–99: Այս հնարավորությունները պետք է համադրվեն Հայկական լեռնաշխարհի հնագիտական տվյալների հետ: Էնեոլիթից հետո, մ. թ. ա. չորրորդ հազարամյակի կեսերից մինչև երրորդ հազարամյակի կեսերը լեռնաշխարհում և հարակից շրջաններում ծաղկում է ապրում վաղբրոնզեդարյան կուր-արաքսյան մշակույթը, որի կրողներին հաճախ խուռաուրարտական ծագում է վերագրվում: Նրա բնորոշ հատկանիշներն են վառ*

ПРОБЛЕМА ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ПРАРОДИНЫ И ПРОТОАРМЯНСКИЙ

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Резюме

В современной науке наибольшее распространение имеют две теории: 1) неолитическая, которая локализует индоевропейскую прародину в Малой Азии (ок. 7000 г. до н.э.); 2) степная или курганная, согласно которой индоевропейцы– древние жители Украины и южной России (ок. 4000 г. до н.э.) Теорию Т. Гамкрелидзе и В. Иванова (армянская гипотеза) можно рассматривать как частный случай первой. Армянский, согласно этим теориям, мог отделиться от индоевропейского праязыка на территории Малой Азии, на Балканах или на севере Черного и Каспийского морей, где он развивался в контакте с греческим и индоиранским.

THE PROBLEM OF PROTO-INDO-EUROPEAN HOMELAND AND PROTO-ARMENIAN

ARMEN PETROSYAN

Summary

Currently, there are two models of localization and spread of Proto-Indo-European languages: 1) the Neolithic model that involves a wave of advance from Anatolia c. 7000 BC; 2) the steppe or kurgan model which sees the Proto-Indo-Europeans emerging out of local communities in the forest-steppe of the Ukraine and south Russia, whose expansion westwards is initiated c. 4000 BC. The theory by T. Gamkrelidze and V. Ivanov (Armenian hypothesis) might be regarded as a special case of the first of them. Armenian, according to these theories, could have separated from the Indo-European in Anatolia, in the Balkans or in the north of the Black and Caspian seas, where it neighbored with Greek and Indo-Iranian.

արտահայտված սոցիալական շերտավորման բացակայությունը և խաղաղ, երկրագործական կացութաձևը բնակավայրերում: Մ. թ. ա. երրորդ հազարամյակի կեսերից սկսում են ի հայտ գալ նոր իրողություններ՝ ռազմաշունչ գաղափարախոսությամբ մարդկանց ներհոսք, սոցիալական վառ արտահայտված շերտավորում, առաջնորդների ճոխ թաղումներ: Շուտով հիմնահատակ կործանվում է ողջ հին մշակույթը, վերանում են բնակավայրերը և երկար դարեր լեռնաշխարհում տիրապետող է դառնում քոչվորական կենցաղը: Այս ներգաղթողները շատ առումներով համապատասխանում են հնդեվրոպացիների վերաբերյալ հայտնի պատկերացումներին: Ընդ որում, որոշ փաստեր՝ բնակավայրերի բացակայություն, կուրգանային թաղումներ, փայտակերտվածքային դամբարաններ և այլն (հատկապես Վրաստանի տարածքում) կարող են ակնարկել ներգաղթողների գոնե մի մասի սկզբնական տարածքը՝ հնդեվրոպացիների կուրգանային/տափաստանային նախահայրենիքը: Ովքե՞ր էին նրանք՝ միտաննիական արիացիների նախնինե՞րը, վաղնջահայերենի կրողնե՞րը, թե այլ ցեղեր, դժվար է ասել: Բայց փաստերը, որոնք այս տեսանկյունից լրջորեն չեն դիտվել հայագիտության մեջ, անհրաժեշտ է քննել:

ԱՐՄԱՎԻՐ ԵՎ ԱՐՄԱԶԻ

Տեղանուններ, դիցանուններ, ցեղանուններ

Արմեն Պետրոսյան

Նախաքրիստոնեական Հայաստանի դիցարանի աստվածների անունները մեծագույն մասով իրանական են: Բայց մինչև Իրանի քաղաքական և մշակութային գերիշխանության հաստատումը հայերը, ինչպես և տարածաշրջանի ողջ հին բնակչությունը երկրպագել են հին տեղական՝ բնիկ հայկական և անատոլիական ու խուռաուրարտական աստվածների: Հին աստվածների պաշտամունքը իրանական հզոր ազդեցության տակ չէր անհետացել, այլ միայն անվանափոխվել և վերափոխվել էր:

Որևէ վայրում պաշտամունքի գոյությունը կարող է տևել հազարամյակներ՝ դարաշրջանից դարաշրջան անցնել, վերափոխվել, բայց միշտ պահպանելով իր պաշտամունքային բնույթը, որը շատ մնայուն է: Հին և նոր կրոնական կերպարների ժառանգորդությունը ապահովվել է մի քանի ճանապարհներով: Այսպես, կրոնական նոր համակարգի անցնելիս հին պաշտամունքի վայրում նոր պաշտամունքը հաճախ ուղղակի ներդրվում էր հնի վրա (օրինակ, հին տաճարը վերանվանվում էր նոր դիցաբանական կերպարի անունով, կամ՝ նորը կառուցվում էր հնի ավերակների վրա կամ կողքին): Նոր կերպարը ժառանգում էր նախորդի բնութագրերը, այսինքն՝ տեղի էր ունենում, կարելի է ասել, ուղղակի հին կերպարի անվանափոխություն, որը կարող էր ուղեկցվել նաև պաշտամունքի որոշ փոփոխություններով: Իհարկե, հին կերպարը նորով փոխարինելիս նոր համակարգում ընտրվել են հնին քիչ թե շատ համապատասխանող կերպարներ (գործառույթների, ծեսերի որոշ ընդհանրություն, անունների նմանություն, պաշտամունքի օրերի համընկում ևն)[1]:

Ներկայացնենք երկու օրինակ Հայկական լեռնաշխարհում կրոնական երկու մեծ փոփոխությունների դարաշրջաններից: 1) Ուրարտական գլխավոր սրբավայրերից մեկը՝ տերության գլխավոր աստծուն նվիրված «Խալդիի դարպասները» Վանա ժայռի վրա, հայոց մեջ կոչվել է «Միհերի դուռ», «Սասնա ծռերի» վերջին հերոս Փոքր Միհերի անունով: Վերջինս անունով համապատասխանում է հայոց, իրանական ծագման, Միհր աստծուն (իրան. Mihr < Mithra): Բայց և՛ հայոց Միհրը և՛ Միհերը կերպարով շատ քիչ բան ունեն ընդհանուր իրենց իրանական անվանակցի հետ՝ նրանք ժառանգներն են Խալդի աստծու[2]: 2) Քարքե լեռը, որն արդեն սեպագրական դարաշրջանում կարևոր մի սրբավայր էր[3], եղել է հայոց, նույնպես իրանական անունով Վահագն աստծու պաշտամունքի կենտրոնը: Քրիստոնեության ընդունման ժամանակ այդտեղ կառուցվում է վանք, նվիրված Հովհաննես Մկրտչին (սուրբ Կարապետ), որի ժողովրդական կերպարը (ռազմական առաջնորդ, հայոց պաշտպան) շատ քիչ բան ունի քրիստոնեական սրբի հետ, այլ շարունակում է Վահագնի պաշտամունքը[4]:

Մյուս կողմից, երբ նոր աստվածները գրավում են հների տեղը, հին աստվածները հաճախ «իջեցվում», ապասրբացվում են, վերածվելով ավելի ցածր՝ վիպական (էպիկական) մակարդակի հերոսների[5]: Այդպիսի ձևափոխության տիպիկ

---

[1] Պետրոսյան 2006: 4 հտն. Petrosyan 2007: 175: Ուրարտական և նախաուրտական պաշտամունքային կառույցներից մինչև քրիստոնեական միջնադար հասած սրբավայրերի մեծաքանակ օրինակներ տես Հմայակյան, Սանամյան 2001:
[2] Дьяконов 1983; Petrosyan 2006.
[3] Հմայակյան 1990: 52, 117 հտն.:
[4] Հարությունյան 2000: 121 հտն. Petrosyan 2002: 132 f. Petrosyan 2007: 181f.
[5] Պետրոսյան 2006: 5:

օրինակներ են «Սասնա ծռերի» հերոսները, որոնցից Սանասարը և Դավիթը ամպրոպային հին աստծու[6], իսկ Միհրը՝ ինչպես ասվեց, Միհր աստծու վիպական ժառանգներն են: Հայոց հնագույն՝ բնիկ աստվածների կերպարները լավագույնս պահպանվել են հնագույն վեպի՝ ազգածին ավանդության մեջ, որի հիմնական հերոսները՝ Հայկը, Արամը և Արա Գեղեցիկը հին աստվածների վիպականացած կերպարներն են[7]:

Այսպիսով, հին աստվածների հիշողությունը պահպանվել է երկու՝ նոր աստվածների և վիպական հերոսների մակարդակներում, ընդ որում, երկրորդ դեպքում կարող էր պահպանվել նաև աստծու անունը:

* * *

Հին հայոց գերագույն աստված Արամազդի անունը ծագում է իրանական Ahura Mazdā-ից (անունը մեկնաբանվում է որպես «Տեր իմաստուն» կամ «Իմաստության տեր»), որը իրանական լեզուներում հայտնի է մի քանի փոփոխակով (հին պրսկ. Auramazda, պահլավ. Ohrmazd/Ormazd, Hormizd, նոր պրսկ. Ormazd ևն. պարթևական դարաշրջանից՝ մ.թ.ա. I դ. ավանդված է հունական գրությամբ՝ Aramasdēs, որը համարվում է հայ. Արամազդի աղբյուրը)[8]:

Հին հունական ավանդույթում, որտեղ օտար աստվածները սովորաբար կոչվել են նման գործառություն ունեցող հունական աստվածների անուններով, սկսած արդեն Հերոդոտոսից, Ահուրա Մազդան հիշվում է որպես Զևս (գերագույն աստված), իսկ Պարթևական կայսրությունում, հատկապես հելլենիստական բնակչության մեջ, նա արդեն նույնացվել էր Զևսի հետ և թերևս ձեռք բերել Զևսին բնորոշ որոշ հատկանիշներ: Հայկական Արամազդը, ինչպես և իրանական Ահուրա Մազդան, համարվում էր արարիչը երկնքի եւ երկրի, և նույնպես, որպես գերագույն աստված, նույնացվել էր Զևսի հետ: Այս ընդհանրություններից զատ, Արամազդը, նման հայկական այն աստվածներին, որոնց անունը ծագում է իրանական նախատիպերից, գրեթե ոչինչ չուներ ընդհանուր իր իրանական անվանակցի հետ[9]: Արամազդը, ինչպես և Զևսը, ուներ ամպրոպային բնույթ. համաձայն Խորենացու՝ (Բ.86), սուրբ Նունեն Վրաստանի մայրաքաղաք Մցխեթում «կործանեաց ամպրոպային պատկերն Արամազդայ»: Այսինքն, հայոց Արամազդը նույնացվել է վրաց Արմազիի հետ և համարվել ամպրոպի աստված: Աստծու այս հատկանիշը, ակնհայտորեն, իրանական չէ, այլ ծագում է ոչ զրադաշտական (ոչ իրանական) ամպրոպի աստծու կերպարից (հմմտ. Զևս)[10]:

Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնն էր Բարձր Հայքի Դարանաղյաց գավառի Անի ամրոցը, կամ այլ կերպ՝ Անի-Կամախը: Այն նույնացվում է մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսի խեթական աղբյուրների Kummaha քաղաքի հետ (այս նույնացումը գիտության մեջ չի վիճարկվում)[11]: Կումմախան ամպրոպի աստծու մի նշանակալի պաշտամունքային կենտրոն էր, ինչի մասին է վկայում այն հանգամանքը, որ նրա ամպրոպի աստվածը, ի տարբերություն այլ քաղաքների աստվածների, ընդգրկվել էր խեթական կայսրության պետական դիցարան[12]: Կումմախա տեղանունը

---

[6] Աբեղյան 1966: 414 հտն. Հարությունյան 1981. Պետրոսյան 1997: 15, 23, 41. Petrosyan 2002 passim:
[7] Տես օրինակ Մատիկյան 1930; Պետրոսյան 1997; 1997ա; Petrosyan 2002 ևն.:
[8] Meillet 1916: 25.
[9] Արամազդի մասին մանրամասն տես Պետրոսյան 2006, մյուս աստվածների վերաբերյալ՝ Petrosyan 2007:
[10] Russell 1987.
[11] Քոսյան 2002: 225 հտն., հարցի պատմությամբ:

[12] Քոսյան 2002: 239:

անբաժանելի է սեպագիր աղբյուրների Kumme / Kummu և Kummanni / Kummini անվանումներից: Դրանք խուռիական ամպրոպի մեծ աստծու՝ Թեշուբի, որի պաշտամունքն անցել էր նաև խեթերին, պաշտամունքային կենտրոններն էին (-ni-ն և -ha-ն տարածաշրջանի տեղանուններին բնորոշ վերջածանցներ են): Սրանցից առաջինը գտնվում էր Կաշիարի լեռներում, Կորդուքի Արարատ (ժամանակակից թուրք. Ջուդի դաղ) լեռան շրջանում, իսկ երկրորդը՝ Կապադովկիայում, Մալաթիայից արևմուտք: Համապատասխանաբար, Կումմախայի ամպրոպի աստվածը պիտի լիներ Թեշուբի տեղական մի տարբերակը, որը կարող է համարվել Արամազդի «ամպրոպային» կերպարի հնագույն նախորդը[13]:

Արամազդը համարվում էր բոլոր աստվածների հայրը (Ագաթանգեղոս 785. նման պատկերացումների հետքեր կան և «Ավեստայում»՝ Յաշտ 17.2.16): Նրա սրբավայր Անի-Կամախում է եղել նաև հայոց արքաների գերեզմանոցը (Ագաթանգեղոս 785. Փավստոս III.11, IV.24. Խորենացի III.10, III.45). Հետևաբար Արամազդը, աստվածների նահապետը և գուցե նաեւ արքան, կապված էր թագավորական ընտանիքի հետ, որի անդամները նրան պիտի միանային անդրաշխարհում: Այսպիսով, Արամազդը բարդ կերպար էր, որն իրենում միավորում էր մի շարք գործառույթներ՝ գերագույն աստված, արարիչ աստված, աստվածների հայր, ամպրոպի աստված, թերևս նաև անդրաշխարհի աստված:

* * *

Ըստ ազգածին ավանդության, հայոց առաջին էպոնիմը՝ անվանադիր նախնին էր Հայկ նահապետը, Թորգոմի որդին, Նոյի սերնդից: Բաբելոնյան աշտարակի կառուցումից հետո նա հրաժարվում է ենթարկվել Բաբելոնի բռնակալ Բելին (նույնացվում է աստվածաշնչյան Նեբրովթի հետ), իր մեծ նահապետական ընտանիքով տեղափոխվում հյուսիս և հաստատվում Հայաստանում: Բելը հսկայական զորքով հարձակվում է Հայկի վրա, բայց ճակատամարտում զոհվում է նրա նետից (Խորենացի Ա.10 հտն. Սեբեոս Ա):

Հայկի ավագ որդի Արամանեակը (տարբերակներ՝ Արամենակ, Արմենակ), տեղափոխվում է Արարատյան դաշտ և հաստատվում Արագած լեռան ստորոտին: Սրա որդի Արամայիսը (տարբերակ՝ Արմայիս), այդտեղ կառուցում է հայոց առաջին մայրաքաղաքը և կոչում այն իր անունով Արմավիր (հին՝ Արմաւիր): Մի քանի սերունդ հետո սրանց հետնորդներից Արամ նահապետը, ընդարձակելով Հայաստանը բոլոր կողմերից, փաստորեն ստեղծում է մի նոր Հայաստան և դառնում հայոց երկրորդ էպոնիմը (հմմտ. հայերի օտարալեզու *արմեն* ցեղանունը): Արամը, որպես հայոց երկրորդ էպոնիմ, Հայկի երկրորդ մարմնավորումն է, ըստ Մ. Աբեղյանի արտահայտության՝ «երկրորդ տիպարը»[14]: Ընդ որում, *ար(ա)մ-* տարրը պարունակող այս անունները, ստուգաբանորեն կամ անամագրամատիկորեն՝ նման հնչողության պատճառով, կարող են առնչվել հայոց *արմեն* ցեղանվան հիմքի հետ և ընկալվել որպես նրա ածանցյալներ[15]:

Ակնհայտ է, որ աստվածային մակարդակում Հայկ նահապետին՝ Հայաստանը (հայոց տիեզերքի) ստեղծողին համապատասխանում է Արամազդը, աստվածների ընտանիքի հայր/նահապետը, տիեզերքի արարիչը, ամպրոպի աստվածը: Նույն տրամաբանությամբ, Արամազդը համապատասխանում է նաև «երկրորդ Հայկին»՝ Արամին: Ըստ մանրամասն վերլուծության, Հայկը և Արամը հայոց հնագույն ամպրոպի աստծու վիպականացած ժառանգներն են[16], ինչն առավել հավաստի է դարձնում այս

---

[13] Պետրոսյան 2006: 11 հտն.:
[14] Աբեղյան 1966: 55:
[15] Պետրոսյան 2008ա:
[16] Հարությունյան 2000: 230 հտն. Petrosyan 2002: 43 ff. Պետրոսյան 2008; Петросян 2010.

համապատասխանությունը: Իրանական Արամազդի և հայ. Արամի կերպարային համապատասխանեցման մեջ թերևս էական է եղել նաև անունների համահնչյունությունը: Հնարավոր է պատկերացնել, որ հայերը փոխառել են դիցանվան հենց Արամազդ ձևը որովհետև այն համահունչ էր իրենց Արամի հետ, կամ որ նույնիսկ Արամազդը վերաձևավորված է առավել հայտնի Օրոմազդ/Օրմազդից Արամի նմանությամբ:

Ըստ Խորենացու, Արամը գրավում է Կապադովկիան, տեղում «կողմնապետ» թողնում իր կրտսեր տոհմակից Մշակին և հրամայում տեղի բնակիչներին խոսել հայերեն: Այդ պատճառով է, իբր, որ հույներն այդ երկրամասը կոչում են «Առաջին Հայք»: Մշակն այդտեղ, հետագա Կեսարիա քաղաքի տեղում, քաղաք է կառուցում և կոչում իր անունով, որը, տեղացիները չկարողանալով ճիշտ արտասանել, դարձնում են Մաժակ (Խորենացի Ա.12-14).

Խորենացու մոտ Արամն ու Մշակը հիշվում են Կապադովկիայում (Եփրատից արևմուտք), բայց էպոսի համապատասխան հերոսները և նրանց համահունչ հնագույն ցեղատեղանունները (որոնց էպոնիմներն են այդ հերոսները) կենտրոնացած են Սասունում և Մուշ-Տարոնում, Վանա լճից արևմուտք և հարավարևմուտք: Դրանք են՝ ուրարտական եւ ասորեստանցյան աղբյուրների Արմե, Ուրմե և Ներքին Ուրումու երկրները Մուշ-Տարոնի տարածքում, որոնց անվանումները գիտության մեջ համադրվել են *արմեն* ցեղանվան և Արամ նահապետի անվան հետ[17]: Ինչպես ասվեց, Սանասարը՝ «Սասնա ծռերի» տոհմի հիմնադիրը, ամպրոպի աստծու փիպական ժառանգն է[18]: Սանասարի կերպարը տեղայնացած է Սասունում, որը ուրարտական դարաշրջանում կոչվում էր Շուբրիա, իսկ Ուրմե և Արմե երկրները հարևան էին կամ մաս էին կազմում Շուբրիայի: Թեշուբը Շուբրիայի մեծ աստվածն էր և նրա անունը պահպանվել էր այդտեղ մինչև մ.թ.ա. առաջին հազարամյակի առաջին կեսը, երբ այլուրեք խուռիերեն լեզուն արդեն վաղուց վերացել էր[19]: Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ Սանասարը Շուբրիայի Թեշուբի ժառանգն է[20]: «Սասնա ծռերի»՝ արաբական միջնադարյան աղբյուրում հիշվող հնագույն տարբերակում (Կեղծ Վակիդի) Սանասարի որդին Մուշն է՝ Մուշ քաղաքի էպոնիմը[21]: Այստեղ Սանասար-Մուշ զույգը համապատասխանում է Խորենացու Արամ-Մշակ զույգին, ընդ որում, Մշակը (Մուշ-ակ) Մուշ անվան նվազականն է[22]:

Մուշի շրջանը՝ Տարոնը պաշտամունքի կենտրոնն էր Վահագն աստծու: Այստեղ, Քարքե (հնում՝ Քարքէ) լեռան վրա էր գտնվում նրա տաճարը: Այդ լեռը մյուս անունով կոչվել է «Մշո ծամ» (այսինքն՝ «Մուշ անունով հերոսի ծամ»): Տեղանվան բացատրությունը գտնում ենք Կեղծ Վակիդիի մոտ: Սանասարի որդի Մուշը սիրում է մեծ քաջության տեր մի աղջկա՝ Տարոնին (Տարոնի էպոնիմն է), որն իր ձեռքը խնդրողներին մենամարտի է հրավիրում և հաղթում: Այսպես նա հաղթում է նաև Մուշին և նրա ծամը (մազափունջը, խոպոպիք) կտրում[23]: Մուշի և Տարոնի մենամարտը պիտի տեղայնացվեր Քարքե լեռան վրա, իսկ Մուշն ինքը, այսպիսով, Վահագն աստծու փիպական համապատասխանությունն է: Արամ-Մշակ, Սանասար-Մուշ զույգերին աստվածային մակարդակով պիտի համապատասխաներ Արամազդ-Վահագն զույգը (հիշենք, որ Արամազդը բոլոր աստվածների հայրն էր):

Ասորեստանցյան աղբյուրները մ.թ.ա. XII դարում հիշում են ուրումեացիների և մուշքերի ցեղերը, որոնք գրավել էին Հայկական լեռնաշխարհի հարավային և

---

[17] Petrosyan 2002: 140, գրականությամբ:
[18] Աբեղյան 1966: 414 հտն.:
[19] Petrosyan 2002: 21.
[20] Petrosyan 2002: 20 ff.
[21] Տեր-Ղևոնդյան 1978.
[22] Petrosyan 2002: 50 f.
[23] Տեր-Ղևոնդյան 1978: 269:

հարավարևմտյան շրջանները (տես ստորև)։ Արամը և Մշակը համարվում են այդ ցեղերի էպոնիմները, ընդ որում, Մուշ անվանումը կապված է համարվում մուշքերի ցեղանվան հետ[24]։ Այս մուշքերի մասին կան մի շարք կարծիքներ՝ նրանք համարվել են փռյուգական գաղթականներ (ասորեստանյան ավելի ուշ աղբյուրներում մուշքու կոչվել են փռյուգացիները), Փոքր Ասիայի հին բնիկներ, հայերի նախնիներ, վրացական մի ցեղ և այլն[25]։ Անկախ այդ մեկնաբանություններից, սեպագիր *մուշք* անվանումը համադրելի է անտիկ աղբյուրների *մոսք* ցեղանվանը (սեպագրում նշաններ չկան o հնչյունի համար՝ այն հաղորդվել է ու նշանով, սեպագիր շ-ն էլ սովորաբար հաղորդում է ս հնչյունը)։ Այս ցեղը բնակվում էր ներկայիս Վրաստանի հարավարևմտյան տարածքներում և հարակից շրջաններում։

* * *

Վրացական ազգածին ավանդությունը հայտնի է «Քարթլիս ցխովրեբայի»՝ XI դ. հեղինակ Լեոնտի Մրովելուն վերագրվող «Թագավորների կյանքը» երկից (իրականում այն, հավանաբար, ավելի հին է)[26]։ Ըստ դրա, վրացիների և կովկասյան մի շարք ժողովուրդների անվանադիր նախնիները Թարգամոսի (= Թորգոմ) որդիներն են, Հաոսի՝ հայոց նախնու (= Հայկ), Ներրոթին (= Նեբրովթ) հաղթողի կրտսեր եղբայրները։ Երկրորդ եղբայրն էր Քարթլոսը՝ վրացիների նախնին (հմմտ. վրաց. *քարթվել-* «վրացի»)։ Հայերը, վրացիները և կովկասյան ժողովուրդները լեզվով ազգակից չեն, և հայ-վրացա-կովկասյան ազգակցության այս պատմությունը իրական հիմքեր չի կարող ունենալ։ Ակնհայտ է դրա վրա հայկական՝ Հայկի և նրա ժառանգների ավանդության ազդեցությունը և պատումի հայամետ բնույթը՝ Հաոսը բոլորից քաջ էր ու հզոր, նա իր եղբայրների տիրակալն էր, և նրանց բոլորի լեզուն հայերենն էր։ Վրաստանում սկսում են վրացերեն խոսել իբր միայն Նաբուգոդոնոսոր արքայի ժամանակներից հետո, բայց հայերենը դեռ մնում է որպես առաջնային լեզու (պատմության այս մասը, ակնհայտ պատճառներով, դուրս է թողնված Գ. Ծուլայայի ռուսերեն հրատարակությունից)[27]։ Պարզ է և պատմության հեղինակի արհեստական «հունասիրական» մոտեցումը՝ հմմտ. էպոնիմների հունականացված վերջավորությունները՝ Հաոս, Քարթլոս, Էգրոս են։ Չնայած դրան, Քարթլոսի և նրա հաջորդների մասին ավանդությունները չունեն նախատիպեր այլուրեք և չեն կարող համարվել պարզ հնարանքներ. դրանք պետք է հիմնված լինեին իրական ժողովրդական ավանդության վրա։

Պատմվում է, որ Քարթլոսը հաստատվում է մի լեռան վրա և անվանում այն իր անունով՝ Քարթլի (որից է ծագեցվում Արևելյան Վրաստանի հին անվանումը՝ *Քարթլի*)։ Մահվանից հետո նրա գերեզմանը այդ լեռան վրա դառնում է տեղի բնակիչների հիմնական սրբավայրը։ Քարթլոսն ուներ մի քանի որդի, որոնք ներկայացվում են որպես Վրաստանի տարբեր շրջանների էպոնիմներ։ Ավագն էր Մցխեթոսը, որն այդ լեռան մոտ կառուցում է Մցխեթա մայրաքաղաքը։

Հետագայում, շատ սերունդներ անց, Քարթլոսի գերեզմանի տեղում կառուցվում է գերագույն աստված Արմազիի տաճարը, և Քարթլի լեռը վերանվանվում է Արմազի

---

[24] Дьяконов 1968: 223, прим. 87. Petrosyan 2002: 140, գրականությամբ։
[25] Մուշքերի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Քոսյան 1999: 162 հտն. և հատկապես՝ Wittke 2004, գրականությամբ. նրանց՝ որպես Փոքր Ասիայի հին բնիկների վերաբերյալ՝ Mellink 1965. նրանց վրացական ծագման վերաբերյալ՝ Меликишвили 1954: 410 сл. 1959, 104 слл. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 183 ևն. որպես հայկական ցեղ՝ Дьяконов 1968: 234 слл. մուշքերի ցեղանվան, արևմտյան կապերի և Հայկական լեռնաշխարհում թողած հետքերի վերաբերյալ՝ Petrosyan 2002: 139 ff., 155։
[26] Այս աղբյուրի ռուսերեն և անգլերեն թարգմանությունները տես Цулая 1979. Thomson 1996.
[27] «Քարթլիս ցխովրեբայի» առաջին՝ հայամետ մասի վերաբերյալ տես Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 23 слл.

(այս մասին տես ստորև): Նույնպես Մրովելուն վերագրվող «Քարթլիի դարձը» երկում[28] հիշվում է Արմազի աստծու պղնձե արձանը նույնանուն լեռան վրա, ձեռքին փայլատակող մի թուր, կամ՝ «թուր ինչպես կայծակ»[29]: Սուրբ Նինոյի աղոթքից աստված կործանում է արձանը որոտով, փոթորկով և կարկտով: Արմազիի ձեռքի թուրը (հմմտ. Սանասարի «թուր կեծակին») և նրա արձանի ամպրոպային կործանման պատմությունը ցույց են տալիս, որ Արմազին ամպրոպային աստծու հատկանիշներ է ունեցել և հաստատում Խորենացու վկայությունը Արմազի-Արամազդի «ամպրոպային պատկերի» մասին: Ելնելով նույն տեղում իրար հաջորդող պաշտամունքների ժառանգորդության դրույթից, կարելի է կարծել, որ Արմազի աստվածը գործառութային առումով ժառանգն էր Քարթլոսի: Ըստ այդմ, Քարթլոսը ևս պետք ունենար ամպրոպային աստվածության հատկանիշներ:

Մցխեթա քաղաքի անվանումը, կարծում են, կապված է մուշքերի ցեղանվան հետ, որը, ինչպես ասվեց, համապատասխանում է հունական հին աղբյուրների՝ Վրաստանի հարավի *մոսք/մոսխ* ցեղանվանը, ուշ վրաց. *մեսխ* (*մցխ-* ձևի համար բերվում է ներկայիս Ախալցխայի շրջանի *Սամցխե* անվանումը, իբրև «Մեսխիա», ուր *սա-*ն ածանց է)[30]: Այս համատեքստում վերին աստիճանի հատկանշական է, որ ըստ Հովսեպոս Փլավիոսի («Հրեական հնություններ» I, 125), Կապադովկիայի Մաժակ քաղաքի էպոնիմ Մեսքեսը, այսինքն՝ հայկական ավանդության Մշակը, կապված է վրացիների հետ:

* * *

Աղյուսակներով ներկայացնենք Արամազդ-Արմազի, Արամ-Քարթլոս և Մշակ/Մուշ-Մցխեթոս զույգերի համապատասխանությունը:

Արամազդ	Արմազի
գերագույն աստված	գերագույն աստված
ամպրոպի աստված	ամպրոպի աստված
տաճարը գտնվում էր հին արքաների գերեզմանների մոտ	տաճարը կառուցվում է երկրի առաջին տիրակալի գերեզմանի տեղում
հայոց Հայկ և Արամ էպոնիմների աստվածային համապատասխանությունը	վրաց Քարթլոս էպոնիմի աստվածային համապատասխանությունը

Արամ	Քարթլոս
Հայաստանի էպոնիմ	Վրաստանի էպոնիմ
Արամազդի վիպական համապատասխանությունը	Արմազիի վիպական նախորդը
ամպրոպային կերպար	ամպրոպային կերպար
Արմավիր մայրաքաղաքի անվանումը կապվում է նրա անվան հետ համահունչ	Արմազի մայրաքաղաքը կապվում է նրա

[28] Այս աղբյուրի ռուսերեն և անգլերեն թարգմանությունները տես Такайшвили 1989; Thomson 1996.
[29] Болтунова 1949: 230; Thomson 1996: 97 f.
[30] Меликишвили 1954: 420. 1959: 105, 112. Ամեն դեպքում նշենք, որ այս մեկնաբանությունը վարկածային է և նույնիսկ չի հիշատակվում Վրաստանի պատմության վերջին ռուսերեն ակադեմիական հրատարակությունում (Меликишвили, Лордкипанидзе 1989):

մի հերոսի հետ	ժառանգորդ Արմազի դիցանվան հետ
Մշակի ավագ տոհմակիցը	Մցխեթոսի հայրը

Մշակ	Մուշ	Մցխեթոս
մուշքերի էպոնիմ	մուշքերի էպոնիմ	մուշք/մոսքերի էպոնիմ
Արամի կրտսեր տոհմակից	Սանասարի որդի	Քարթլոսի որդի
Մաժակ քաղաքի էպոնիմ	Մուշ քաղաքի էպոնիմ	Մցխեթա քաղաքի էպոնիմ

Նկատենք, որ Մցխեթոսի հետ նույն համապատասխանությունը պիտի ունենար նաև Մուշի աստվածային համապատասխանությունը՝ Վահագն աստվածը:

Քննարկվող հայկական և վրացական կերպարներն ու նրանց հետ կապված ավանդությունները ակնհայտորեն ծագում են միևնույն ակունքներից: Հայկական ազգածին ավանդությունը քննված է համեմատական առասպելաբանության համատեքստում՝ այն հնդեվրոպական ծագում ունի, այսինքն՝ բնիկ հայկական է[31]: Անկախ նույնիսկ դրանից, ակնհայտ է հայկական ավանդության հզոր ազդեցությունը վրացականի վրա, ընդ որում, մի քանի մակարդակներով՝ սկսած հնագույն ժամանակներից մինչև միջնադար, երբ գրի է առնվել վրացական ազգածին ավանդությունը:

Ընդհանրապես, վրացական նախաքրիստոնեական դիցարանի մասին շատ քիչ բան է հայտնի՝ պահպանվել են, փաստորեն, միայն աստվածների անունները: Այդ պատճառով, եղած ուսումնասիրություններում շատ բան ենթադրությունների ոլորտից է: Արմազիի մասին վրացագիտության մեջ արտահայտվել են մի շարք տեսակետներ՝ նա համադրվել է Ահուրա Մազդայի (Ն. Մառ, Մ. Կովալևսկի, Մ. Անդրոնիկաշվիլի, Լ. Չիլաշվիլի), անատոլիական լուսնաստված Արմասի (Ա. Բոլտունովա, Շ. Ամիրանաշվիլի, Ա. Ապակիձե, Գ. Մելիքիշվիլի), խուռիական ամպրոպի աստված Թեշուբի (Մ. Ծերեթելի, Գ. Գիորգաձե), իրանական Միթրայի (Կ. Կեկելիձե) հետ, համարվել արևի աստված (Լ. Մելիքսեթ-Բեկով), արևային և երկրագործական աստված (Ի. Սուրգուլաձե): Բայց պարզ է, որ անկախ կերպարի հնարավոր տեղական նախատիպերից, նա նույնական է հայկական Արամազդին (ինչպես ընդունված է հայագիտության մեջ) և ի վերջո հանգում է իրանական Ահուրա Մազդային[32]:

Սակայն Արմազին կարող էր ծագել ոչ թե ուղղակի իրանական Ահուրա Մազդայից, այլ նրա հայկական տարբերակից՝ Արամազդից: Բանն այն է, որ պարթևական Իրանի ողջ դիցարանը փոխառվել էր հայոց կողմից: Բացի Արամազդից, հայերը պաշտում էին նաև Անահիտին, Վահագնին, Միհրին, Տիրին և Նանեին (վերջինս ծագումով իրանական չէ, բայց պաշտվում էր նաև Իրանում): Իսկ վրացական հայտնի դիցարանում միայն Արմազին է համադրելի իրանական Ահուրա Մազդայի հետ. մյուս աստվածները՝ Զադեն, Գացի, Գաիմ/Գա, Այնինա և Դանինա, որոնց մասին առաջ են քաշվել մի շարք իրարամերժ վարկածներ, չունեն իրանական քիչ թե շատ միարժեք զուգահեռներ: Այսինքն՝ իրական իրանական ազդեցություն

[31] Ahyan 1982; Dumézil 1992, 133 seq. Պետրոսյան 1997; 1997ա; 2008; Petrosyan 2002; Петросян 2010 են:

[32] Արմազիի մասին տես Gvelesiani 2003, գրականությամբ:

դիցանունների մակարդակում չի երևում: Դրա փոխարեն, ինչպես տեսանք, Քարթլոսի և նրա սերունդների պատմության մեջ ակնհայտ է հայկական տարրը, իսկ վրացական հեղինակները վրացական դիցարանում փոքրասիական ուժեղ ազդեցություն են տեսնում[33]: Վրաստանը եղել է հայկական ուժեղ ազդեցության տակ և իրանական շատ իրողություններ նույնպես Վրաստան են հասել Հայաստանի միջոցով: Արմազի անունն էլ հեշտ է ենթադրել որպես Արամազդի ձևափոխություն. Ահուրա Մազդայի իրանական համաժամանակյա ձևերը հիմնականում շատ տարբեր են (հմմտ. Օ(h)րմազդ, Օրմիզդ, Հորմոզդ, հուն. գրությամբ՝ Ōromasdēs):

Բերված ընդհանրությունների համատեքստում դժվար է պատկերացնել, որ երկու հարևան երկրների՝ այդքան նման լեգենդներով շրջապատված հին մայրաքաղաքների անվանումները՝ Արմավիր և Արմազի, կապված չլինեն: Արմավիրի ստուգաբանության համար կարելի է նշել երկու հնարավորություն՝ 1) Արամ էպոնիմի և արմեն ցեղանվան առնչությամբ, 2) անատոլիական armas «լուսին (լուսնաստված)» բառից՝ խեթ. arma- + pir- «լուսնի (լուսնաստծու) տուն», հայերենին բնորոշ -p- > -w- զարգացմամբ[34]: Արմազիի համար (բացի իրանական Ահուրա Մազդայի հետ կապից)՝ 1) ուրարտական Արամու արքայի անվան առնչությամբ, 2) անատոլիական լուսնաստծու անունից[35]: Արամու արքայի անունը նույնական է հայոց Արամ նահապետի անվան հետ, իսկ երկրորդ ստուգաբանությունները համընկնում են: Այս երկրորդ ստուգաբանության դեպքում անատոլիական Արմասը, որը վրացերեն ուղղական հոլովում պիտի դառնար Արմասի, կարող էր ձևափոխվել Արմազիի ս-ի՝ այդ դիրքով պայմանավորված հնչեղացման հետևանքով և/կամ Արամազդ անվան ազդեցությամբ:

Հաշվի առնելով ասվածը մուշքերի և նրանց էպոնիմներ ենթադրվող Մշակի ու Մցխեթոսի մասին, հնարավոր է պատկերացնել, որ այդ անվանումները ինչ-որ կերպ առնչվեն մուշքերի հետ: Աստվածաշնչում Արամ անունով նահապետը հանդես է գալիս որպես արամեացիների էպոնիմ, որի որդիներից մեկը կոչվում է Մաշ կամ Մոսոք (Ծն. Ժ.22-23, Ա Մն. Ա.17. եբրայերեն՝ Mšk): Վերջինս համարվում է մուշքերի (փռյուգացիների) էպոնիմը[36]: Այստեղ հնարավոր չէ քննարկել արամեացիների և հայերի նույնական՝ Արամ անունով էպոնիմների և արամեացի ու արմեն ցեղանունների նմանության խնդիրը (նրանք կարող էին ծագել նույն ակունքներից)[37]: Հովսեպոս Փլավիոսի հիշյալ գրքում (I.146) հայերը համարվում են սերված այս բիբլիական Արամի մեկ ուրիշ որդուց, այսինքն՝ աստվածաշնչյան Արամը, անկախ նույնիսկ հայկական Արամի հետ ունեցած հնարավոր խորքային կապից, հրեական ավանդույթում վաղուց ի վեր կապվել է հայերի հետ: Արամ-Մոսոք և Արամ-Մշակ զույգերը նույնական են և պարզորոշ համապատասխանում են Քարթլոս-Մցխեթոս զույգին, ուր երկրորդ անդամները նույնացվում են որպես մուշքերի էպոնիմներ, իսկ Քարթլոսը, ինչպես տեսանք, կերպարով համապատասխանում է Արամին[38]: Կարելի է նույնիսկ կարծել, որ Քարթլոսը ուղղակի Արամի մի տարբերակն է, տեղական անունը կամ մականունը, և Քարթլի լեռան վրա Արմազին ուղղակի ներդրվել է տեղական համահունչ, *ար(ա)մ-* հիմքով մի անվան վրա:

Արամայիս ձևը, ինչպես ցույց է տալիս քաղաքի Արմավիր անվանումը, երկրորդային է, մոտեցված Արամ և Արամանյակ անուններին: Արմայիսի՝ անատոլիական arma-ից ծագելու համար կարելի է նշել մի քանի հնարավորություն

---

33 Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 393 слл.
34 Պետրոսյան 2010. հմմտ. Капанцян 1956, 49 сл.:
35 Болтунова 1949. Меликишвили 1954: 420 сл.,1959: 229. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 394 слл.
36 Մոսոք-Mšk-ի՝ որպես մուշքերի էպոնիմի մասին տես օրինակ, Дьяконов 1968, 214 слл.:
37 Petrosyan 2002: 163 ff.
38 Այս հարցերի մասին մանրամասն տես Petrosyan 2002: 79, 164 նն.:

(հմմտ. խեթ. Armati անձնանունը[39] /հայերենում -յ-ն կարող է ծագել հին *-ti-ից/. հնարավոր է, որ այդ անունը քրիստոնյա հեղինակը երկրորդային կերպով համապատասխանեցրել է ինչ-որ նմանահունչ հունական անվան հետ են): Ինչևէ, Ար(ա)մայիսի հետ համադրելի միակ հայտնի զուգահեռը տարածաշրջանում անատոլիական է, լիկիական՝ Armais (գրված հունարեն), որը մեկնաբանվում է որպես խեթալուվական լուսին/լուսնաստծու մի ձևը[40]: Արմաւիրի *-իր* վերջավորությունը, որը բացառիկ է տարածաշրջանում, ինչպես տեսանք, լավագույնս բացատրվում է խեթերենով (թեև հնարավոր պատկերացնել, որ arma- «լուսին» և pir «տուն» բառերը մեկ բարդության մեջ օգտագործվեին այլ լեզվի կրողների կողմից, տես ստորև):

Ընդհանրապես, լուսնի առանձնահատուկ պաշտամունքը բնորոշ է եղել տարածաշրջանի երկրներին: Լուսինը համարվում է վրացիների նախնիների գլխավոր աստվածը[41]: Նույնը ասում է Ստրաբոնը աղվանների մասին, ուր սակայն այն պաշտվել է որպես ոչ թե արական, այլ իգական աստվածություն (XI.4.7): Ստրաբոնը հիշում է Արտեմիս/Անահիտի (որին լուսնի դիցուհու հատկանիշներ են վերագրվել) ամենախորը պաշտամունքը հայերի և լուսնային աստվածությունների (Արտեմիսի, Սելենեի, Մենի) հատուկ պաշտամունքը Հայաստանի նաև արևմտյան հարևանների մեջ՝ Պոնտոսում, Փռյուգիայում, Կապադովկիայում և Կիլիկիայում (XII.2.3; 3.31), ինչպես և նրանց նվիրված հատուկ մարզերի գոյությունը այդ երկրներում (հմմտ. Անահիտ/Արտեմիսին նվիրված Անահտական /Եկեղյաց/ գավառը Հայաստանում)[42]:

Արմավիրում եղել Արամանյակին նվիրված են սոսի (բարդի կամ չինարի) ծառեր, որոնց տերևների հանդարտ կամ սաստիկ շարժվելուց գուշակություններ են արվել (Խորենացի Ա.20): Ծառերի տերևների սոսափյունով գուշակությունները և պատգամախոսարաններին կից սրբազան պուրակները անտիկ աշխարհում հայտնի են և այլուրեք: Այսպես, Էպիռոսում գուշակություններ էին անում Դոդոնեի կաղնու տերևների սոսափյունով, հայտնի էին և Ապոլոնի որոշ պատգամախոսարանների մերձակա սրբազան պուրակները: Հաշվի առնելով մի շարք փաստեր (Արմավիրի հունարեն արձանագրությունների հնարավոր պատգամախոսական բնույթը, անտիկ աշխարհի պատգամախոսարանների կապը արև-Ապոլոնի հետ, անտիկ դարաշրջանի Արմավիրում արև-Ապոլոնի պաշտամունքի գոյությունը են)՝ Կ. Տրևերը եզրակացրել է, որ Արմավիրում հնուց ի վեր եղել է արև աստծուն նվիրված պաշտամունք և պատգամախոս[43]: Ըստ առասպելի տրամաբանության, այդ աստվածը պետք է լիներ Արամանյակը, որին և նվիրված էին ծառերը:

Համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ համահունչ անուններով Արամանյակն ու Արամայիսը, որոնցից երկրորդը քաղաք է կառուցում, ներկայացնում են առասպելական երկվորյակների հաջորդական դարձած հետագա ձևափոխությունը[44]: Լուսինը և արևը տարբեր ժողովուրդների առասպելներում և լեգենդներում հանդես են գալիս փոխկապակցված՝ որպես հայր ու որդի, երկվորյակներ, եղբայրներ, քույր ու եղբայր[45]: Արամանյակի արևային բնույթը հիմնավորում է Արամայիսի կապը լուսնի հետ: Ըստ այդմ, Արամանյակն ու

---

39 Laroche 1966: 40.

40 Howink ten Cate 1961: 132: Այս անունների համեմատության համար տես Ջահուկյան 1981: 53: Կա նաև նույնական մի հունա-եգիպտական առասպելաբանական անուն ևս, որի վերաբերյալ, այս համատեքստում, տես Petrosyan 2002: 100 ff., 182 f.:

41 Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 393 слл.

42 Тревер 1959: 150 сл.

43 Тревер 1953: 105, 109 слл.

44 Պետրոսյան 1997: 30. Petrosyan 2002: 71 ff., 115 ff.: Երկվորյակային կերպարները կրում են նույնարմատ կամ նմանահունչ անուններ (Երվանդ-Երվազ, Սանասար-Բաղդասար, հմմտ. հռոմ. Հռեմոս-Հռոմուլոս են), կառուցում են նոր քաղաք՝ նոր ավանդույթի սկիզբը և, որպես հետևանք իրենց հիերարխիկ տարբերակման երբեմն ներկայացվում որպես ավագ ու կրտսեր եղբայրներ կամ նույնիսկ հայր ու որդի (ինչպես օրինակ Հովհան Մամիկոնյանի Տարոնի պատմության մեջ Գիսանե և Դեմետր երկվորյակային կերպարները ներկայացվում են մեկ որպես եղբայրներ, մեկ որպես հայր ու որդի):

45 МНМ 1982, 78.

Արամայիսը վերականգնվում են որպես երկվորյակներ, արևի և լուսնի դիցաբանական մարմնավորումներ[46]:

Ըստ Խորենացու, Արամայիսից շատ դարեր անց, հայոց լեգենդար արքա Վաղարշակը «մեհեան շինեալ յԱրմաւիր՝ անդրիս հաստատէ արեգական և լուսնի և իւրոց նախնեացն» (Խորենացի Բ.8): Սա, ի միջի այլոց, հայկական իրականության մեջ լուսնի պաշտամունքի միակ հիշատակությունն է: Հետագայում Վաղարշակի թոռ Արտաշեսը Փոքր Ասիայից Արտեմիսի, Հերակլեսի և Ապոլոնի պղնձաձույլ ոսկեզօծ արձաններ է բերում Արմավիրում կանգնեցնելու համար, բայց այնտեղ կանգնեցվում են միայն Արտեմիսի և Ապոլոնի արձանները (սրանց, հայ-իրանական անուններով համապատասխանում են Անահիտը, Տիրը և Վահագնը): Վահունի քրմերը, որոնք իրենց Վահագնի ժառանգներն էին համարում, Հերակլեսի արձանը կարողանում են տանել և հաստատել Տարոնի գավառի իրենց գյուղ Աշտիշատում՝ Քարքե լեռան վրա: Հաջորդ արքա Տիգրան միջինը (այսինքն՝ Տիգրան Մեծը), որն իբրև առաջին գործ մեհյաններ է կառուցում և դրանցում հունական քրմեր և արձաններ հաստատում, զրկում է Վահունիների տոհմը քրմության պաշտոնից և հարքունիս գրավում նրանց գյուղը (Խորենացի, Բ.ժբ, ժդ): Այս իրադարձությունները թվագրվում են մ.թ.ա. II-I դարերով:

Պաշտամունքների հարատևման դրույթի համատեքստում ակնհայտ է, որ Վաղարշակի հաստատած արևի և լուսնի պաշտամունքները Արմավիրում ծագում են, համապատասխանաբար, Արամանյակից և Արամայիսից: Նույնը վերաբերում է և արևի և լուսնի արձանների տեղում, կանգնեցված Ապոլոնի՝ արևի աստծու և Արտեմիսի՝ լուսնի դիցուհու արձաններին: Ըստ այդմ, Հերակլես-Վահագնը պետք է համապատասխանի Վաղարշակի մեհյանի երրորդ պաշտամունքին՝ արքայական նախնիներին: Այսինքն, այդ դարաշրջանի հայոց արքաներն իրենց համարել են ծագած Վահագնից (այդ մասին է վկայում նաև Տիգրանի կողմից Վահագնի սրբավայրի հարքունիս գրավումը և թերևս Վահագնի քրմության ստանձնումը)[47]: Սա նոր երևույթ էր՝ հայոց առաջին արքայատոհմը, ըստ ավանդական պատմության, ծագում էր Հայկից (և Արամից), որի աստվածային համապատասխանությունը պիտի լիներ Արամազդը:

Հայկական նախաքրիստոնեական դիցարանում Վահագնը հանդես է գալիս որպես ռազմի աստված, որից քաջություն էին հայցում (Ագաթանգեղոս 127): Բայց նա բարդ կերպար է, որն իրենում միավորել է մի շարք, այդ թվում նաև ամպրոպի աստծու հատկանիշներ: Այսպես, նա կռվել ու հաղթել է վիշապներին (Խորենացի Ա.30) և կոչվել «վիշապաքաղ» (Ագաթանգեղոս 809), որն ամպրոպի աստծու կարևոր գործառույթն է: Այդ պատճառով Վահագնը շատ հաճախ համարվում է հայոց դիցարանի ամպրոպի աստվածը[48], թեև ավելի ճիշտ կլիներ նրան համարել ամպրոպի կրտսեր աստված, Արամազդից հետո («երկրորդ Արամազդ», այնպես, ինչպես Արամն է «երկրորդ Հայկ». մանավանդ, որ Արամը ևս ռազմական գործառույթի կրողն է Հայկյանների շարքում)[49]:

Արամայիսի՝ հետագայում Անահիտ/Արտեմիս դիցուհով փոխարինվելը պայմանավորված պիտի լիներ հայ-իրանական ու հունական աստվածների սինկրետացման առանձնահատկություններով (առաջին պլան է մղվել աստծու ոչ թե սեռը, այլ կապը լուսնի հետ): Արդեն Աքեմենյանների ժամանակ իրանական Անահիտան համադրվել է փոքրասիական Արտեմիսի հետ: Մյուս կողմից, պետք է նշել, որ զարգացած առասպելաբանական համակարգերում լուսնի դերը, արևի հետ համեմատած, փոքր է (այդպես կարող է բացատրվել, օրինակ, Արամայիսի՝ Արամանյակի որդի համարվելը): Լուսնի պաշտամունքը, հասարակության

---

[46] Արևի և լուսնի՝ որպես երկվորյակային էությունների վերաբերյալ հայկական բանահյուսության և առասպելաբանության համատեքստում տես Հարությունյան 2000: 49-57, 340-349:
[47] Պետրոսյան 2008ա:
[48] Աբեղյան 1966: 72. Հարությունյան 2000: 83 հտն.:
[49] Ahyan 1982: 271 seq. Պետրոսյան 2008ա:

զարգացման հետ մղվում է երկրորդ պլան, որի արտահայտության դրսևորումներից է նաև լուսնի արական աստվածների՝ դիցուհիներով փոխարինվելը[50]:

Եթե արևի ու լուսնի պաշտամունքները Արմավիրում հանգում են Արամանյակին ու Արամայիսին, ապա ո՞վ պիտի լիներ արքայական նախնիների ու Վահագն-Հերակլեսի պաշտամունքի նախորդը: Ասվածի համատեքստում պարզ է՝ Հայկը՝ Արամանյակի ու Արամայիսի նախնին (կամ «երկրորդ Հայկը»՝ Արամը): Հայոց տիրակալները, իսկ Պարույր Սկայորդուց հետո՝ արքաները, ըստ Խորենացու, ծագում էին Հայկից:

Նույնատիպ մի եռյակ է եղել և Արմազի լեռան վրա: Ըստ «Թագավորների կյանքի», Քարթլոսի գերեզմանի՝ իրենց գլխավոր սրբության հետ, այնտեղի բնակիչները երկրպագում էին արևին, լուսնին և աստղերի հնգյակին: Հետագայում Ալեքսանդր Մակեդոնացին, Քարթլիի իր դրածո տիրակալ Ազոյին հրամայում է հաստատել արևի, լուսնի և աստղերի հնգյակի պաշտամունքը և ծառայել անտեսանելի աստծուն՝ ամենայն բանի արարչին: Ազոյին վտարում է Փառնավազը, որը դառնում է արքա և Քարթլի լեռան վրա կանգնեցնում Արմազիի կուռքը, իր անունով, քանի որ, իբր, Փառնավազը պարսկերեն կոչվել է Արմազ: Իսկ ըստ «Դարձի», լեռան վրա, Արմազիի արձանի կողքին, կանգնած էին Գացիի ոսկե և Գա(իմ)ի արծաթե կուռքերը:

Հեշտ է պատկերացնել, որ այդ կուռքերը, որոնց անունների նմանությունը ակնարկում է նրանց երկվորյակային ծագումը, շարունակում էին Քարթլոսի հետ հիշվող արևի և լուսնի պաշտամունքները: Ոսկին ամենուրեք կապվում է արևի, արծաթը՝ լուսնի հետ, իսկ արարիչ աստվածը համապատասխանում է Աhուրա Մազդային ու Արամազդին (հենց հայկական հիշյալ եռյակում էլ արքաների նախնիները կարող էին կապվել նաև Արամազդի՝ աստվածների արքայի և ամպրոպի աստծու հետ. հիշենք, որ հայոց արքաները թաղվել են Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնում, ինչը բացահայտորեն ցույց է տալիս այդ կապը)[51]: Ինչ վերաբերում է աստղերի հնգյակին, նշենք, որ Հին Միջագետքում մոլորակները կոչվել են աստվածների անուններով: Այդ մոտեցումը, բաբելոնյան աստղագիտության հետ, անցել էր նաև այլ հին ժողովուրդների՝ հույներին, հռոմեացիներին, պարսիկներին[52] (որի ազդեցությունը նկատվում է և հայկական դիցարանում): Նկատենք, որ մ.թ.ա. I հազ. կեսերից բաբելոնյան ազդեցությամբ արևը, լուսինը և հինգ մոլորակները նույնացվում են աստվածների հետ Փառնավազի՝ իբր պարսկերեն Արմազ անունը, եթե այն գալիս է ժողովրդական ավանդությունից և հեղինակային հնարանք չէ, կարող է դիտվել որպես փաստարկ անատոլիական Արմաս լուսնաստծու՝ նրա նախատիպը լինելու օգտին[53]: Քարթլոս-Արմազ/Փառնավազ հաջորդականությունն այս դեպքում

---

[50] МНМ 1982: 79 сл.

[51] Գացիի և Գա(իմ)ի՝ համապատասխանաբար արևի և լուսնի աստվածություններ լինելու մասին գրել է Գ.Քավթառաձեն: Նա Արմազիին համադրում է Յուպիտեր Դոլիխենոսի հետ, որը եռյակ էր կազմում Ապոլոնի (արև) ու Դիանայի (լուսին) հետ, և մեկնաբանում վրացական եռյակը որպես հռոմեական ազդեցության արձագանք (Kavtaradze 2009: 138. հեղինակը Զադեն աստծուն էլ ծագեցնում է հռոմեական Սատուռնից, ինչն առնվազն խիստ կասկածելի է): Այդ առթիվ նշենք, որ նմանատիպ եռյակները բոլորովին բացառիկ չեն: Հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի սխեմայում ամպրոպի աստվածը տեղայնացվում է վերևում, երկնքում՝ լեռան վրա, ուր նրա հետ գտնվում են նաև արևն ու լուսինը (Иванов, Топоров 1974: 5): Բացի նույնական հայկական եռյակից հիշենք ևս մի քանի օրինակ: Ըստ Ստրաբոնի (XI.4.7), աղվանները պաշտում են Հելիոսին, Զևսին և հատկապես Սելենեին (այսինքն՝ արևի և գերագույն/ամպրոպային աստվածներին և լուսնի դիցուհուն): Կարելի է թվարկել մի շարք նմանօրինակ եռյակներ մերձակա երկրներից, հմմտ. Պալմիրայի՝ մոտավորապես համաժամանակյա եռյակը (մ.թ. I դ.)՝ գերագույն և ամպրոպային աստված Բաալշամին, արևի աստված Մալաքբել և լուսնի աստված Ագլիբոլ (Յաhրիբոլ), ուշ Աքեմենյան եռյակը՝ Աուրամազդա, Անահիտա, Միթրա (երկրորդ և երրորդ աստվածների նույն հատկանիշներով) են:

[52] Ван-дер-Верден 1991: 195.

[53] Փառնավազի անունը ծագում է իրան. farr(ah)-ից, որը հավանաբար կապված է xwar/n «արևի» հետ (այս իրանական հասկացության վերաբերյալ տես օրինակ МНМ 1982: 557 сл. հմմտ. և հայ. < իրան. *փառ-ք*): Փառնավազը մինչ արքա դառնալը «մարգարեական» երազում տեսնում է, որ արևի ճառագայթը նրան դուրս է բերում տան լուսամուտից: Նա տեսնում է արևին իրենից ցածր և արևի երեսի ցողը ձեռքով

կարող էր մեկնաբանվել որպես Քարթլոսի՝ լուսնային աստվածություն լինելու փաստարկ:

Հայագիտության մեջ կարծիք է եղել որ *հայ* և *արմեն* ցեղանուններից մեկը հայկական է, իսկ մյուսը սկզբնապես պատկանել է հայերի մեջ հետագայում լուծված մի ժողովրդի: Այդ տեսակետը միայն մտահայեցողական է՝ այդ երկու ցեղերն էլ կարող էին հայկական լինել (բազմաթիվ ժողովուրդներ՝ վրացիներ, գերմանացիներ են բաղկացած են եղել տարբեր ցեղանուններ կրող, բայց նույն ծագումն ունեցող ցեղերից)[54]: Բայց և այնպես, այդ վարկածի համատեքստում կարելի է Արամի ցեղը՝ արմեններին համադրել մուշքերի հետ (հմմտ. Արամ-Մշակ կապը)[55]: Իսկ վրացագիտության մեջ շատ ընդունված է, որ մուշքերը՝ վրացական (քարթվելական) մի ցեղ, եղել են Փոքր Ասիայում և այնտեղ «խեթականացել»՝ ենթարկվել խեթական ուժեղ ազդեցության: Դրանով է բացատրվում Արմազիի և որոշ այլ աստվածների ենթադրյալ անատոլիական ծագումը: Այդ տեսակետը ևս խիստ վարկածային է (օրինակ, ինչքանո՞վ է հավանական Զադեն աստծուն նույնացնել լուվիական Սանտասի հետ): Մուշքերի վրացական ծագումը նույնպես իրականում միայն անապացուցելի մի վարկած է և այդ տեսակետը միջազգային գիտության մեջ ընդունելություն չունի: Շատ ավելի ընդունված է նրանց հնդեվրոպական ծագման տեսակետը (հատկապես նույնացումը որպես փռյուգական մի ցեղ):

Ժամանակակից Հայաստանի հանրապետության տարածքում արևմտյան ծագման անատոլիական տարրի ներկայության պատմականորեն վավերացված միակ հավանական փաստը ուրարտական Արգիշթի I արքայի կողմից մ.թ.ա. VIII դ. սկզբին Էրեբունի քաղաք-ամրոցի կառուցման ժամանակ Խաթե և Ծուփանի (համապատասխանում են Մալաթիայի շրջանին և Ծոփքին) երկրներից բերված 6600 ռազմական մարդկանց տարաբնակեցումն է: Այդ մարդիկ կարող էին իրենց հետ բերել իրենց աստվածների պաշտամունքը և անվանաբանությունը: Հայտնի է, որ խեթերենը անհետացել էր Խեթական կայսրության անկումից (մ.թ.ա. XII դ. սկիզբ) ոչ շատ ուշ, իսկ Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և արևմուտքում առաջացած կայսրության ժառանգ երկրների հիմնական լեզուն լուվիերենն էր (հավանաբար լուվիական են նաև Էրեբունիի հիշյալ գաղթականությանը վերագրվող աստվածները)[56]: Իսկ Արմավիրի անվանումը կարող է բացատրվել խեթերենով, բայց ոչ լուվիերենով (arma- «լուսինը» երկու լեզուներին է բնորոշ է, բայց «տուն» բառը լուվիերենում այն այլ ձև ունի՝ parna):

Ուրեմն, Արմավիրի և Արմազիի խեթական ստուգաբանության համար պետք է այլ պատմական հնարավորություններ ու բացատրություններ փնտրել: Նախ, տեսականորեն չի բացառվում խեթական անվանաբանության փոխառությունը և պահպանումը լուվիական և մուշքական միջավայրում (տեսականորեն չի բացառվում նույնիսկ մուշքերի խեթալեզու լինելը): Իսկ մյուս կողմից, բոլորովին պարտադիր չէ, որ խեթալեզու այդ տարրը ներկայացներ Փոքր Ասիայի խորքերից եկած մի ինչ-որ գաղթականություն: Այն կարող էր լինել Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում վաղուց ի վեր[57]:

Բայց և այնպես, հավանական է մեկ այլ լուծում: Arma- «լուսին» բառի ծագումը, չնայած հնդեվրոպական ստուգաբանությունների փորձերին, ամենայն

վերցնելով ցողում է իր երեսին: Այս լեգենդում նա ձեռք է բերում արևային հատկանիշներ, բայց հնարավոր չէ՞ նրա՝ արևի կողքին, բայց նրանից բարձր գտնվելը մեկնաբանել որպես նրա՝ սկզբնական՝ լուսնային էության արձագանք:

54 Պետրոսյան 2006ա: 102 հտն.:

55 Շատ բան կարող էր բացատրվել մուշքերի՝ հայերի բալկանյան ծագման նախնիները լինելու վարկածի դիրքերից (նրանք Փոքր Ասիայում կարող էին խեթական ազդեցության ենթարկվել և յուրացնել անատոլիական անվանաբանության որոշ տարրեր, ինչը և արտահայտվել է Արմավիրում և Արմազիում): Բայց պատմական և հնագիտական տվյալները ժխտում են մուշքերի արևմտյան ծագման վարկածը, տես Պետրոսյան 2006ա: 115 հտն.; Петросян 2009: 87 сл.

56 Այս հարցերի վերաբերյալ տես Տիրացյան 2006.

57 Иванов 1980: 136. Гамкрелидзе, Иванов 1984: 897. Պետրոսյան 2010.

հավանականությամբ, բնիկ անատոլիական չէ [58]: Ակնհայտ ոչ հնդեվրոպական է և խեթ. Per/pir «տունը», եգիպտական pr և խուռիական pur(l)i զուգահեռներով[59]: Ուրեմն, չնայած Արմավիր և Արմազի անվանումների անատոլիական ստուգաբանության հավանականությանը, հնարավոր է նրանց այլ, ոչ հնդեվրոպական մեկնաբանությունը ևս:

Հետաքրքիր է, որ նրա համար ևս հնարավոր է անատոլիական հիմքեր գտնել՝ հմմտ. Արմավիրի բլուրը պաշտամունքային կենտրոն է եղել սկսած վաղ բրոնզի դարաշրջանից և մնացել այդպիսին մինչև այժմ: Մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսից՝ ուշ բրոնզի դարաշրջանից այն արդեն տարածաշրջանի գլխավոր պաշտամունքային կենտրոնն է եղել: Ուրարտական դարաշրջանում այն ընդգրկվել է Արգիշթի I-ի կառուցած Արգիշթիխինիլի քաղաքի մեջ, կազմելով նրա «սրբազան» շրջանը, իր տաճարային և այլ սրբազան կառույցներով: Հատկապես նշանակալի են Խալդիի տաճարի մնացորդները բլրի գագաթին, որի վրա և մերձակայքում կամ հենց նրա հիմքի վրա հետագայում պիտի կառուցված լիներ Վաղարշակի մեհյանը[60]: Արմազին, որպես նշանակալի սրբավայր և բնակավայր, չունի այդքան հին պատմություն. նրա առաջին շերտը՝ Արմազի I-ը թվագրվում է ուշ Աքեմենյան դարաշրջանով[61]: Բայց Քարթլոսի լեգենդը և լեռան Քարթլի անվանումը պիտի որ շատ ավելի հին լինեն:

Այսպիսով, հնարավոր է ձևակերպել հետևյալ վարկածը: Արմավիր և Արմազի տեղանունները սկզբնապես կապված են եղել անատոլիական լուսնաստծու անվան հետ: Հետագայում դրանք վերաիմաստավորվել են, կապվելով համապատասխանաբար հայկական Արամ, Արամանյակ և Արամազդ անունների հետ: Ովքե՞ր են եղել Արմավիրի և Արմազիի առաջին անվանադիրները: Խեթալեզու անատոլիացիներ, մուշքեր, հայկական, կամ մեկ ա՞յլ ցեղ: Անկախ ամեն ինչից, մի բան պարզ է. մուշքերը, հանելուկային մի ցեղ, որոշակի դեր են ունեցել Հայաստանի և Վրաստանի հնագույն պատմության մեջ:

* * *

Այժմ կատարենք հաջորդ տրամաբանական քայլը՝ դնենք հայոց արմեն ցեղանվան կապի հնարավորությունը այս էթնոմշակութային համալիրի հետ: Չէ՞ որ Ար(ա)մանյակն ու Ար(ա)մայիսը հանդես են գալիս որպես ազգածին ավանդության հերոսներ: Իսկ Սեբեոսի առաջին գրքում որպես արմեն ցեղանվան էպոնիմ հանդես է գալիս ոչ թե Արամը, այլ Արամանյակ/Արմենակը[62]: Դիցաբանականաան երկվորյակների անունները հաճախ հանգում են միևնույն արմատին, և այդ ցեղանունը ևս, այդպիսով, կարող է կապվել Արմա- դիցանվան հետ[63]: Կարելի ենթադրել, որ Արամը, արմեն ցեղանվան էպոնիմը Խորենացու մոտ, նույնպես սկզբնապես կապված է եղել այդ

---

[58] Այսպես, Տիշլերը, հիշելով բառը հնդեվրոպական արմատների հետ կապելու մասին տարբեր կարծիքներ, թողնում է այն առանց մեկնաբանության, տես Tischler 1983: 62. հմմտ. Гамкрелидзе, Иванов 1984: 685; Puhvel 1984: 154 f., հնդեվրոպական մեկնաբանության փորձերով:

[59] Tischler 2001: 569 ff., հարցի գրականությամբ:

[60] Արմավիրի հնագիտության և պաշտամունքների պատմության վերաբերյալ տես Мартиросян 1974; Տիրացյան 1980; Տիրացյան 2000; Հմայակյան, Սանամյան 2001; Карапетян, Хачатрян, Канецян 2004; Karapetyan 2011; Պետրոսյան, Տիրացյան 2012, հարցի գրականությամբ:

[61] Տես օրինակ Lang 1987.

[62] Саркисян 1998, 123.

[63] Ար(ա)մանյակ անունը կարող էր երկրորդային կերպով կազմված լինել արմեն ցեղանվան մի տարբերակից, -ակ նվազական ածանցով: Բայց այն, հավանաբար, մի քանի անունների բաղարկության արդյունք է, տես Петросян 2009: 98, прим. 125: Հետաքրքիր է, որ նրա համար ևս հնարավոր է անատոլիական հիմքեր գտնել, հմմտ. խեթ. Armanni «կիսալուսին» կամ անատոլիական (լուվիական) վաղնջական Arma-nani «Լուսնի (աստծու) եղբայր» և այնպեսունից (Armanani-ak > Armaneak սղմամբ). Այս անվան վերաբերյալ տես Laroche 1966, 39. կան նույն «լուսին» հիմքի վրա ձևավորված այլ անուններ: նախնական առասպելում, ինչպես տեսանք, Արամանյակը պետք լիներ Արամայիսի եղբայրը, և այդ նկարագրական ձևը կարող էր դուրս մղած լինել նրա սկզբնական անունը:

դիցանվան հետ, և հետագայում է միայն ձևափոխվել Ուրարտուի առաջին արքա Արամուի և արամեացիների աստվածաշնչյան էպոնիմ Արամի անունների ազդեցության տակ[64]: Այս մեկնաբանությունը հավանական է նաև լեզվաբանորեն՝ հայերենում արամ- և արմ- ձևերի ստուգաբանական կապը դժվար է բացատրել: Արամ նահապետի ակնհայտ ռազմական կերպարը և ամպրոպի աստծու հետ կապն այդ դեպքում կարող են համարվել երկրորդական զարգացման արդյունք՝ լուսնի աստվածը, դառնալով գերագույն, իր վրա է վերցրել նաև ամպրոպի և ռազմի աստվածների գործառույթները, ինչպես դա տեղի է ունեցել Պոնտոսում (տես ստորև):

Արմեն ցեղանունը, ըստ տարածված մի կարծիքի, հանգում է Վանա լճից հարավ-արևմուտք, Սասունի լեռներում գտնվող Arme երկրանվանը (հին Շուբրիա թագավորության մի մասն է), ուրարտական անծանցով՝ arme-ni «Արմեի բնակիչ», նաև՝ «Արմեական երկիր»[65]: «Սասնա ծռերում» Սասունի էպոնիմն է Սանասարը: Ըստ այդմ, Արամը, Սանասարի նախատիպը, որպես հնագույն ամպրոպի աստված, Սանասարի նախատիպ, կարող է համարվել հենց Արմե երկրի էպոնիմ (ինչը նորից ցույց է տալիս արմ- ձևի առաջնայնությունը և արամ- ձևի երկրորդային բնույթը): Ասված համատեքստում պատահական չի թվում, որ որպես Սանասարի և Բաղդասարի հայր էպոսի արխաիկ տարբերակներում հանդես է գալիս Ասորեստանի արքա Սենեքերիմը, ասուր. Sîn-ahhī-erība, որի անունը նշանակում է «(լուսնի աստված) Սինը բազմացրեց/մեծացրեց եղբայրներին»:

Դիցանուններից կերտված ցեղանունները հանդիպում են ամենուրեք (հմմտ. դիցաբանական էպոնիմների կերպարները): Մեր թեմայի համար կարելի է նշել հետևյալը: Ասորեստանյան աղբյուրների համաձայն, մ.թ.ա. XII դ. Հայկական լեռնաշխարհի հարավարևմտյան շրջանները նվաճվել են մուշքերի, ուրումայեցիների ու կաշկացիների կամ աբեշլայցիների կողմից (mušku, urumaia, kaškaia/abešlaia)[66]: Ուրումայեցիները կաշկա/աբեշայցիները կոչվում են «խեթական երկրի անհնազանդ մարդիկ», որոնք «ուժով գրավել են Շուբարտուի բնակավայրերը» (Շուբարտուն ավելի ուշ աղբյուրների Շուբրիան է): Մուշքերի ցեղանվան հետ, ինչպես տեսանք, հավանաբար կապված է Մուշ տեղանունը, ուրումայեցիների հետ՝ սեպագիր աղբյուրների Ներքին Ուրումու և Ուրմե տեղանունները, նույն տարածքներում՝ Շուբրիայում[67] (կարծիք կար, որ Ուրմեն Արմեի մի տարբերակն է, բայց այն մերժվում է): Կաշկացիները կամ կաշկերը, ուրումայեցիների դաշնակիցները, մի ցեղախումբ էին Խեթական կայսրության հյուսիս-արևելքում՝ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում՝ Պոնտոսում: Նրանց լեզվի մասին, տվյալների սղության պատճառով, դժվար է միարժեք դատողություններ անել՝ նրանք հաճախ համարվում են խաթերի՝ Փոքր Ասիայի ոչ հնդեվրոպական հին բնակիչների, ապա՝ հյուսիսարևմտակովկասյան՝ աբխազ-ադըղական ժողովուրդների ազգակիցներ. կարծիք նաև նրանց արևմտաքարթվելական ծագման վերաբերյալ: Կաշկա և աբեշլա անվանումները պահպանված են համարվում հենց աբխազ-ադըղական ցեղանուններում, հմմտ. հին հայ. Գաշք, հին վրաց. *Kašag/k-,* բյուզանդ. հուն. *Kasachia*, հին ռուս. *косог* «չերքեզ», հին հուն. *Apsilai,* լատ. *Absilae,* հին հայ. Ափշիլք, հին վրաց. *Apšilet'i,* աբխազ. *a-ap'swa, a-ap'šwa* «աբխազ»)[68].

[64] Markwart 1928: 215, 224 seq.
[65] Дьяконов 1968: 234 сл., прим. 114. ցեղանվան այլ մեկնաբանությունների վերաբերյալ տես Ջահուկյան 1987: 285 հտն., Петросян 2009: 74 слл.
[66] Graison 1976: 12, 18, 66, 67, 92, 93; АВИИУ, 270, 278, 279. այս ցեղերի վերաբերյալ տես օրինակ, Дьяконов 1968: 12, 123 сл., 214 слл; Гиоргадзе 1999, հարցի գրականությամբ:
[67] Այս երկրների վերաբերյալ աղբյուրների և տեղայնացման մասին տես Арутюнян 1985: 39, 210 слл.
[68] Меликишвили 1954: 76; 1959: 98; Дьяконов 1968: 12, прим. 7.

Կաշկա ցեղանունը, կարծում են, որ կապված է խաթական Kašku լուսնաստծու անվան հետ[69]: Այն, հավանաբար, եղել է բոլոր կաշկա ցեղերի հավաքական խաթական անվանումը, իսկ աբեշլան ինքնանվանում է, կամ՝ ցեղերից մեկի ցեղանունը[70]: Սա վկայում է կաշկայական ցեղերի մեջ լուսնի առանձնահատուկ պաշտամունքի մասին: Հատկանշական է, որ հենց Պոնտոսում լուսնի աստված Մեն Փառնակուն նույնացվել էր Զևսի հետ և պաշտվում էր որպես պետության գերագույն աստված: Լուսնի այս առանձնահատուկ պաշտամունքը կարող է մեկ այլ կողման համարվել kaška ցեղանվան լուսնային մեկնաբանության օգտին, իսկ հելլենիստական դարաշրջանի Պոնտոսում լուսնաստծու բացառիկ պաշտամունքի արմատները կարող են, այսպիսով, հասցվել մինչև խեթական դարաշրջան՝ մ.թ.ա. II հազարամյակ[71]:

Նույնիսկ առանց այս դատողությունների ևս կարելի է ասել, որ Արմե տեղանվան կապը հին անատոլիական լուսնաստծու անվան հետ միանգամայն ընդունելի է: Մյուս կողմից, Արմե երկրանունը, նրա հետ հավանաբար կապված արմեն ցեղանունը, ինչպես և հայկական Ա(ա)մենակ, Ար(ա)մայիս էպոնիմներն ու Արմավիր տեղանունը (որպես ազգածին առասպելի առանցքային անուններ), դժվար է առանձնացնել Միջագետքի ու Սիրիայի հյուսիսում և Ուրարտուի հարավում տեղայնացած, մ.թ.ա. III-I հազարամյակներում հիշվող բազմաթիվ համահունչ տեղացեղանուններից (Arman, Armanum, Armi, Armuna են)[72]: Չի կարելի բացառել, որ այս անվանումների գոնե մի մասը հանգում է տեղական «լուսին, լուսնաստված» նշանակությամբ արմատին, որը փոխառվել է հին համաանատոլիական և թերևս, տարածաշրջանի որոշ այլ հին լեզուներ: .

* * *

Ամպրոպի աստծու և նրա ու առասպելական օձ-վիշապի կռվի առասպելն, ըստ էության, ունի տիեզերածին բնույթ, իսկ ազգածնությունը տիեզարածնության մի ասպեկտն է: Համապատասխանաբար, ամպրոպի աստվածները հաճախ հանդես են գալիս որպես ժողովուրդների նախնիներ, նոր ավանդույթների հիմնադիրներ, նոր հողերի յուրացման և բնակեցման առասպելների հերոսներ[73]: Վերևում ասվածը ցուցադրում է Հայաստանի և Վրաստանի էպոնիմների և համապատասխան ցեղանունների կապը ամպրոպի աստծու առասպելների հետ: Սա հայոց և վրաց ցեղանունների մեկնաբանության և ստուգաբանության նոր հնարավորություն է տալիս: Հայկական ցեղանունները, այս համատեքստում, քննարկվել են են մեր նախորդ

---

[69] Гиоргадзе 1961: 199 сл.

[70] Կաշկերի ցեղի վերաբերյալ տես Меликишвили 1954: 73, 410; Гиоргадзе 1961; 1999; von Schuler 1965; Singer 2007, հարցի գրականությամբ:

[71] Աղ մասին տես և Гиоргадзе 1961: 200, հարցի գրականությամբ: Հետաքրքիր է, որ ուրումայեցիների՝ կաշկ/աբեշլացիների դաշնակիցների և թերևս ազգակիցների ցեղանունը, ինչպես և Ուրմե, Ուրումե երկրանունները ևս համեմատելի են Arma-յի հետ (սեպագրում o ձայնը հաղորդվում է որպես ու, և այս Օրմե, Օրոմե ձևերը կարելի է մեկնաբանել որպես բարբառային մի արտասանության արտացոլում): Տեսականորեն մուշքերին ևս կարելի է մտցնել լուսնաստծուն պաշտող ցեղերի ցուցակ: Նրանց ցեղանունը՝ սեպագ muški-ն կարող է կապվել հյուսիսարևմտակովկասյան լեզուների «լուսին» արմատի հետ (հմմտ. աբխազ. a-mza, աբազ. mzə, ադըղ. māza, ուբիխ. məʒa): Պուրուլումզի երկրանունը, որը հիշվում է մուշքերի կապակցությամբ (Арутюнян 1985: 161 сл.), կարող է ստուգաբանվել ըստ խուռ. purli «տուն» բառի (հմմտ. Արմավիր անվան ներքին ձևը՝ «լուսնի տուն»): Կապադովկիայի Մաժակ/ք քաղաքը, որը կապվել է մուշքերի հետ, նույնպես համադրելի է հիշյալ ձևերի հետ: Եթե այս դատողությունների թեկուզ և մի մասը ճիշտ է, ապա լուսնի այս առանձնահատուկ պաշտամունքը, կարելի է ասել, հիշեցնում է իրադրությունը հին արաբական ցեղերի մեջ, որոնք, որպես գերագույն աստված, տարբեր անուններով պաշտում էին լուսինը:

[72] Տես օրինակ RGTC I: 18; II, 15; III, 21; V, 38; XII, 50 ff.; Н. Арутюнян 1985: 37 слл.; Petrosyan 2002: 163.

[73] Дьяконов 1990: 98. հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի տիեզերածին բնույթի վերաբերյալ տես Иванов, Топоров 1974. այդ առասպելի մարդածնության ասպեկտի վերաբերյալ՝ Nagy 1990: 181 ff.:

աշխատություններում[74], և ստորև կներկայացվի վրացական *քարթվել* ցեղանվան մեր վերլուծությունը:

Վաղնջական բազմաթիվ առասպելներում մարդկությունը ծագում է ժայռերից կամ ծառերից, որոնց կայծակով հարվածում է ամպրոպի աստվածը[75]: Այս առնչությամբ հիշենք հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու՝ *per(k^{w})u-no-ի անվան կապը «ժայռ» և «կաղնի» արմատների հետ (*per-k^{w}-):

Հայոց Վահագն աստվածը, որպես «վիշապաքաղ», որը կռվում հաղթում է վիշապներին, կրկնում է ամպրոպային աստծու և նրա հակառակորդ Օձ-վիշապի առասպելը և այսպիսով համադրելի է ամպրոպի աստծու վիշապամարտիկ կերպարի հետ: Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնը, ինչպես ասվեց, գտնվում էր Քարքե լեռան վրա: Այս լեռնանունը լավ զուգահեռներ ունի անատոլիական (հմմտ. Karkiya, Karkisa, արևմտյան Փոքր Ասիայում) և որոշ այլ հնդեվրոպական ավանդույթներում: Սրանք, ներառյալ Քարքեն, քննարկվել են հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու առասպելին առնչվող, նրա անվան հետ համահունչ անվանումների համատեքստում (հմմտ. *per-k- : kar-k- անագրամը)[76]: Հատկապես ակնառու է Լեհաստանի Կրակով քաղաքի օրինակը, որը ևս կապվում է վիշապամարտի առասպելի հետ[77]: Քարքեն ծագեցվում է *kar-k- հիմքից և մեկնաբանվում որպես «քարքարոտ բարձունք» (հատկապես պաշտամունքային նշանակության): *Kar- արմատը, որի հետ են կապված համարում նաև հայ. *քար* բառը, հնդեվրոպական լեզուներում, ամենայն հավանականությամբ, սուբստրատային է՝ օտար ծագում ունի[78]: Հայկական Քարքեն համարյա նույնական է արևմտափոքրասիական Karkiya-ին, իսկ լեռն ինքը, ինչպես տեսանք, կապվում է Սանասարի որդի Մուշի՝ մուշքերի էպոնիմի հետ: Այսպիսով, հնարավոր են այդ տեղանվան անատոլիական կամ մուշքյան արմատները:

*Kar- արմատի բուն նշանակությունն է «պինդ»: Հնդեվրոպական լեզուներում այն, -t- աճականով, առաջացնում է մի շարք բառեր նույն նշանակությամբ՝ հմմտ. հուն. karta «ուժեղ», անգլ. hard «պինդ» ևն[79]: Հաշվի առնելով ասվածը, գայթակղիչ է թվում *kar-t- հիմքի հետ համադրել Քարթլոս անունն ու Քարթլի լեռնանունը, որից և առաջացած են համարվում համապատասխան երկրանունը և *քարթվել* ցեղանունը (*-լի*-ն և *-վել*-ը վերջածանցներ են): «Պինդ, ուժեղ» մակդիրը շատ բնորոշ կարող է լինել ամպրոպի աստծուն (հմմտ. օրինակ միջագետքյան Էնլիլի, արևմտասեմական Բալուի և սկանդինավյան Թորի մշտական մակդիրները՝ «ուժեղ, հզոր»), մանավանդ որ այդ նույն արմատի այլ աճականով ձևերը առաջացնում են «լեռ, ժայռ», նշանակության իմաստներ: *Kar-t- արմատով կարող էր կոչվել ամպրոպի աստվածը (որպես մակդիր), նրա պաշտամունքի լեռը և շրջակա երկրամասը:

Քարթվել, Քարթլի, հետագայում՝ վերջինիցս ծագած Սաքարթվելո «(Արևելյան) Վրաստան» ձևերը բնորոշ են միայն վրացերենին: Երկրի հնագույն հայտնի անվանումն է հուն. (և լատ.) Իբերիան, որը թերևս նույն ծագումն ունի, ինչ հայերեն Վիրքը (հուն. *բ*-ն կարող էր հաղորդել տեղական *վ*-ն): Կարելի է կարծել, որ *քարթվելը* վրացիների հին ցեղանունը չէ, այլ միայն լեռան և հարակից «մայրաքաղաքային» տարածքի բնակիչների անվանումը, որը հետագայում է տարածվել ողջ երկրի վրա (այս երևույթը շատ տարածված է՝ հմմտ. օրինակ Ռուսաստանի «Մոսկովիա» կոչումը): Ինչ վերաբերում է վրացական ցեղանվան օտար՝ հնդեվրոպական ստուգաբանությանը, կարելի է նշել, որ քարթվելական լեզուներում, այդ թվում՝

[74] Պետրոսյան 1997ա; 2008; Petrosyan 2002 ևն:
[75] Nagy 1990: 181 ff.
[76] Иванов, Топоров 1974: 155 сл.
[77] Այս առասպելի վերաբերյալ տես Alvarez-Pedrosa 2009.
[78] Քարքեի ստուգաբանության վերաբերյալ մանրամասն տես Martirosyan 2010: 685 f.
[79] Pokorny 1959: 531 f.

վրացերենում, առկա են բազմաթիվ հնդեվրոպական փոխառություններ, և որ աշխարհի շատ ու շատ ժողովուրդների (ռուսներ, ֆրանսիացիներ, բուլղարներ ևն) ցեղանուններ ունեն օտար ծագում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Աբեղյան Մ. 1966, Երկեր. h. Ա. Երևան:

Հարությունյան Ս. 1981, Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում». Լրաբեր հասարական գիտությունների, 11, 65-85:

Հարությունյան Ս. 2000, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ:

Հմայակյան Ս. 1990, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան:

Հմայակյան Ս., Հ.Սանամյան, 2001, Ուրարտական պաշտամունքային կառույցների և քրիստոնեական սրբավայրերի առնչությունների շուրջ. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան:

Մատիկյան Ա. 1930, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա:

Պետրոսյան Ա. 1997, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 1997ա, Արամի առասպելը համեմատական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006ա, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2008, Հայկ նահապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ. Շնորհ ի վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն. Հոդվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին, Երևան, 10-18:

Պետրոսյան Ա. 2008ա, Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. ՊԲՀ, 2008, 2, 156-177.

Պետրոսյան Ա. 2010, Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավարևելքում. Խալդյան զորությամբ… Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին, Երևան, 65-77:

Պետրոսյան Ա., Ն. Տիրացյան 2012, Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն, ՊԲՀ, 1, 169-184:

Ջահուկյան Գ. 1981, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները, ՊԲՀ, 3, 48-63.

Ջահուկյան Գ. 1987, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային շրջան, Երևան.

Սարգսյան Գ. 1998, Հատուկ անունների ստուգաբանությունը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ, ՊԲՀ 1-2, 113-128.

Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. 1978, Աղջիկ Տարոնի զրույցը XII դարի արաբական աղբյուրում, ՊԲՀ, 3, 265-286.

Տիրացյան Գ. 1980, Արմավիրի պեղումները, ՊԲՀ 2, 23-38.

Տիրացյան Ն. 2000, Արգիշտիխինիլիի հոգևոր և աշխարհիկ կառույցների շուրջ ըստ սեպագիր արձանագրությունների. Հայկական քաղաքակրթությունը հնագույն ժամանակներից մինչև քրիստոնեության ընդունումը, Երևան:

Տիրացյան Ն. 2006, Իվարշա և Մարդուկ աստվածների պաշտամունքը Արարատյան դաշտում, ՊԲՀ, 2, 187-193.

Քոսյան Ա. 1999, Սերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան:

Քոսյան Ա. 2002, Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում, ՊԲՀ, 3: 225-241.

.

Арутюнян Н. В. 1985, Топонимика Урарту, Ереван.

Болтунова А. И. 1949, К вопросу об Армази, ВДИ 2, 228-240.

Ван-дер-Верден Б. 1991, Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии, М.
Гамкрелидзе Т.В., В.В.Иванов 1984, Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. I-II, Тбилиси.

Гиоргадзе Г. Г. 1961, К вопросу о локализации и языковой структуре каскских этнических и географических названий. Переднеазиатский сборник I, М.

Гиоргадзе Г. Г. 1999, Неиндоевропейские этнические группы (хатты, каски) в древней Анатолии по хеттским клинописным текстам. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тбилиси. http://forum.gol.ge/index.php?showtopic=22904&st=560.

Дьяконов И.М. 1951. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ 2, 257-356.

Дьяконов И.М. 1968, Предыстория армянского народа, Ереван.
Дьяконов И.М. 1983, К вопросу о символе Халди, ДВ 4, 190-194.

Дьяконов И.М. 1990, Архаические мифы Востока и Запада, М.

Дьяконов И. М. 2005, О самоназвании армянского народа, ИФЖ 2, 277-278.

Иванов В.В. 1980, Анатолийские языки. Древние языки Малой Азии, Москва.

Иванов В.В., В.Н.Топоров 1974, Исследования в области славянских древностей, М.

Капанцян Г.А. 1975, К происхождению грузинского национального имени Khartveli. Историко-лингвистические работы. Т. II, Ереван.

Карапетян И., Хачатрян Ж., А.Канецян 2004, Доурартский Армавир, ИФЖ, 2, 254-275.

Мартиросян А.А. 1974, Аргиштихинили, Ереван.
Меликишвили Г. А. 1954, Наири-Урарту, Тбилиси.
Меликишвили Г.А. 1959, К истории древней Грузии, Тбилиси.

Меликишвили Г.А., Лордкипанидзе, О.Д. (ред.) 1989, Очерки истории Грузии. Т. I, Тбилиси.

Петросян А.Е. 2009, О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критичерский обзор), Армянский вестник, 2/3-1, 66-102.

Петросян А.Е. 2010, О ранних связях индоевропейских и семитских племен по данным сравнительной мифологии, ВДИ, 3, 122-134.

Такайшвили Е.М. 1989, Обращение Грузии. Памятники грузинской исторической литературы VII (перевод Е.С. Такайшвили), Тбилиси.

Тревер К.В. 1953, Очерки по истории культуры древней Армении, М.-Л.

Тревер К.В. 1959, Очерки по истории и культуре Кавказской Албании, М.-Л.

Цулая Г.В. 1979, Леонти Мровели. Жизнь картлийских царей (перевод, предисловие и комментарии Г.В.Цулая), Москва. http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Mroveli/text.phtml?id=959/; http://constitutions.ru/archives/3703.

Ahyan S. 1982, Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes, Revue de l'histoire des religions, CIC-3, 251-271.

Alvarez-Pedrosa J.A. 2009, Krakow's Foundation Myth: An Indo-European Theme Through the Eyes of Medieval Erudition, JIES. Vol. 37, 1-2, 164-177.

Dumézil G. 1992, Le roman des jumeaux, Paris.

Grayson A. K. 1976, Assyrian Royal Inscriptions. Vol. II, part 2, Wiesbaden.
Gvelesiani M.A. 2003, ‘God of gods’ Armaz and Iranian Ahura Mazda. http://www.stormfront.org/forum/t578633-4/.

Houwink ten Cate P.H.J. 1961, The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period, Leiden.

Karapetyan I. 2011, The “Susi” Temple of Argištihinili-Armavir. AJNES V/2, 44-52.

Kavtaradze G.L. 2009, To the Essence of Deities of Pagan Iberia. Caucasian and Near Eastern Studies XIII. Giorgi Melikishvili Memorial Volume, Tbilisi.

Lang D.M. Armazi. Encyclopedia Iranica. Vol.2. New York. http://www.iranica.com/articles/armazi-or-armaz-tsikhe-an-important-royal-city-of-georgia-iberia.

Laroche E. 1966, Les noms des hittites. Paris.

Markwart J. 1928, Le berceau des Arméniens. Revue des études arméniennes 8, f. 2: 210-232.

Martirosyan H.K. 2010, Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 8), Leiden / Boston.

Meillet A. 1916, De quelques noms propres parthes. Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, 20, 24-26.

Mellink M.Y. 1965, Mita, Mushki and Phrygians. Anadolu Araştırmaları, 2, 317-325.

Nagy G. 1990, Greek Mythology and Poetics, Ithaca and London.

Petrosyan A.Y. 2002,The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. JIES. Monograph No 42, Washington DC.

Petrosyan A.Y. 2006, Haldi and Mithra/Mher, AJNES, I, 222-238.

Petrosyan A.Y. 2007, State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources, AJNES II, 174-201.

Pokorny J. 1959, Indogermanisches etymologisches Worterbuch, Bern, München.

Puhvel J. 1984, Hittite etymological Dictionary: Trends in Linguistics. Vol. I, Berlin-New York.

Russell J. 1987, Armenia and Iran III. Armenian Religion. Encyclopedia Iranica. Vol. 2. New York. http://www.iranica.com/articles/armenia-iii.

Schuler E von. 1965, Die Kaškäer. Berlin.

Thomson R.W. 1996, Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles; the original Georgian texts and the Armenian adaptation, Oxford.

Tischler J. 1983, 2001, Hethitisches etymologisches Glossar. Teil I, II, Innsbruck.

Wittke A.-M. 2004, Mušker und Phryger. Ein Beitrag zur Geschichte Anatoliens vom 12. bis zum 7. Jh. V.Chr., Wiesbaden.

ՄԻ ՀԱՇՎԵՐԳԻ ՈԴԻՍԱԿԱՆԸ[1]

Արմեն Պետրոսյան

Մանկական բանահյուսության մեջ հաշվերգը ամենաակտիվն է, գործնականում միակ կենդանի բանահյուսական ժանրը: Մյուսներից շատերը` հանելուկը, շուտասելուկը, հեքիաթը, անհետացել են, կամ քարացել-գրականացել: Հաշվերգերը ստեղծում և տարածում են երեխաները, նրանք չեն գրառվում և չեն հետաքրքրում մեծերին, որոնք նրանցում իմաստ և օգտակար որևէ բան չեն տեսնում: Եվ հենց այդ պատճառով է, որ հաշվերգը վերապրել և հասել է մեզ[2]:

Առաջին մոտեցմամբ հաշվերգերը կարելի է տարբերակել երկու խմբի` մի մասում առկա են անիմաստ բառեր, մյուսում ոչ: Այդ սկզբունքը կիրառվել է նաև մասնագիտական գրականության մեջ սկսած առաջին իսկ ուսումնասիրողներից[3]: Իհարկե, տարբեր մասնագետներ առաջարկել են նաև այլևայլ բաժանումներ, բայց սա է առավել ակնհայտը[4]: Անիմաստ, անհասկանալի բառերը և դրանք պարունակող տեքստերը կարելի է կոչել «հնարածին» (ռուս. заумныú, անգլ. gibberish). Հնարածին տեքստը ծիսական խոսքի մի տարատեսակ է, ռիթմիկ հանգավորված, անհասկանալի, աղավաղված բառերի անիմաստ հավաքածու, որը կիրառվում է սրբազան և մոգական իրադրություններում:

[1] Իմ երախտագիտությունն եմ հայտնում բոլոր գիտնականներին, ինֆորմանտներին և բարեկամներին` Անտոանետա Անգելովային, Էոժենի Սաքըզին, Կոնստանտին Ռանգոչևին, Գրիգոր Գրիգորովին (Բուլղարիա), Նիկոս Չաուսիդիսին (Մակեդոնիա), Բենեդեկ Ժիգմոնդին (Հունգարիա), Անդրեյ Տոպորկովին (Ռուսաստան), Հրաչ Մարտիրոսյանին (Նիդեռլանդներ), Մարգո Մինասյանին, Սիրան Սարգսյանին, Արմենուհի Ստեփանյանին, Թամար Հայրապետյանին, Ալվարդ Ջիվանյանին, Սարգիս Հարությունյանին, Արմեն Սարգսյանին և Արծվի Բախչինյանին այս հոդվածի թեմայի վերաբերյալ տեղեկություններ, մեկնաբանություններ և գիտական գրականություն տրամադրելու համար:

[2] Троицкая Т. С. Считалки. http://setilab.ru/troi/wp-content/uploads/2008/06/schitalki1.pdf.

[3] H. C. Bolton. The Counting-out Games of Children: Their Antiquity, Origin, and Wide Destribution. London 1888, p. 23. http://archive.org/details/countingoutrhyme00bolt. Հետաքրքիր է, որ Բոլտոնի գրքում ներկայացված են նաև մի շարք հայկական, հայ-թուրքական հաշվերգեր (Օսմանյան կայսրության տարածքներից, էջ 12-14) և բուլղարական հաշվերգեր (էջ 12-15, 64-66):

[4] Այսպես, տարբեր հեղինակներ հաշվերգերը ստորաբաժանել են ըստ մի շարք այլ հատկանիշների` առաջին տողի, թվական պարունակող, սյուժետային, կումուլյատիվ, տրամաբանական, անտրամաբանական և այլն, միշտ առանձնացնելով անհասկանալի բառեր պարունակող տեքստերը: Ռուսական հաշվերգերի ստորաբաժանումների սկզբունքների վերաբերյալ տես М. Н. Мельников. Русскиú детскиú фольклор. М. 1987, с. 132-136, հայկականների մասին` Ռ. Գրիգորյան. Հայ մանկական բանահյուսություն (ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր).Երևան, էջ 97-102:

երեխաների կողմից առանձնապես սիրված են հենց հնարածին հաշվերգերը: Ընդ որում, դրանցում այդ տարրերը ամենից հաճախ ներկայացնում են այլ լեզվի բառերի աղավաղված ձևեր[5]:

Այս հոդվածի նյութը հայ երեխաների համար պիտի լիներ ամբողջովին հնարածին: Բայց ռուսերենի իմացությունը և մեկ հասկանալի արտահայտությունը (թուրքական ծագման) այն դարձնում են ավելի հասկանալի, քան սովորական հնարածին տեքստերը:

Խորհրդային բանագիտության զարգացումը մեծապես պայմանավորված է եղել գաղափարախոսությամբ և կաղապարներով: Խորհրդային բանագետը ոչ այնքան հետազոտող էր, որքան մշակութային ժառանգության կրող, նա ոչ թե ուղղակի ուսումնասիրում էր իր առարկան, այլ գնահատում և պահպանում: Ելնելով մանկավարժական, գեղագիտական, քաղաքական և գաղափարախոսական չափանիշներից, խորհրդային բանագետը շրջանցում և հաշվի չէր առնում բանահյուսության բազմաթիվ ստեղծագործություններ, ժանրեր և նույնիսկ ողջ բաժիններ (օրինակ, բանակային բանահյուսություն, սադիստական ոտանավորներ, «սև հումոր», մոգական տեքստեր, անեկդոտներ, հայհոյանքներ և այլն): Այդպիսի ուսումնասիրություններում կենդանի իրականությունը փոխարինվում էր մի տեսակ անիրական «կոնստրուկտով», որը գոյություն ուներ կարծես ժամանակից ու տարածությունից դուրս, մշակութային հավերժական արժեքների աշխարհում[6]: Հայաստանում համախորհրդային ընդհանուր կաղապարին գումարվում էր ևս մեկ՝ այսպես ասած, փոքր՝ կայսրություններում ճնշված ազգի մշակույթի պահպանման գործոնը՝ ընդունված էր գրանցել, քննել և գնահատել առավելապես արխաիկ և ազգային արմատներով նմուշները:

[5] Е. Е. Левкиевская 1999. Заумь. Славянские древности. Этнолингвистический словарь, т. 2. М., 1999, с. 279, 280. Մանկական հնարածին տեքստերի վերաբերյալ ռուսական գիտության մեջ տե՛ս օրինակ Г. С. Виноградов Русский детский фольклор. Кн. 1: Игровые прелюдии. Иркутск,1930. В. В. Мерлин О «заумном языке» детских считалок. Литература и фольклор Урала. Пермь, 1978, с. 29-40. В. Э. Орел. К объяснению некоторых «вырожденных» славянских текстов. Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели: Структура балканского текста. М., 1977, с. 318-324. Л. А. Топорков. Заумь в детской поэзии. Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998, с. 578-604:

[6] А. Ф. Белоусов, В.В. Головин, Е.В. Кулешов, М.Л. Лурье 2005. Детский фольклор: итоги и перспективы изучения. Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 1. М., с. 217. www.ruthenia.ru/folklore/luriem10.pdf.

Մեզանում մանկական բանահյուսությամբ զբաղվել է Ռոզա Գրիգորյանը, որը համակարգել և հրատարակել է մեծաքանակ նյութ[7]: Շատ հաշվերգեր ներկայացված են բազմաթիվ տարբերակներով, բայց չի հիշվում հայկական հաշվերգերից ամենահայտնին ու ամենատարածվածը՝ այս հոդվածի նյութը (ինչպես նաև մանկական բանահյուսության այլ ժամանակակից նմուշներ):

Հայկական Ալա-բալա-նիցան

Ահա հաշվերգի ամենատարածված տարբերակը.

Ալա-բալա-նիցա,
Դու(ր)ս կաբանիցա,
Հեյ գիդի Վանչո,
Նաշ կապիտանչո,
Փալանչո:

Հաշվերգը ունի շատ տարբերակներ՝ օրինակ, դուզ կաբանիցա/կապանիցա, Բանչո, Փանչո, Մանչո, ռաս/ռազ կապիտանչո, չորրորդ տողը կարող է չլինել և այլն: Բանահավաք Արմեն Սարգսյանը գրանցել է բազում տասնյակ տարբերակներ Հայաստանի՝ գործնականում բոլոր շրջաններից: Այն հայտնի է նաև Արցախում և Վրաստանում (Թբիլիսի, Ջավախք): Տեքստն ունի մի շարք ոչ պարտադիր շարունակություններ, օրինակ՝

Չո-չո-չո,
Փալանչո:

Կամ՝

Մոլոկանի պոպոնչո:
Փալանչոն էլ մի բան չի,
Գնա հորդ/մորդ կանչի:

Սրա առաջին տողը կարող է չլինել, իսկ հոր կամ մոր փոխարեն ասվում է որևէ անուն (Վանոյին, Մարոյին ևն): Սրան կարող են հաջորդել այլ շարունակություններ

[7] Ռ. Գրիգորյան. Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր. Երևան, 1970. Նույնի՝ Հայ մանկական բանահյուսություն:

(Մերդ գնաց բազար,/ Ջեբը լիքը գազար..., կամ՝ Մարոն գնաց թատրոն, / ջեբը լիքը պատրոն...):

Փորձենք հասկանալ, թե ինչպես կարող էր իմաստավորվել այս հաշվերգը հայաստանյան իրականության մեջ: Ժանրի համատեքստում ալա-բալան, ակնհայտորեն, ակնարկում է հաշվերգերում հաճախ հանդիպող այբուբենի առաջին տառերը՝ ա, բ[8]: Ընդհանրապես, հնարածին հաշվերգերի հիմնական տարրն են կազմում զույգ կամ «երկմաս» բառերը՝ հմմտ. օրինակ հայ. ակտան-մակտան, ատատե-բատատե: Դրանց ամենատարածված մոդելը, որը վերաբերում է ընդհանրապես ռիթմին, այսպիսին է՝ երկրորդ բառը կրկնում է առաջինը, սկզբից հավելված մի նոր հնչյուն, սովորաբար՝ շրթնային բաղաձայն (մ, բ, պ, փ)[9]: Կարելի է հիշել բազում այլալեզու օրինակներ՝ բուլղար. онче-бонче, ռուս. аты-баты, գերմ. ene, mene, անգլ. eeny, meeny, թուրք. alem, belem, արաբ. hakara, bakara[10]: Ըստ այդմ, ալա-բալան, անկախ իր ծագումից, համապատասխանում է հնարածին հաշվերգերի սկզբնամասի երկմաս տարրի ամենատարածված մոդելին:

Ալա-բալա արտահայտություն արձանագրված չկա ոչ հայերեն գրական լեզվում, ոչ բարբառներում[11]: Իսկ -նիցա վերջավորությունը ողջ արտահայտությանը, անկախ առաջին բառերի ծագումից, սլավոնական ձևավորում է ենթադրում (-նիցա, -իցա ձևերը սլավոնական լեզուներում տարածված ածանց/ վերջավորություններ են, հմմտ. ռուս. чернильница, кириллица ևն): Կան նման սկզբնամասերով հայկական հաշվերգեր՝

[8] Հայկական այբուբենի տառերով հաշվերգեր տես Ռ. Գրիգորյան. Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, էջ 218-220:

[9] В. В. Мерлин. О «заумном языке» детских считалок. Литература и фольклор Урала. Пермь, 1978, с. 33. այս հարցի վերաբերյալ առավել ընդհանրացված՝ նույնի՝ Актуальное членение и рифма. Вопросы стилистики. Межвузовский научный сборник. Вып.15. Саратов, 1980, с. 50-57:

[10] Այդպիսի բազմաթիվ օրինակներ հայկական հաշվերգերում տե՛ս Ռ. Գրիգորյան. Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, էջ 187-220. օտարալեզու օրինակներ՝ H. C. Bolton, նշվ. աշխ., էջ 1888, 45-46:

[11] Կա բալա «փորձանք» բառը, ծագումով՝ արաբերեն, որը մտել է թուրքերեն, պարսկերեն, վրացերեն և այլ արևելյան լեզուներ, այդ թվում և՝ հայկական բարբառներ: Սա, տեսականորեն, կրճատ կրկնությամբ, կարող էր տալ ալա-բալա, ինչպես ունենք ալան-թալան, բայց այդպիսի ձև չկա: Սրա հետ կապված է ալալու բալալու «փորձանքից անպակաս» արտահայտությունը (Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. 1. Երևան, 2001, էջ 12), որը թեև շատ նման է ալա-բալային, բայց նույնական չէ և կապ չունի Ալա-բալա-նիցայի հետ:

ալնիս-բալնիս[12], ալիս-պալիս[13], ալ-ալ, ալ-փալա[14], որոնք տարբեր են Ալա-բալա-նիցայից[15]: Հայերենում կա ալ-բալ «կարմիր կանաչ», որից՝ ալ-բալ հագնել «զուգվել»[16], ալաբուլա «խայտաբղետ», «տարօրինակ, կասկածելի»[17]: Կա և բալաք «խատուտիկ, սև ու կարմիր կամ սև ու սպիտակ խառն (գույն)»[18] և ալաք-բալաք, որը մեկնաբանվում է «գույնզգույն կամ զոլ-զոլ» (Րաֆֆու «Կայծեր» վեպում)[19]: Վրացերենում հայտնի է alabala (ალაბალა) բառը՝ 1. «ով չի դադարում քայլել, քայլում է մեծ քայլերով» և 2. «իրարանցում, խառնաշփոթություն» իմաստներով[20]: Սրանց ծագումը պետք է որ թյուրքական լինի: Համաթյուրքական ala «բազմագույն, խայտաբղետ» արմատը ձևավորում է հանգավորվող բարդություններ b-ով սկսվող երկրորդ մասով, հավանաբար կապված bulga- «խառնվել, անկարգության հասցնել» արմատի հետ: Թյուրքական լեզուների մի մասում այդ բարդությունները՝ alabula, alan bulan, alaq bulaq, alay balay, alay bolay և այլն, նշանակում են «բազմագույն», մյուսներում՝ «աղմուկ, խառնաշփոթ», «անմտություն, անհեթեթություն» և այլն (դրանցից մեկից էլ, նախաձայն h-ի հավելումով, ծագած է համարվում և անգլ. hullabaloo /hա՛լըբըլո՛ւ/ «աղմուկ, խառնաշփոթ» բառը)[21]: Այսպես, օսմանյան թուրքերենում հայտնի են allaq bullaq, alakbulak, allaq mallaq «անկարգություն, խառնաշփոթ» ձևերը: Ակնհայտ է, որ դրանց տարբերակներից պիտի

[12] Հ. Աճառյան. Հայերէն գաւառական բառարան. էմինեան ազգագրական ժողովածու, Թ, 1913, էջ 52a:

[13] Ռ. Գրիգորյան. Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, էջ 201.

[14] Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, h. 1, էջ 11.

[15] Ըստ լեզվաբան Հրաչ Մարտիրոսյանի, Ալա-բալա-նիցան կարող էր ծագել արևմտահայկական ավանդական հաշվերգի սկզբնամասից՝ ալնիս-բալնիս > ալնից-բալնից > ալա-բալա-նիցա (2013 թ. փետրվարի 10-ի նամակ): Այդ զարգացումը միանգամայն հնարավոր է տեսականորեն, բայց Ալա-բալա-նիցան միևնույն է, բուլղարական փոխառություն է: Իսկ ալնիս-բալնիս, ալիս-պալիս, ալ-փալա ձևերը, հնարավոր է, որ ալա-բալայի հետ միևնույն նախատիպի վարիացիաներ են:

[16] Աղայան 1976, էջ 9:

[17] ՀԼԲԲ 1, էջ 11:

[18] Աճառյան 1913, 165, Մալխասյան I, 1944, էջ 316:

[19] http://www.eanc.net/EANC/library/Fiction%5COriginal%5CRaffi%5CKaycer_I.htm?page=16&interface_language=en.

[20] R. Amirejibj, R. Enoch, G. Hewit., D. Jashi, Z. Kiknadze, K. Tuite. A Comprehensive Georgian-English Dictionary. Vol. I, London 2006, p. 39. bib.convdocs.org/docs/42/41449/conv_1/file1.pdf.

[21] D. Sinor. Hullabaloo. Comparative-Historical Linguistics: Indo-European and Finno-Ugric. Papers in Honor of Oswald Szemerenyi III, edited by Bela Brgyanyi and Reiner Lipp. Amsterdam-Phladelphia, 1993, p. 553-558. http://books.google.am/books?id=kSmaBmG_yC8C&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false.

փոխառված լինեին հայ. բրբռ. ալ-բալ, ալաք-բալաք «գույնզգույն» և վրաց. alabala «խառնաշփոթ» արտահայտությունները: Ինչևէ, ալա-բալա պարունակող թուրքական հաշվերգ ինձ հայտնի չէ:

Դուրս կաբանիցա / կապանիցան հայերենում ոչինչ չի նշանակում: Որոշ տարբերակներում առաջին բառը հանդես է գալիս դուս (բրբռ. «դուրս») և դուզ (բրբռ. «ուղիղ») ձևերով, որոնք նույնպես որևէ իմաստ չեն տալիս տողին: Կաբանիցան կարող է պատկերացվել ռուս. кабан «վայրի խոզ» բառի մի արհեստական՝ ալա-բալա-նիցայի հետ հանգավորված ածանցյալը:

Հեյ գիդի-ն, թեև մեզանում գրվում և իմաստավորվում է որպես «հեյ գիտի», իբր գիտենալ բառից, իրականում թուրքական նոստալգիկ բացականչություն է, որը նույն իմաստով փոխառվել է մեզանում[22]: Բացի այդ, ակնարկվում են այբուբենի հաջորդ տառերը՝ գ, դ: Վանչոն, հայկական համատեքստում, պետք է կապվի համահունչ անձնանունների հետ, հմմտ. հայ. Վանիկ՝ Հովհաննեսի կրճատումից (Հովանիկ > Վանիկ)[23], հմմտ. և աստվածաշնչյան նույն անվան վրացական Վանո և ռուսական Ваня փաղաքշական ձևերը, որոնք հայտնի են մեզանում: Վանչոն կարող էր առաջանալ Վանիկ/Վանոյից, արհեստական -չո ածանցով, որը մեր խոսակցական լեզվում հաճախ է օգտագործվում՝ Գուրգենչո, Արամչո, Ռուբենչո[24]:

Նաշ կապիտանչոն ռուսերեն իմաստավորվում է «մեր կապիտան», արհեստականորեն հանգավորված Վանչոյի հետ: Կապիտանը հանդես է գալիս և այլ ժողովուրդների հաշվերգերում[25] (թիմի կապիտանն ընտրվում է հաշվերգով), իսկ մեզանում, Վանչոյին համանուն Վանիի հետ, հայտնի է արդեն XIX դարից՝

---

[22] Հ. Աճառյան. Թուրքերէնէ փոխառեալ բառեր հայերէնի մէջ. Էմինեան ազգագրական ժողովածու, Գ, 1902, էջ 203: Հմմտ. gidi «կավատ, անհավատարիմ կին ունեցող մարդ», բայց և «չար, չարաճճի» (փոխառված է նաև հայկական բարբառներում): Թուրքերենում հայ/հեյ գիդի բացականչությունը, ինչպես և մեզանում, շատ սովորական և անմեղ ձև է:

[23] Հ. Աճառյան. Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ. Երևան, 1946, էջ 37:

[24] Սրա ծագումը թերևս պետք է լինի ռուսական փաղաքշական -չիկ ածանցից (Вадимчик, Родиончик), որը մեզանում մանուկներին դիմելու տարածված դիմելաձև է՝ Գուրգենչիկ, Արամչիկ, Ռուբենչիկ (կիրառելի ոչ բոլոր անունների համար): Սա կոչական ձևում հաճախ կրճատվում, դառնում է -չո (թերևս, -չիկի –իկ մասը որպես համահունչ հայերեն -իկ նվազական ածանց ընկալելու հետևանքով), ապա, ո-յով վերջացող մյուս ձևերի (Գուգո, Կարո, Ռուբո) և չո-յով վերջացող կրճատված անունների (Խաչո, Վաչո) ազդեցությամբ՝ Գուրգենչո, Արամչо, Ռուբենչո և, ինչպես մյուսները, ձեռք է բերում նաև ոչ կոչական գործածություն:

[25] Հմմտ. օրինակ ...Sieben, acht, gute Nacht, neun, zehn, Kapitän (գերմանական), Кан, кан, капитан, Чем коней ты пропитал? (ռուսական), А Іван-копитан, Чим ти коні копитав? (ուկրաինական):

Օվի, վունի, վանի, վանի,
Երևանի կապիտանի,
Չվածեղի, դեղծիկոնի,
Ով որ բռնի վեր քաշի[26]:

Վերջին տողը՝ փալանչոն, կապված է թուրքերեն փալան «համետ, էշի թամբ, ծածկոց» և փալանչի «փալան պատրաստող վարպետ» բառերի հետ, և նախորդ տողերի Վանչո-կապիտանչոյի ազդեցությամբ դարձել փալանչո: Փալան բառը խաղերում ունի «հակառակորդի վրա բացասական միավոր հաշվել» նշանակությունը[27], ինչը, թերևս, իմաստավորում է նրա առկայությունը հաշվերգում: Փալանչոն հիմք է դարձել մոլոկանի պոպոնչո շարունակության համար: Փալանը ռուսերեն կլինի՝ попона (պոպոնա), որը հանգավորել են նախորդ տողերի հետ և դարձրել՝ պոպոնչո, և հավելել՝ մոլոկանի պոպոնչո, «ռուսերեն՝ պոպոնչո» իմաստով[28]:

Իմաստավորման և վերակազմության փորձեր

Խորհրդային Հայաստանի բնակչության մի նշանակալի մասը բավարար կամ լավ տիրապետում էր ռուսերենին: Եվ նրանց համար այս հաշվերգում միանգամայն ակնհայտ պիտի լիներ ռուսական ազդեցությունը (-նիցա, կաբան-իցա, նաշ կապիտան-չո): Այդ պատճառով Հայաստանում վաղուց ի վեր շրջանառվում է մի վարկած, ըստ որի, այս տեքստի սկզբի տողերն աղավաղումն են ռուսական Алла баловница Дуську боится «չարաճճի Ալլան վախենում է Դուսկայից» նախատիպի: Կարծիք է եղել նաև, որ երկրորդ տողն էլ աղավաղումն է իբր ռուսերեն русская больница «ռուսական հիվանդանոց» արտահայտության, իսկ Թբիլիսիում իրոք ասվել է՝ Ռուսեթի բալնիցա (հմմտ. Ռուսեթի՝ վրաց. Ռուսաստան):

---

[26] Ռ. Գրիգորյան. Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, էջ 199-200:

[27] Վ. Բդոյան. Հայկական ժողովրդական խաղեր, հ. 2. Երևան, 1980, էջ 233b.

[28] Կա հազվադեպ տարբերակ՝ փայլանչո, որը նշանակում է «ծաղրածու, խեղկատակ» (ինչպես «Ալա բալա նիցա» ֆիլմում): Այս բառը հանգում է իտալերեն pagliaccio «պայյաչչո» (ռուս. паяц) բառին, թուրքերենի միջնորդությամբ (հմմտ. թուրք. palyaço, palyanço. հին իտալերենում բառը հնչել է պալյաչչո): Հնարավոր է, որ այս տարբերակը տարածված է եղել հայրենադարձների շրջանում, որոնք յուրացնելով տեղական հաշվերգը, անհասկանալի փալանչոն դարձրել են իրենց համար հասկանալի փայլանչո:

Հետաքրքիր է, որ մեզանում փորձեր են արվել տեսականորեն վերականգնել այն ռուսական բնագիրը, որից պիտի ծագած լիներ Ալա-բալա-նիցան (նաև մնացած մասը)[29]: Չնայած այդ վերակազմությունների ակնհայտ հնարովի բնույթին, նրանք որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում և վկայում այն մասին, որ մենք, մեծանալով, շարունակում ենք մտածել մեր մանկության մասին, փորձում հասկանալ և իմաստավորել այն:

Ինչևէ, Ռուսաստանի առաջատար մասնագետներին ուղղված հարցման արդյունքում պարզվեց, որ Алла баловница Дуську боится ռուսական հաշվերգ, բանահյուսական կամ նույնիսկ գրական տեքստ ուղղակի գոյություն չունի: Այսինքն, այս մեկնաբանությունը, թեև շատ ճշմարտանման, բայց միանգամայն հնարովի է, մի տեսակ «ժողովրդական ստուգաբանություն», հորինված ռուսերեն իմացող մեծահասակների կողմից, անհասկանալի տեքստը բացատրելու համար: Հետաքրքիր է, որ հնարածին հաշվերգի համար վերականգնվել են ոչ հնարածին տեքստ, բայց, այսպես ասած, հնարածին մեթոդաբանությամբ:

Բուլղարական Ալա-բալա-նիցան

Մինչդեռ ալա-բալա-նիցայում առաջին իսկ հայացքից կարելի է բուլղարական ազդեցություն ենթադրել: Բուլղարերենում է, որ -չո-ն նվազական տարածված ածանց է, իսկ փոքրիկ Իվանը՝ Վանչո, ինչպես Դիմիտրը՝ Դիմչո, Յորդանը՝ Դանչո, կապիտանը՝ կապիտանչո: -Չո-յով վերջացող հիշյալ Գուրգենչո, Ռուբենչո ձևերը մեզանում տարածվել են համեմատաբար ուշ և չէին կարող լինել սովետական վաղ տարիներին, երբ արդեն հայտնի էր Ալա-բալա-նիցան: Իսկ Վանչո ձև մեզանում չի եղել ու չկա: Եվ հենց առաջին իսկ փորձից համացանցից գտնվեց բուլղարական նախատիպը: Ահա ամենատարածված տարբերակը՝

Ала-бала-ница,
турска паница,
Оѝ гиди Ванчо,

---

[29] Ըստ մի տարբերակի այն պիտի լիներ այսպիսին՝ Алла баловница/ Дуську боится./ Эй, где ты Ванька?/ Разбуди Таньку!/ Хорошо. Իսկ մյուս վերակազմությունն այսպես է՝ Алла баловница/ жутко боится/ лезьть под диванчик,/ где - тараканчик и/ па-у-чок! տե՛ս http://ichbinslon.ya.ru/replies.xml?item_no=1707:

наш капитанчо![30]

Սա նշանակում է՝

Ալա-բալա-նիցա,
Թուրքական թաս (նաև՝ «խոր ափսե»),
Հեյ գիդի փոքրիկ Իվան,
Մեր փոքրիկ կապիտան:

Ժամանակակից բուլղարերենում ала бала-ն ժարգոնային կամ խոսակցական արտահայտություն է «անլուրջ, հիմար, անիմաստ բան» իմաստով, կա և алабализъм նորաբանությունը, նույն իմաստով[31]: Սրանք, ակնհայտորեն, անբաժանելի են տարբեր լեզուներում տարածված «գույնզգույն», «խառնաշփոթ», «անհեթեթություն» նշանակություններով, թյուրքական ծագման նմանահունչ բառերից (թեև երկրորդի ձևավորման գործում իր դերը կարող էր ունենալ նաև մանկական հանրահայտ հաշվերգը):

Հաջորդ տողը՝ «թուրքական թաս / ափսե» արտահայտությունը թերևս կարող է կապվել առաջին տողի «խայտաբղետ խառնուրդ», «խառնաշփոթ» իմաստների հետ՝ (հմմտ. աջաբսանդալ «զանազան բանջարեղենների խառնուրդով պատրաստվող արևել-յան կերակուր», «անկարգ խառնուրդ» իմաստով):

Հեյ գիդի արտահայտությունը, ինչպես ասվեց, թուրքերեն է և բուլղարերենում ևս օգտագործվում է նույն իմաստով (ó/де/деú гиди, կա նաև թուրքերենից փոխառյալ гиди «չար, չարաճճիե բառը): Այստեղ, այբուբենի առաջին՝ ա, բ, գ, դ տառերով կազմված ալա, բալա, գիդի բառերի շրջապատում Վանչոն կարող է ներկայացնել սլավոնական այբուբենի՝ կիրիլլիցայի երրորդ՝ վ տառը:

[30] Բուլղարական գիտությունների ակադեմիայի էթնոլոգիայի և բանահյուսության ինստիտուտի աշխատակից Գրիգոր Գրիգորովն ինձ ուղարկեց հաշվերգի բազմաթիվ տարբերակներ ինստիտուտի արխիվից (АИФ I № 451) և գրառված թանգարանի այցելուներից, իր և Կոնստանտին Պանայոտովի կողմից, 2011 թ. (2013 մարտի 17-ի և 23-ի նամակներ): Ահա երկու հանրահայտ շարունակություն՝ С пушка на рамо, с дупе насрано. Корабите спряха, турците умряха, само наш остана Ванчо капитана «Հրացանը ուսին, հետույքը կեղտոտ: Նավերը կանգնեցին, թուրքերը մեռան, մնաց միայն մեր Վանչո կապիտանը»: Կամ՝ Раз-два-три, кой излиза първи? «Մեկ-երկու-երեք, ո՞վ ելքն է առաջինը»:

[31] Տե՛ս օրինակ Речник на българския език, т. 1, София, 1977, с. 220. Български тълковен речник. София, 1994, с. 23.

Բուլղարիայում կա ալա-բալայով սկսվող ևս մեկ տարածված հաշվերգ՝ Ала бала портокала (որտեղ портокал «նարինջ» բառն ուղղակի հանգավորվել է ալա-բալայի հետ)[32]: Ընդ որում, այն հայտնի է և մակեդոներենում[33], իսկ Ալա-բալա-նիցան՝ ոչ: Բացակայությունը մերձավոր ազգակից լեզվում ցույց է տալիս վերջինիս առանձնահատուկ՝ բուլղարական ծագումը:

Այլ ժողովուրդների հաշվերգեր ալա-բալա տարրով

Այդ սկզբնամասով հաշվերգերը լայնորեն տարածված են Բուլղարիային հարևան Ռումինիայում և Մոլդովայում՝ Ala Bala Portocala/ Iesi Gheorghitã la portitã/ Cã te-asteaptã Talion,/Talion, fecior de domn.// Ala bala portocala, vântu-ţi zboară pălăria. // Ala, bala, portocala, /Ieşi, bădiţă , la portiţă,/ Că te- aşteaptă Talion,/ Talion, fecior de domn…[34] Այստեղ ևս հանդես է գալիս «Ալա-բալա նարինջը», հիշվում է և Տալիոնը՝ պարոնի որդի: Հայտնի է Լիվիու Դելիանուի մանկական բանաստեղծությունը՝ Ala-bala-portokala, որը դարձել է մանկական բանաստեղծությունների ժողովածուի վերնագիր (ռուս թարգմ. Ала Бала запевала)[35]: Ալա բալան հայտնի է ce mai ala bala «ի՞նչ է կատարվում» իմաստով արտահայտության մեջ[36], այսինքն, հավանաբար, այստեղ ևս, այն ունի «շարժում, անկարգություն, աղմուկ» իմաստը:

Ալա-բալան, որպես հաշվերգի տարր, բայց ոչ սկզբում, հանդիպում է մեկ այլ բալկանյան երկրում՝ Հունգարիայում՝ An, tan ténusz,/ Szó, raka, ténusz,/ Szó, raka, tiki, táká,/ Álá, bálá, bim, bam, busz: Որոշ տարբերակներ վերջանում են այլ կերպ՝ ala bala

---

[32] Սրանցից առաջինը գրանցվել է արդեն ն XIX դարում՝ Ala bala, portoo, kala,/ Estavitsa, domnar, titsa,/ Tamion', tamion',/Tchok, brok, strashni, rok, տես H. C. Bolton, նշվ. աշխ. էջ 65 (ներկայացվում է հեղինակի ուղղագրությամբ, մեծ մասամբ հնարածին բառեր են): Մեկ այլ տարբերակ տե՛ս Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892. Кн. VIII, с. 260. Մյուսը հասկանալի տեքստ է՝ Ала бала портокала,/ Кóй изяде кашкавала?/ Аз не съм, ти не си,/ а магарето си ти «Ալա բալա նարինջը,/ Ո՞վ կերավ դեղին պանիրը,/ Ես չեմ, դու չես,/ իսկ էշը դու ես»: Այստեղ портокал «նարինջը» ուղղակի հանգավորվել է ալա-բալայի հետ:

[33] Б. Величковски. Македонски детски фолклор. СкопХе, 2011, с. 114.

[34] http://www.estcomp.ro/~cfg/cfgdescr.html; http://www.youtube.com/watch?v=8JjUlJ79VFs; Communication by folklore: comenius multilateral project, p. 30. www.boldog.hu/Intezmenyek/Ovi/.../CF.pdf.

[35] Л. Делиану. Ала-бала-портокала. Кишинев, 1972. Նույնի՝ Алла-бала запевала. пер. с молд. Е. Благинина. Кишинев, 1984:

[36] Румынско-русский словарь. М., 1943, с. 14. Молдавско-русский словарь М., 1961, с. 27.

bambusz, կամ՝ ala-bala bambuszka[37] (հունգարերենում ալա-բալան իմաստ չունի, բիմ-բամը՝ զանգի հնչյունի բնածայնությունն է, bambusz-ը նշանակում է «բամբուկե, իսկ bambuszka-ն նույնի նվազականն է): Սա արևելաեվրոպական մի շատ հայտնի, բազում երկրներում տարածված հաշվերգ է: Ահա այլ տարբերակներ՝ En-den-dini/ sava-raka-tini/ sava-raka-tika-taka/ elem-belem-buf/ trif-traf-truf, կամ՝ ...елем, белем, бус (Սերբիա, Խորվաթիա)[38], En ten dem/ So raka tem/ So raka tike taka/ Ela bela boms (Ֆինլանդիա), En don dino,/ sofa la katino,/ safa la katikato,/ Elik-belik bom (Իսրայել), En den dino/ sof al hakatino/ Elik Belik Bom/ Shabat Shalom/ Un deux trois/ et vous êtes pas! (իրեական տարրերով և ֆրանսերեն վերջավորությամբ՝ Շաբաթ շալոմ/ Մեկ, երկու, երեք/ Եվ դուք չեք)[39], հմմտ. և սրանցից որոշակիորեն տարբեր ռուս. элем-белем, тремкомзелем[40]: Այս հաշվերգի արևմտյան՝ իտալական տարբերակը (En ten tini savara/ ca tini savara/ ca tica taca/ bia baia buf)[41], ինչպես և խորվաթական որոշ նմուշներ, չունեն էլեմ-բելեմ տարրը, ինչը ցույց է տալիս, որ այն, թերևս, գալիս է արևելքից:

Հաշվերգի առաջին հիշատակությունը գտնում եմ սերբ դասական գրող Բ. Նուշիչի ինքնակենսագրության մեջ՝ 1870-ական թվականներին վերաբերող հատվածում: Այն արտասանելուց հետո սերբ երեխաներից վերջինը կռանալով «թուրքական դիրք» էր ընդունում, իսկ մյուսները թռչում էին նրա վրայով, արտասանելով թուրքերեն աղավաղված բառեր (օրինակ՝ бир капаклари, бир тopyзлари «մեկ կափարիչները», «մեկ մահակները»)[42]: Սա կարող էր ակնարկել նաև հենց հաշվերգի թուրքական ծագումը, բայց այն, իր ամբողջության մեջ, թուրքական տեսք չունի: Ընդհանրապես, ալեմ/էլեմ-բելեմ տարրը հանդիպում է թուրքական հաշվերգերում, բայց ինձ հայտնի օրինակները

---

[37] Communication by folklore: comenius multilateral project, p. 47; forum.index.hu/Article/showArticle?go...; http://www.gershon-lehrer.be/blog/2011/08/the-source-of-the-song-en-den-dino/.

[38] http://www.unilang.org/viewtopic.php?t=6698; https://www.filastrocche.it/contenuti/en-den-dinu-sava-raka-tinu/.

[39] http://www.gershon-lehrer.be/blog/2011/08/the-source-of-the-song-en-den-dino/.

[40] М. Н. Мельников. Русский детский фольклор. М. 1987, с. 136.

[41] https://www.filastrocche.it/contenuti/en-ten-tini-savara/.

[42] http://www.vilavi.ru/raz/nush/3.shtml.

չէին կարող լինել եվրոպականների նախատիպը[43] (այսինքն, եթե փոխառված է, ապա, հավանաբար, միայն էլեմ-բելեմ տարրը):

Ալա-բալան հանդիպում է երկու անգլիալեզու պարանախաղի հաշվերգում՝ Ala bala bushka, king of the jews և Alla balla wisky, Chinese king[44] («Ալա բալա բուշկա, հրեաների թագավոր», «Ալա բալա վիսկի, չինական թագավոր»): Անգլերենում bushka-ն հազվադեպ սլենգային բառ է[45], բայց Ալա բալա բուշկան հիշեցնում է նաև հունգարական ալա ala bala bambuszka-ն (հնչում է բամբուսկա, հմմտ. և սլավոնական -ушка և հունգարական -cska /-չկա/ նվազական ածանցները), հրեական թագավորի հիշատակությունն էլ կարող է կապված լինել հրեական միջավայրի հետ (հնարավոր է, որ հաշվերգի տարածման գործում որոշակի դեր են կատարել հրեաները): Ալա բալա վիսկի չինական թագավորը կարող է լինել Ալա բալա բուշկայի «ժողովրդական ստուգաբանությունը»՝ անհասկանալի բուշկան փոխարինվել է նմանահունչ հասկանալի վիսկիով, իսկ հրեաների թագավորը դարձել է չինացի:

Ալա-բալա տարրով անգլիալեզու հաշվերգեր հայտնի են նաև Կարիբյան և Բահամյան կղզիներից՝ Intry, mintry, dibbity fig/ Dealia, dohlia, dominig/ Otchy, kotchy, dominotchy/ Alla balla boo/ Out goes you! (այստեղ առաջին մասը հանգում է այլ եվրոպական հաշվերգի) և Alla balla tingo/ The way jon kalla balla/ Alla balla walla balla oo ja ja…[46]

Շատ դժվար է պարզել այս հաշվերգերի ծագումը և տարածման ուղիները: Իմ գիտելիքները դրա համար բավարար չեն: Եվ մանկական բանահյուսության ուսումնասիրությունը Եվրոպայում, ինչպես և մեզանում, բավարար չէ՝ չկան միանշանակ պատասխաններ նմանօրինակ հարցերի համար: Այդ պատճառով ես կսահմանափակվեմ մի քա-

---

[43] Չմմտ. Allem, Bellem, Chirozi,/ Chirmirozi, fotozi… (H. C. Bolton, նշվ. աշխ., էջ 64, գրանցված է Պոլսից, ներկայացվում է բնագրի ուղղագրությամբ. առաջին երեք բառերը հնարածին են, վերջինը թարգմանված է «ուրվական»), կամ՝ ...Birinç, turunç/ Elem belem/ Cicim kalem... «բրինձ նարինջ/ էլեմ բելեմ/ սիրուն գրիչ»: Նարինջ էլեմ բելեմը հիշեցնում է բուլղարա-ռումինական ալա բալա պորտոկալան, և տեսականորեն հնարավոր է, որ նրանց միջև ինչ-որ կապ լինի:

[44] http://www.homeschool.co.uk/resource/jump-rope/jump-rope-rhymes.html; http://folktrax-archive.org/menus/search%20for%20titles_my_l_z.htm.

[45] http://www.urbandictionary.com/define.php?term=bushka.

[46] http://www.playgroundjungle.com/2009/12/counting-out-rhymes.html; http://mudcat.org/thread.cfm?threadid=27634. Սրանց առթիվ հիշվում են առավել հեռու բրիտանական օրինակներ՝ oller boller, olla bolla, hally bally bee, որոնք, հնարավոր է, ինչ-որ կերպ կապված են մյուսների հետ:

նի կարճ դիտողություններով: Ինչպես ասվեց, բերված հունգարական հաշվերգը տարբերակներից մեկն է այն հաշվերգերի, որտեղ այլ լեզուներում ի հայտ են գալիս էլեմ-բելեմ կամ նմանատիպ արտահայտություններ (հավանաբար, արևելյան ծագման): Կարելի է ենթադրել, որ էլեմ-բելեմը Հունգարիայում դարձել է ալա-բալա բուլղարա-ռումինական ալա-բալայի ազդեցությամբ: Ալա-բալա տարրով անգլիալեզու հաշվերգերը, հավանաբար, ստեղծվել են արևելաեվրոպական ազդեցության տակ: Իսկ Ամերիկայից հայտնիները, հավանաբար, հանգում են անգլիական նախատիպերի, բայց կա նաև արևելաեվրոպական ուղղակի ազդեցության հավանականություն:

Ակնհայտ է, որ ալա-բալա արտահայտությունը ծագում է նույն բնից, ինչ էլեմ-բելեմը: Բայց, ինչևիցե, Ալա-բալա-նիցան ստեղծվել է Բուլղարիայում և տարածված չէ հարևան երկրներում:

Բուլղարիայից Հայաստան

Բուլղարիայում Ալա-բալա-նիցան ամենահայտնի հաշվերգն է: Ես չգիտեմ, թե երբ է այն ստեղծվել, բայց այն գոյություն պիտի ունենար արդեն XIX դարում: Իսկ Հայաստանում այն հայտնի և շատ տարածված է եղել Երևանում արդեն 1920-ական թվականներին (ինֆորմանտ՝ Մարգո Մինասյան, ծն. 1917 թ., Երևան): Հայաստանի շրջաններից իմ ունեցած ամենահին վկայությունները 1930-ականներից են, իսկ Թբիլիսիից վկայություն կա գոնե 1940-ականների սկզբից (բանագետ Սարգիս Հարությունյան), ուրեմն, եղել է և 1930-ականներին:

Ըստ Մ. Մինասյանի, իրենց բակում Ալա-բալա-նիցան օգտագործվել է տղաների խաղերում: Գուցե դա վկայում է այն մասին, որ այն ներդրվել է Հայաստանում տղաների կողմից և նոր է սկսվել տարածվել: Ինչևիցե, արդեն 1930-ական թվականներին այն օգտագործվել է և՛ աղջիկների, և՛ տղաների խաղերում: Կարելի է արձանագրել, որ այն հայ մանուկների ամենասիրված, ամենահայտնի և ներկայումս օգտագործվող ամենահին հաշվերգն է:

Շատ դժվար է ասել, թե երբ և ինչպես է հաշվերգը հասել Հայաստան: Բուլղարների քիչ թե շատ էական ներկայություն պատմական Հայաստանի տարածքներում չի եղել: Տեսականորեն այն կարող էր Հայաստան բերվել Բուլղարիայից հայրենադարձված հայերի միջոցով: Բայց առաջին բուլղարահայերը Հայաստան են ներգաղթել 1923 թ.,

այն էլ փոքր քանակությամբ[47], իսկ 1920-ականներին, ինչպես տեսանք, հաշվերգը Երևանում արդեն հայտնի էր: Ուրեմն, այն պետք է Երևան հասներ ավելի վաղ: Կարելի էր կարծել, որ այն կարող էր Հայաստանում տարածվել 1915 թ. ցեղասպանությունից հետո, թուրքահայ գաղթականների միջոցով, որոնք Օսմանյան կայսրությունում կարող էին ինչ-ինչ ճանապարհներով յուրացրած լինել նույն կայսրության մեջ բնակվող բուլղարացիների այդ հաշվերգը: Բայց դա հավանական չի թվում՝ սփյուռքում, թուրքահայերի սերունդների մեջ հաշվերգը հայտնի չէ, և եղեռնից փրկված որբերն էլ ապրել են որբանոցներում, մեկուսացած (չափահաս գաղթականները ևս սկզբնական շրջանում որոշակիորեն մեկուսացված են եղել տեղացիներից):

Հաշվերգի ձայնաբանական համակարգը արևելահայկական է՝ արևմտահայ շատ բարբառներում և հատկապես Բուլղարիայի ու մերձակա տարածքների հայ բնակչության լեզվում չկան պ, տ, կ, հնչյունները (այլ միայն փ, թ, ք)[48]: Այսինքն՝, հաշվերգը չի յուրացվել արևմտահայերեն, հետո անցել արևելահայերենին: Հայկական տարբերակը համարյա առանց աղավաղման կրկնում է բուլղարերեն տեքստը: Դա կարող է վկայել չմիջնորդավորված փոխառության մասին (հմմտ. միջնորդավորված, թբիլիսյան և ռուսական աղավաղված տարբերակները, տես ստորև): Այսպիսով, կարելի է միայն ենթադրություններ անել, թե ինչպես պիտի բուլղարական հաշվերգը Հայաստան հասներ շրջանցելով Ռուսաստանն ու Թուրքիան, որտեղ այն չի եղել:

XIX դարի 60-70 թթ. Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցան մի շարք ապստամբություններ՝ 1862 թ.՝ Զեյթուն, 1975 թ.՝ Բոսնիա և Հերցեգովինա, 1876 թ.՝ Բուլղարիա, որոնք իրենց վրա բևեռեցին մարդկության ուշադրությունն ու զայրույթը՝ թուրքերի կազմակերպած արյունալի կոտորածների դեմ: 1876 թ. բուլղարական ապստամբության ժամանակ և պարտությունից հետո հայկական պարբերականներում լայն արձագանք է գտնում բուլղարների հերոսական պայքարը: Մամուլում հանդես են գալիս մտավորականության լավագույն ներկայացուցիչները, կազմակերպվում են բազմաթիվ միջոցառումներ՝ հավաքույթներ, ներկայացումներ և այլն, որոնց արդյունքում նշանակալի միջոցներ են հավաքվում ապստամբության մասնակիցների և տուժողների օգտին: Հետագայում,

[47] Ա. Ստեփանյան. XX դարի հայրենադարձությունը հայոց ինքնության համակարգում. Երևան, 2010, էջ 356: Այդ տարի Հայաստան է հայրենադարձել ընդամենը 1000 մարդ՝ Հունաստանից, Բուլղարիայից, Սիրիայից և Պոլսից:

[48] Ազգագրագետ Արմենուհի Ստեփանյանի հաղորդմամբ, նրա մի հայրենադարձ ինֆորմանտը այդպես էլ արտասանում էր բուլղարական հաշվերգը (փանիցա՝ պանիցայի փոխարեն):

Բուլղարիայի ազատագրման ժամանակ (1878 թ.) և հետո, Բալկանյան (1912-13 թթ.) և Առաջին համաշխարհային պատերազմներին, բազմաթիվ հայեր կռվել են բուլղարական բանակի կազմում (այդ թվում՝ ազգային հերոսներ Անդրանիկն ու Նժդեհը, 270 հոգանոց հայ կամավորների ջոկատով): 1896-ից բազմաթիվ հայեր համիդյան ջարդերից հետո հանգրվանում են Բուլղարիայում: Բուլղարիայում են ապաստանում թուրքական լծի դեմ պայքարող հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարի գործիչներ, քաղաքական կուսակցությունների ղեկավարներ, մտավորականներ, որոնք Բուլղարիա-յից ղեկավարում էին իրենց կազմակերպությունները և սերտ կապերի մեջ էին տեղի իշ-խանությունների և տեղի մակեդոնական ազատագրական կազմակերպությունների հետ[49]:

XIX դարի վերջին քառորդից սկիզբ առած բուլղարասիրական այս ալիքը, որը լայն արձագանքներ ունեցավ հայոց մեջ ամենուր, և՛ Ռուսական և՛ Օսմանյան կայսրու-թյուններում, կարող էր պարարտ հող հանդիսանալ հայերի՝ բուլղարական մշակույթին ծանոթանալու համար: Ինչևէ, տեսականորեն, Ալա-բալա-նիցան կարող էր Հայաստան բերվել այն հայերի երեխաների կողմից, որոնք XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին ապրել են Բուլղարիայում, իսկ հետո, մոտավորապես Առաջին համաշխարհային պատե-րազմի դարաշրջանում անցել Երևան (գուցե և՝ Թիֆլիս): Հաշվերգի արագ տարածումը կարող է վկայել, որ այդ երեխաների ծնողները հասարակական բարձր դիրք են գրավել:

Բայց սա միայն ենթադրություն է:

Հայաստանից Ռուսաստան

Տիրող, կայսերական ժողովրդի լեզվի և մշակույթի ազդեցությունը կայսրության մյուս ժողովուրդների վրա սովորական երևույթ է: Իսկ ազդեցության հակառակ ուղղու-թյունը՝ հազվադեպ է: Ինչպես ասվեց, Ալա-բալա-նիցան չի տարածվել Բուլղարիային հարևան երկրներ: Իսկ Հայաստանից այն հասել է ոչ միայն Վրաստան, որ տարածված է եղել հատկապես հայերի շրջանում, այլև Ռուսաստան:

---

49 Այդ մասին մանրամասն տես Ձ. Ղասաբյան. Հայ-բուլղարական բարեկամության պատմությունից. Երևան, 1978, էջ 5-11. Նույնի՝ Ակնարկներ բուլղարահայ համայնքի պատմության (1996-1970). Երևան, 1986, էջ 16-26:

Ահա տարբերակներ, գրառված Ռուսաստանում. Ала-бала ринце,/ Дунс кана фринце,/ Э гидованче,/ Наш капитанче/ Баланчо![50] О-ала-бала-ринце,/ Рубски нафринце./ Эй, годованчо,/ Наш капитанчо,/ Баманчо![51] Эне-бене-ница!/ Русо бэз балница,/ Эй гегеванчо/ Наше капитанчо/ Чо-чо-чо,/ Баланчо!/ Пут-пут-пут,/ Ли-ли-пут![52] Այս հաշվերգերը Ռուսաստանում հազվադեպ են և գրանցված են ուշ: Նրանցում կան շատ աղավաղումներ՝ օրինակ, էնե-բենե՝ որը ռուսական հաշվերգերի հանրահայտ սկզբնամաս է, գիդովանչե/ գեգեվանչո՝ հեյ գիդի արտահայտությանը ծանոթ չլինելու արդյունք: Բալանչոն, ինչպես ասվել է, Հայաստանում փալանչոյի հազվադեպ տարբերակներից է: Հավանական է, որոշ տարբերակներ Ռուսաստան են հասել Թբիլիսիից (որտեղ եղել են աղավաղված տարբերակներ բալանչո և բալնիցա ձևերով)[53]: Փոխառության ուղղությունը Բուլղարիայից Ռուսաստան, այնտեղից Վրաստան և Հայաստան բացառվում է (բուլղարականում չկա փալանչո բառը, հայկական տարբերակը համարյա նույնական է բուլղարականին, մինչդեռ թբիլիսյան և ռուսական տարբերակներն աղավաղված են):

Ամփոփում

Երբ խոսում ենք ժողովուրդների միջև մշակութային կապերի մասին, միշտ հիշում ենք նշանավոր անհատներին, կայսերական ազգերի մշակութային ազդեցությունները, պետությունների վարած քաղաքականությունը, հարևան ժողովուրդների փոխազդեցությունները և այլն: Մեր դեպքը բացառիկ է՝ այս գործոնների դերը վճռորոշ չի եղել: Եվ ժողովուրդներն էլ, թեև եղել են բախտակից և ժամանակին ապրել են նույն կայսրության մեջ, իրենց պատմական տարածքներով հարևան չեն: Չի եղել մեզանում պետական

[50] http://blogs.privet.ru/user/Flena/68673162.

[51] http://www.unn.ru/folklore/schzaum.htm:

[52] http://www.proza.ru/comments.html?2006/08/14-257.

[53] Ահա թբիլիսյան օրինակներ՝ Эне-бене-ряба,/ квинтер-финтер-жаба,/ эй, гедеванчо!/ наш капитанчо!/ Баланчо! http://bakri.livejournal.com/409462.html (հեղինակը նշում է, որ այս հաշվերգը եղել է ամենատարածվածը Թբիլիսիում 1953-1960 թթ.). Ана-бана-ница,/ тики-рики-лица,/ ала-бала-ванчо,/ наш капитанчо,/ ба-лан-чо. http://www.vechernitbilisi.net/item.asp?id=127. Առաջին օրինակի առաջին տողերը ռուսական հանրահայտ հաշվերգից են, իսկ անա-բանա-նիցան հազվադեպ հանդիպում է և Հայաստանում, հմմտ. և վրաց. anabana (ანაბანა) «այբուբեն» բառը: Այս օրինակներում երևում է թիֆլիսահայերի լեզվի և մշակույթի վրա եղած վրա ուժեղ ռուսական ազդեցությունը:

քաղականություն, և Ալա-բալա-նիցան մինչև այժմ նույնիսկ գիտական մակարդակով հրատարակված չի հայերեն: Սա իսկական բանահյուսական երևույթ է: Հայտնի չէ, թե ինչպես է հաշվերգը Բուլղարիայից հասել Հայաստան: Ի՞նչն է ստիպել հայ մանուկներին յուրացնել այն և դարձնել իրենց ամենասիրելի, ամենատարածված և ամենաերկար գոյատևող հաշվերգը: Ուրեմն, այն ունեցել է ինչ-որ, թերևս մեզ անհասկանալի մի հմա՞յք: Չէ՞ որ Բուլղարիայում էլ այն ամենատարածվածն է: Ի՞նչ արքետիպային կապեր են գործել, ինչո՞վ է այդ հաշվերգը գրավել և գրավում մանուկներին:

Սա մշակութային երևույթի իսկական ժողովրդական փոխառություն է: Ինչպես ասվել է, հաշվերգերը ստեղծվում և տարածվում են երեխաների կողմից, բանավոր ճանապարհով: Ալա-բալա-նիցայի այս ոդիսականը թերևս բացառիկ է աշխարհում: Հայ մանուկները ինչ-ինչ ճանապարհով փոխառելով հաշվերգը, այն հասցրել են Վրաստան և Ռուսաստան, գուցե նաև նախկին ԽՍՀՄ այլ երկրներ և հեռավոր արտասահման, ուր շատ հայեր կան: Սա հայ-բուլղարական մշակութային կապերի ամենահետաքրքիր դրսևորումներից է, ամենաժողովրդականն ու ամենահմայիչը: Այն կարող է դառնալ մեր ժողովուրդների բարեկամության լավագույն վկան և խորհրդանիշը:

ОДИССЕЯ ОДНОЙ СЧИТАЛКИ
Армен Петросян

“Ала-бала-ница”, известная считалка детей Армении, имеет болгарское происхождение. Болгарский текст можно перевести как “Ала-бала-ница,/ турецкая миска,/ эй, где ты теперь маленький Иван,/ наш маленький капитан”. В Болгарии, Румынии и Молдове есть и другие считалки с началом “ала-бала”. В странах Восточной Европы известны подобные считалки с элементом “элем-белем”. Оба элемента, вероятно, имеют тюркское происхождение. Как бы то ни было, в современном болгарском языке ала-бала означает “бессмыслица”. Из Восточной Европы считалки с элементом “ала-бала” перешли в Британию и Америку. Как эта считалка попала в Армению, не ясно. Она неизвестна в Турции и России и зафиксирована в Армении до прихода первых репатриантов из Болгарии (1923). У армянских детей распространены несколько вариантов текста, с разными продолжениями. Интересно, что в Болгарии, как и в Армении “Ала-бала-ница” является самой популярной и любимой считалкой.

ODYSSEY OF A COUNTING-OUT RHYME
Armen Petrosyan

“Ala-bala-nitsa”, famous counting-out rhyme of the children of Armenia, is of Bulgarian origin. Bulgarian text can be translated as "Ala-bal-nitsa,/ Turkish bowl,/ hey, where are you now little Ivan,/ our little captain". In Bulgaria, Romania and Moldova there are other counting-out rhymes with the beginning “ala-bala”. In the countries of Eastern Europe similar counting-out

rhymes are known with the element of "elem-belem" instead of “ala-bala”. Both elements, probably, have Turkic origin. However, “ala-bala” in modern Bulgarian means "nonsense". From Eastern Europe some similar counting-out rhymes with the element of "ala-bala" passed to Britain and America. How this text reached Armenia, is unclear. It is not known in Russia and Turkey and is attested in Armenia before the arrival of the first repatriates from Bulgaria (1923). In Armenia, several variants are known, with different continuations. Interestingly, in Bulgaria, as well as in Armenia, “Ala-bala-nitsa” is the most popular and beloved counting-out rhyme.

ՀԱՅ ՑԵՂԱՆՈՒՆԸ

Արմեն Պետրոսյան

Վաղնջահայերի նույնացման և, ընդհանրապես, հայոց ազգածագման վերաբերյալ ներկայումս շրջանառվում է մի քանի գիտական վարկած: Դրանք պատմական և լեզվաբանական մեկնաբանությունների, ենթադրությունների և վերակազմությունների համալիրներ են, որոնք կարող են միավորվել ըստ *հայ* ցեղանվան՝ Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում հին աղբյուրներից հայտնի ցեղատեղանունների հետ նույնացման տեսակետների: Ըստ տարբեր վարկածների, որպես ցեղանվան հիմք ներկայացվում են հին միջագետքյան աղբյուրների Ḫ̮A.A, ḫaa ձևերը, խեթերի՝ ծագումով նախախեթական Ḫatti ցեղանունը, խեթական աղբյուրների Ḫayasa երկրանունը, ուրարտական աղբյուրների Etiuni/ Etiuḫi երկրանունը[1]:

Մյուս կողմից, էական է ոչ միայն ցեղանվան պատմականորեն ավանդված նախատիպը, այլև ստուգաբանությունը, այսինքն՝ թե ո՞ր լեզվից է ծագում և ի՞նչ է նշանակում այն: Եթե ցեղանունը լինի հայկական ծագման, ապա նրա առաջին իսկ հիշատակությունը կմատնանշի (վաղնջա)հայերենով խոսող հանրույթի գոյությունը տվյալ տարածքում և դարաշրջանում, իսկ եթե ոչ հայկական, փոխառված՝ ապա խնդիրը դժվարանում է: Ցեղանունը կարող էր փոխառված լինել և՛ մինչ այդ հիշատակությունը, և՛ դրանից հետո, այսինքն՝ միայն այդ տվյալով հնարավոր չի լինի նույնացնել հայախոս հանրույթը:

Ցեղանունները, ինչպես և հատուկ անունները, դժվար են ստուգաբանվում՝ անհրաժեշտ են կողմնակի տվյալներ, որոնք կարող են բացահայտել նրանց նախնական

[1] Այս տեսակետները մանրամասն քննարկվում են մեր՝ հայ ժողովրդի ազգածագման և ձևավորմանը նվիրված աշխատություններում, տե՛ս օրինակ Ա. Պետրոսյան. Հայոց ազգածագման հարցեր. Երևան, 2006, էջ 104, 117-118, 121-122, 131-132; Նույնի՝ The Problem of Identification of the Proto-Armenians: A Critical Review. - Journal of the Society for Armenian Studies. Vol. 16, 2007, pp. 25-66; Նույնի՝ О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критичерский обзор). Армянский вестник, 2009, 2/3-1, с. 66-102, խնդրի վերաբերյալ նախորդ աշխատությունների հղմամբ:

իմաստները: Այլ տվյալների բացակայության կամ չափազանց սակավաթիվ լինելու պայմաններում առասպելական անվանադիր նախնիների բնութագրերն են, որ կարող են օգնել պարզելու նրանց անունների ստուգաբանությունը, որով և մենք մոտենում ենք ցեղանունների ստուգաբանությանը:

Ստորև ներկայացվում են *հայ* ցեղանվան համար առաջարկված գիտական ստուգաբանությունները:

1. Առաջին և առավել հայտնի ստուգաբանությունն առաջարկվել է XIX դ., որի համաձայն այն կապվում է հնդեվրոպական *poti- «տեր, տանտեր, ամուսին» արմատին: Այդ մասին մանրամասն, նոր փաստարկներով, տես ստորև:

2. Լուկաս Պատրուբանին *հայ* ցեղանունը համադրել է *հայիմ* «դիտել, նայել» որից` «հսկել» բառի հետ, իբրև «պահակ, պահապան»: Այս արմատին է հանգեցվում և Հայկ նահապետի անունը, *-կ* ածանցով: Ըստ հեղինակի, հնդկական առասպելաբանության մեջ էլ այդ արմատի զուգահեռ ձևը հանդես է գալիս որպես որոշ աստվածների` Ագնիի, Սավիտարի, Ինդրայի, Միտրայի և Վարունայի բնորոշիչ[2]: Աճառյանը և Ջահուկյանը առանց ստուգաբանության են թողնում *հայիմ*-ը, իսկ ըստ Էդվարդ Աղայանի, այն կապված է հնդեվրոպական *pa- (*paH-) արմատի հետ, որը հնդեվրոպական լեզուներում հանդես է գալիս «պահել, պահպանել», և «հսկել, նայել, դիտել» իմաստներով[3]:

Գևորգ Ջահուկյանը, իր մի աշխատության մեջ, Պատրուբանիից անկախ, առաջարկել է փաստորեն միևնույն ստուգաբանությունը: Այն հիմնավորելու համար բերվում է Հերոդոտոսի մի տեղեկությունը` ըստ որի հայերը բնորոշվում են որպես «շատ ոչխարներ ունեցող»[4]: Ըստ այդմ, *հայ* ցեղանունը կապվում է հնդեվրոպական *pōi- /pəi- «արածացնել, պահել» արմատին: Այսպիսով, եթե ընդունենք, որ *հայիմ*-ը ծագում է հնդեվրոպական *p(e)Hi- «հսկել» արմատից, ապա Ջահուկյանի և Պատրուբանիի ստուգաբանությունները համընկնում են[5]:

---

[2] L. Patrubány. Beiträge zur armenischen Ethnologie. - Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Budapest, № 5, 1896, S. 139-140.

[3] Է. Աղայան. Բառաքննական և ստուգաբանական հետազոտություններ. Երևան, 1974, էջ 92-93:

[4] Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային շրջան. Երևան, 1987, էջ 284-285:

[5] Այս մասին տե՛ս և H. Martirosyan. Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon. Leiden, 2010, p. 386-387.

3. *Հայ* ձևը ծագում է խեթական Ḫatti անվանումից: Այն, հնդեվրոպական *-i(y)o- ածանցի հավելմամբ, հայերենին բնորոշ օրինաչափություններով, կարող էր դառնալ **հայո*, ապա՝ *հայ,* հմմտ. հնդեվրոպական *ph_2tēr (> **հաթիր*) > *հայր* անցումը: Վարկածն առաջադրել է Պետեր Ենսենը 1898-ին[6] (նա ենթադրում էր, թե հայերենը խեթերենի հետնորդն է): Այն կրկնվել է Հրաչյա Աճառյանի, ապա Հակոբոս Տաշյանի կողմից[7], որոնք հետագայում, խեթերենի՝ հայերենից շատ հեռու հնդեվրոպական լեզու լինելու հանգամանքը պարզվելուց և Հայասայի վերաբերյալ աղբյուրների ու հայասական վարկածի ի հայտ գալուց հետո հակվեցին վերջինիս կողմը[8]: Նրանցից տասնամյակներ անց այս վարկածի եռանդուն կողմնակիցն էր Իգոր Դյակոնովը, որը պաշտպանել է այն հայոց նախապատմությանը նվիրված իր մենագրության մեջ և բազում այլ աշխատություններում (նա ենթադրվում է, որ հայերի նախնիները փոխառել են ցեղանունը Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքի «ուշ խեթական» Մելիդ թագավորության ուրարտական Ḫāte անվանումից)[9]:

Ḫatti անվանումը ծագումով նախախեթական է և խեթերին է անցել Փոքր Ասիայի հին բնակիչներից, որոնց, ի տարբերություն խեթերի, ընդունված է անվանել խաթեր (ոչ ճշգրիտ տերմինով երբեմն կոչվում են նախախեթեր)[10]: Ընդ որում, անհասկանալի է, թե ինչո՞ւ *խատտի* (հմմտ. եգիպտ. ḫt, ուգարիտ. ḫtj, եբր. ḥittī, հուն. Κήτειοι, Χετταῖος), կամ ավելի ուշ ուրարտ. *խաթե* հնչողությունն ունեցած անվանումը հնագույն հայերենում պիտի փոխառվեր *հաթե/ի* ձևով: Ինչևէ, նշենք, որ Ḫatti երկրանունը գաղափարագրով

[6] P. Jensen. Hittiter und Armenier. Strassburg 1998, S. 3-4. տե՛ս և Պ. Ենսեն. Հիթիթներն ու հայերը. - Հանդես ամսօրյա, 1898, № 8, էջ 227-228:

[7] Հ. Աճառյան. Հայոց ծագումը և նախապատմական շրջանը. - Վտակ. գրական-բանասիրական ժողովածու. Թիֆլիս, 1901, էջ 235. Նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն. հ. 1. Երևան, 1940, էջ 132. Հ. Տաշյան. Ուսումն դասական հայերեն լեզվի. Վիեննա, 1920, էջ 36-37, 83:

[8] Հ. Տաշյան. Հաթեր և ուրարտեանք. Վիեննա, 1934, էջ 339-343. Հ. Աճառյան.Հայոց պատմություն հյուսված ընդհանուր պատմության հետ. Երևան, 2004, էջ 25:

[9] И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 234-236.

[10] Նոր ժամանակներում գիտական գրականության մեջ մեզանում ընդունված այդ տերմինները վերցված են ռուսական ձևերից (хетты, хатты), որոնք ավելի ճշգրիտ են ու հաջող, քան եվրոպական լեզուներից վերցված *հիթիթներ, հաթեր* ձևերը (սեպագիր ḫ-ի ճիշտ համարժեքը խ-ն է. -*իթ* վերջավորությունը գալիս է եբրայերենից, որը խառնվել է հունական -*իտ* ածանցի հետ): Ի միջի այլոց, Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ խեթերը կոչվում են *քետացի* (Ծննդ. ժ.15, 20 և այլուր):

ներկայացվել է KUR [URU]KU BABBAR-ti, պետության մայրաքաղաք Ḫattusa-ն՝ [URU]KU BABBAR-ša, այսինքն՝ շումերական KU BABBAR «արծաթ» գրությամբ, որից, ըստ այդմ, հնարավոր է կանխադրել ḫattus «արծաթ» բառը («սպիտակ», «արծաթագույն» քաղաքները հաճախ են հանդիպում տարբեր ավանդություններում, հմմտ. Ալբա Լոնգա, Բելգրադ, Բելգորոդ, Վիեննա և այլն)[11]:

4. Որոշ ուսումնասիրողներ, սկսած Վլադիմիր Գեորգիևից, *հայ* ձևը կապում են Παίονες ցեղի հետ (հայկական *p- > h- անցմամբ), որն, ի միջի այլոց, հիշվում է Տրոյայում հույների դեմ կռվողների թվում: Գեորգիևը, ելնելով պայոն/պեոնների տեղայնացումից, նրանց ցեղանունը բխեցնում է հնդեվրոպական *pow- «փոքր» արմատից՝ *pəwiyon- նախաձևից (պայոնները հիշվում են Տրոյայի՝ Փոքր Փռյուգիայի, իսկ մեկ այլ ցեղ՝ մեոնները՝ որոնց անվանումն էլ մեկնաբանվում է որպես *məiyon «մեծ», Մեծ Փռյուգիայի տարածքներում): Ենթադրվում է, որ պայոնների ցեղը կարող էր գաղթել Փոքր Ասիա և հիմք դրել Հայասային, որի տարածքների հետագա «Փոքր Հայք» անվանումը հիշեցնում է ցեղանվան «փոքր» ենթադրյալ իմաստը[12]: Ջահուկյանը թեև լեզվաբանորեն անհավանական է համարում այս տեսակետը, բայց և այնպես հիշում է Երեմիա Մեղրեցու «Բառգիրք հայոցի» *հայ* «փոքր» բառը, որպես աջակցող մի կռվան[13]: Օլեգ Տրուբաչովը նույնպես *հայ* ձևը կապում է պայոնների ցեղանվան հետ, բայց, Անտոն Մայերի հետևությամբ, մեկնաբանելով այն որպես *pay(w)es «մարգագետնային (բնակիչներ)», նշելով, որ պատմականորեն լեռնցի հայերը, ի սկզբանե, այսպիսով, հարթավայրային մի ժողովուրդ պիտի լինեին[14]: Տրուբաչովը մերժում է *հայ* ցեղանվան կապը Խաթի կամ Խայասա ձևերի հետ, մինչդեռ Լեոնիդ Գինդինը, ելնելով պայոնների

---

[11] Ḫatti-ն հաղորդվել է նաև որպես [URU.GIŠ]PA-ti, այսինքն՝ երկրորդային կերպով իմաստավորվել աքադերեն ḫaṭṭu «գայիսոն» (գաղափարագիր [GIŠ]PA) բառով: Այս հարցերի շուրջը տե՛ս J. Tischler. Hethitisches etymologisches Glossar. Teil I, Innsbruck, 1983, S. 222-224, 229: Հնդեվրոպական «սպիտակ» քաղաքների վերաբերյալ տե՛ս А. Е. Петросян. Армянскuй эпос и мифология. Ереван, 2002, с. 78-84.

[12] В. И. Георгиев. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М., 171; Նույնի՝ Передвижение смычных согласных в армянском языке и вопросы этногенеза армян. - Вопросы языкознания. 1960, № 5, с. 39.

[13] Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 283:

[14] О. Н. Трубачев. Этногенез и культура древнейших славян: лингвистические исследования, М., 2003, с. 162-163:

Տրուբաչովի մեկնաբանությունից, հավանական է համարում, որ նրանք մ.թ.ա. XV դ. անցել են Տրոյայով և հիմք դրել Հայասային[15]:

Այս տեսակետները, թեև չափազանց հետաքրքիր, բայց և այնպես, բավարար հիմնավոր չեն: Պայոնների՝ Գեորգիևի կողմից կանխադրվող նախաձևից հայերենում չէր կարող առաջանար *հայ* ձևը (*w-ի անկումը հայերենում անբացատրելի է): Տրուբաչովի ենթադրությունը ևս միայն տեսական է՝ բացի նույնիսկ լեզվական դժվարություններից, այն ոչ մի այլ հիմք չունի, քան հայերի բալկանյան ծագման տեսական դրույթը:

5. Մյուս կողմից, հայերեն *հայ* «փոքր» բառը, ակնհայտորեն, անբաժանելի է որպես «շուբարական» հիշվող նույնիմաստ ḫayani-ից[16] (շուբարացիները Հայկական լեռնաշխարհի հարավի մինչխուռական, հավանաբար էթնիկապես ոչ միատարր բնակիչներն էին, որոնց անվանումը անվանումը անցել էր խուռիներին): Այդ բառում հնարավոր է առանձնացնել -ni (խուռական ածանց ?) վերջավորությունը, որով այն կարող է ևս մի փաստարկ դառնալ Գեորգիևի առաջադրածի նման մի վարկածի համար (Փոքր Հայք անվանումը *հայ* ցեղանվան հետ կապված լինելու առումով): Հետաքրքիր է, որ այս դեպքում վաղնջահայերենը պետք է թվագրվի Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից, երբ շուբարացիները դուրս եկան պատմության ասպարեզից:

6. Ջահուկյանը, Հայասայի (Ḫayasa, Խայասա) վերաբերյալ իր առաջին աշխատանքներում, *հայ* ձևը համադրել է հնդեվրոպական *Hayos-, ժամանակակից ներկայացմամբ՝ *$h_2$ei-os- «մետաղ, հատկապես՝ պղինձ» (հնդիրանական լեզուներում՝ նաև «երկաթ») արմատի հետ: Ենթադրվում է նույն արմատից ծագած ածական՝ «ուժեղ, պինդ» իմաստով: Այդ դեպքում, Հայասա քաղաքանունը կարող է մեկնաբանվել որպես «մետաղահանքի վայր»[17]: Այս մեկնաբանությունը զարգացվել է Հրաչ Մարտիրոսյանի կողմից: Վերջինս որպես փաստարկ ավելացնում է, որ պատմական Հայասայի մերձակա տարածքներում են հին հունական աղբյուրները տեղայնացնում մետաղագործ

---

[15] И. Л. Гиндин. Население гомеровской Трои. М., 1993, с. 82-85.

[16] Ḫayani-ի վերաբերյալ տե՛ս I. Gelb. Hurrians and Subarians. Chicago, 1944, p. 16; E. Laroche. Glossaire de la langue hourrite. Revue hittite et asianique. T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77, p. 89. երկու բառերի կապի վերաբերյալ՝ G. B. Djahukian. Armenian Words and Proper Names in Urartian Inscriptions. - Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics. Delmar, New York, 1992, p. 29:

[17] Г. Б. Джаукян. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964, с. 67.

խալյուքների ցեղը, ապա և՝ արմենոխալյուքներին, որոնք, այսպիսով, հայերի հետ կապված խալյուք «մետաղագործներ» են[18]:

7. Նույն աշխատության մեջ Ջահուկյանը գրում է, որ եթե Հայասա տեղանունը ծագում է ցեղանունից, ապա այն հնարավոր է հանգեցնել հնդեվրոպական (H)ay- «հարձակվել, բռնել, գրավել» արմատին: Հնարավոր է, որ հայասերենից է ծագում ուրարտ ḫaiu- «գրավել, նվաճել, առևանգել, տանել» բառը[19]:

8. Հնագույն սեպագիր աղբյուրներից հայտնի են *հայ* ցեղանունը հիշեցնող որոշ անվանումներ: Վյաչեսլավ Իվանովը բերում է Էբլայի և Միջագետքի մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի արձանագրությունների Ḫa-a (հնարավոր ընթերցումն է haya) անվանաբանական տարրը[20]: Այն հանդես է գալիս Armi և Azi անվանումների հետ, որը շեշտում է այդ կապը (հմմտ. Հայկական լեռնաշխարհի հին անվանաբանության Arme և Azzi ձևերը): Այս փաստերը, ըստ հեղինակի, հիմնավորում են հայերի ծագման հայասական վարկածը: Արտակ Մովսիսյանը սրանց ավելացնում է շումերական հնագույն աղբյուրների ḪA.A-ն (տարբերակ՝ A.ḪA), որը հայտնի է որպես Հյուսիսային Միջագետքում և Հայկական լեռնաշխարհի հարավում տեղայնացվող Շուբուր կամ Շուբարի երկրի անվանումներից մեկը: Հայոց անվանադիր նախնի Հայկի անունը և կերպարը նա համադրում է աքադական, հնում՝ Ḫaya, ավելի ուշ՝ Ea կոչվող աստծու հետ (իբրև աստծու որդի, նվազական *-իկ* ածանցով)[21], իսկ վերջինս պատկերվել է ուսերից

---

[18] H. Martirosyan. Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon, p. 384.

[19] Г. Б. Джаукян. Хайасский язык и его отношение..., с. 67-68.

[20] В. В. Иванов. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну. Историко-филологический журнал, 1983, № 4, с. 30-33. Նույնի՝ Первоначальная глубинная структура текста гимна Ва(х)агну и проблемы армянской этимологии. - Международный симпозиум по армянскому языкознанию, Ереван,1984, с. 67, 82-83, прим. 34. Նույնի՝ О взаимодействии индоевропейских и северокавказских диалектов в ареале Армянского Нагорья ок. III-I тыс. до н.э. - Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей, Е., 1990, с. 187; Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 913:

[21] Ա. Մովսիսյան. Սրբազան լեռնաշխարհը. Երևան, 2000, էջ 36-37. Նույնի՝ Միտաննիի թագավորությունը և Հայկազունի նահապետների ու արքաների ցանկը. Հայկազունիներ. Երևան, 2013, էջ 84-85, ծան. 8: Այս վարկածի վերաբերյալ տե՛ս և Ա. Պետրոսյան. Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների

դուրս եկող Եփրատ և Տիգրիս գետերով և, ուրեմն, կարող է տեղայնացվել նրանց ակունքներում` Հայկական լեռնաշխարհում:

Իվանովի նշած անվանաբանական տարրերի նշանակությունն անհայտ է, իսկ նրանց կապը *հայ* ցեղանվան հետ` շատ վարկածային, հենված միայն նման հնչողության վրա: Այսինքն` ստուգաբանության մասին խոսք չկա: Իսկ աքադական Ḫaya /Խայա/ դիցանունը մեկնաբանվում է սեմական ḥyy «կյանք» արմատով[22]:

9. Հայ ցեղանունը հնարավոր է հանգեցնել հնդեվրոպական *Hā(s)- «վառվել» արմատին[23]: Հայկի վերաբերյալ որոշ ժողովրդական ավանդություններ կարծես ակնարկում են այս ստուգաբանությունը: Ըստ Խորենացու, Հայկը Բել-Նեբրովթի դիակը «պաճուճեալ դեղովք» հրամայում է տանել իր ոստանը` Հարք և թաղել «ի բարձրավանդակ տեղւոջ»: Սա Նեմրութ (= Նեբրովթ) սարն է, Վանա լճի արևմտյան ափին, Հարքի հարավում, Մուշի դաշտի արևելքում: Իսկ ըստ ժողովրդական մի լեգենդի, Բելը մեծ զորքով կռիվ է եկել հայոց թագավորի վրա (թեև անունը չի հիշվում, բայց նա, ակնհայտորեն, Հայկն է): Սա սպանել է Բելին, հանել Նեմրութ սարի գագաթը և այնտեղ

լույսի տակ. - Պատմաբանասիրական հանդես, 2003, № 2, 214-219. Նույնի` Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր. Երևան, 2006, էջ 91-92:

[22] Դիցանվան այս ստուգաբանությունը տե՛ս J. Roberts. The Earliest Semitic Pantheon. Baltimore, London, p. 20: Այն հաստատվում է նոր փաստերով, որոնց և աստծու կերպարի վերաբերյալ տե՛ս M. Weeden. The Akkadian Words for 'Grain' and the God Ḫaya. - Welt des Orients, 2009, № 39, p. 77-107; A. Archi. The God Ḥay(y)a (Ea/Enki) at Ebla. - Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster. Leiden, Boston (Mass.), p. 15-36.

[23] A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Washington D.C., 2002, p. 59-61; А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология, с. 64-68. Այս առնչությամբ հմմտ. հնդեվրոպական *Hā- (*h_2eh_x-. առաջ վերականգնվում էր որպես *ās-) «այրել, տաք լինել» արմատը, այդ ձևով պահպանված միայն պալայերենում` ḫā- «տաք լինել», ապա և տարբեր աճականներով ու ածանցներով` խեթ. ḫāssa «օջախ, կրակի զոհասեղան», ḫas(s)- «մոխիր», հայ. *ազազիմ* «չորացնել», *աճիւն* «մոխիր» և այլն: Այս համատեքստում *հայ* ցեղանվան համար հնարավոր է պատկերացնել *Hā-yo-, *Hā-s-iyo- և որոշ այլ նախաձևեր («այրող/այրված» և նման նշանակություններով): Հետաքրքիր է, որ *հայ* ցեղանվան հետ հաճախ կապված համարվող Ḫayasa-ի հարևան երկրամասը, կամ հենց ինքը Ḫayasa-ն, կոչվել է նաև Azzi, որը ևս կարելի է բխեցնել նույն արմատից (հմմտ. *ազազիմ* < *h_2(H)s-gh-): Այս արմատի վերաբերյալ տես J. P. Mallory, D. Q. Adams. Encyclopedia of Indo-European Culture. London, Chicago, 1997, p. 32, 87. հմմտ. A. Lubotsky. The PIE Word for 'Dry'. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 98 (1985), № 1, p. 1-10; H. Martirosyan. Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon, p. 8:

թոնիր շինելով մեջը կախել վառել է: Այլ տարբերակներում Նեմրութը մեծ շինություն է կառուցում Նեմրութ սարի վրա և ապստամբում աստծու դեմ: Բայց կայծակներ են իջնում երկնքից, և Նեմրութն իր շինությամբ հանդերձ գետնասույզ է լինում, իսկ տեղում լիճ է առաջանում[24]: Այսպիսով, եթե Խորենացու հաղորդման մեջ Բելի մարմինը մումիացվում և թաղվում է, ապա ժողովրդական ավանդության մեջ Բելը կայծակնահարվում և դիակիզվում է:

Ընդհանրապես, առասպելաբանության մեջ առաջին արքան, կամ առաջին մարդը, հաճախ կապված է կրակի և կրակարանի հետ: Յնդկական կրակի աստված Ագնիից է սերված համարվել մարդկությունը: Ագնիի մի անվանումն է Վիվասվատ, որը մարդկային ցեղի նախնին է, կրակի առաջին ստացողը և առաջին զոհ մատուցողը[25]: Որոշ տեքստեր հիմք են տալիս Յայկի՝ հնդեվրոպական համատեքստում առավել մոտ հնդկական աստծուն՝ Ռուդրային նույնպես նույնացնել Ագնիին[26] (Ռուդրայի և Յայկի կապի մասին տե՛ս ստորև): Այս տվյալներն ուղղակի նույնական են Բելի դեմ կռվող հայոց թագավորի, այսինքն՝ Յայկի, հայոց առաջին նախնու լեգենդին, որը թոնրի կրակում այրելով Բելին, կատարում է հայոց առաջին զոհաբերությունը:

* * *

---

[24] Ա. Ղանալանյան. Ավանդապատում. Երևան 1969, էջ 72-73: Կան և համանման մուսուլմանական առասպելներ, ծագած միևնույն հինարևելյան ակունքներից, տես օրինակ Мифы нарадов мира. М., 1982, т. 2, с. 219, 393: Ժորժ Դյումեզիլը Նեմրութի լճի առաջացման լեգենդին համարյա նույնական մի լատինական առասպել է քննարկել հնդեվրոպական համատեքստում, տե՛ս G. Dumézil. Mythe et épopée. T. III, Paris, 1971, p. 67-68: Հեղինակի բերած զուգահեռները ցույց են տալիս Նեմրութի հայկական լեգենդի հնդեվրոպական հիմքերը. մյուս կողմից, հայկական նյութն անբաժանելի է հին միջագետքյան իրողություններից (հմմտ. Բել, Նեբրովթ), այսինքն հայկական ավանդության մեջ իրար են միահյուսվել հնդեվրոպական, միջագետքյան, քրիստոնեական և իսլամական բաղադրիչներ, տե՛ս А. Петросян. Армянскuй эпос и мифоλогия, с. 64-65, 81-82. տես նաև Ս. Հարությունյան. հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 225-230:

[25] Այս մասին տես G. Nagy. Greek Mythology and Poetics. Ithaca, London p. 104, 110-111, 146 ff:

[26] Մի շարք հիմներում Ռուդրան հանդես է գալիս որպես Ագնիի ugra «սարսափելի, դժնյա» ձևը, որը երկնքում այրվում է «հազար արևների նման». դիակիզման ծեսի ժամանակ ոգեկոչվող Ագնին էլ հավանաբար Ռուդրայի մի դրսևորումն է, տես K. Kershaw. The One-eyed God: Odin and (Indo-) Germanic Männerbünde. Washington D.C. 2001, p. 100, n. 61, 221, n. 26.

Ինչպես ասվեց, արդեն XIXդ. *հայ* ցեղանունը հանգեցվել է հնդեվրոպական *poti- «տեր, տանտեր, ամուսին» արմատին[27]: XIX դ. և XX դ սկզբին այս ստուգաբանության համար ներկայացվող փաստարկները միանգամայն գիտական էին այն ժամանակների, բայց ոչ բավարար ներկայի համար[28]: 1986-ից ի վեր մենք տարբեր աշխատություններում, նորանոր փաստարկներով փորձել ենք հիմնավորել Հայկ և *հայ* անվանումների այս ստուգաբանությունը[29]: Ի միջի այլոց, Գևորգ Ջահուկյանը նույնպես,

[27] Մեզանում այդ ստուգաբանության պատմությունը, ցավոք, ճշգրիտ չի ներկայացվել: Գ. Ջահուկյանը որպես հեղինակներ հիշում է Շպիգելին և Կիպերտին, տե՛ս Г. Б. Джаукян. Хайасский язык и его отношение..., с. 63; Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 284: Իրականում ստուգաբանության հեղինակն է Ֆրիդրիխ Մյուլլերը: Այն ներկայացնում են Հայնրիխ Կիպերտը (հղելով Մյուլլերին) և Ֆրիդրիխ Շպիգելը (հղելով Մյուլլերին և Կիպերտին), տե՛ս H. Kiepert. Über älteste Landes- und Volksgeschichte von Armenien. Monatsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, März 1869, S. 236, Anm. 2; F. Spiegel. Eranische Alterthumskunde. Leipzig, B. 1, 1871, S. 732, Anm. 2: Մենք երախտապարտ ենք նյույորքաբնակ Ռոբերտ Պետրոսյանին այս աշխատությունների թվայնացված տարբերակները մեզ տրամադրելու համար:

[28] Հայկ նահապետի անվան մեջ վերջին կ-ն համարվում է նվազական ածանց, նրա բնակեցրած երկիրը՝ Հարք, մեկնաբանվում իբրև «Հայրեր», ըստ Խորենացու (դա, հնարավոր է, որ «ժողովրդական ստուգաբանություն» է, տե՛ս Մ. Աբեղյան. Երկեր. h, Ը, Երևան 1986, էջ 148), և *հայր-հայ* հարաբերությունը հավասարեցվում է հին patr-pati հարաբերությանը (սա էլ թերի և սխալ վերակազմություն է), որտեղից՝ *հայ* = «տեր» (սանսկրիտ pati), տե՛ս H. Kiepert, Նշվ. աշխ., նույն տեղում: Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս և N. Dolens, A. Khatch. Histoire des anciens armeniens. Geneve, 1907, p. 13. Ա. Խաչատրյան. Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն. Երևան, 1933, 41-42: Ըստ վերջին հեղինակների, հայերը, անցնելով Հայկական լեռնաշխարհ և տիրելով «տեղաբնիկ» ուրարտացիներին, սկսել են կոչվել «տեր» ի հակադրություն պարտված տեղացիների: Որպես օրինակ բերվում էր հին հնդկական նմանատիպ ինքնանունը՝ arya «տեր», հակադրված ստրկացված տեղաբնիկներին: Այս մոտեցումը բնորոշ էր հնդեվրոպաբանության սկզբնական, «արիական» էտապին: Ինչպես կտեսնենք, *հայ* «տեր, ամուսին» ցեղանունը հասարակության սոցիալական կառուցվածքի տերմին է:

[29] Ա. Պետրոսյան. Հայ ցեղանունը որպես հանրության հասարակական կառուցվածքի տերմին. - Երիտասարդ լեզվաբանների հանրապետական հինգերորդ գիտաժողովի նյութեր. Երևան, 1986, էջ 94-95: А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология, с. 64, 173; A.Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 58, 61, 161; Նույնի՝ Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology. Journal of Indo-European Studies. Vol. 37, 2009, p. 155-163; Նույնի՝ Հայկ նահապետի կերպարը. հնդեվրոպական և հինարևելյան առնչություններ. – Հայկազունիներ. Երևան, 2013, էջ 153-160:

թեև առանց փաստարկների, սկսած 1987-ից պաշտպանում է այդ ստուգաբանությունը, ինչը վերացնում է այն հատուկ լեզվաբանորեն հիմնավորելու անհրաժեշտությունը[30]: Ստորև ներկայացվում են մեր փաստարկները:

ա) Որոշ բարբառներում *հայ* բառը հանդես է գալիս որպես մեծահասակ կանանց կողմից ամուսնուն տրվող անվանում՝ «ամուսին», «տանտեր, ընտանիքի գլուխ» իմաստով (հմմտ. «ամուսին» իմաստով օգտագործվող *գլխավոր, գլխատեր, մեր հայը* ձևերը)[31]: *Հայ* ձևի հոգնակի սեռական *հայոց* ձևը հիմք է տալիս կարծելու, որ մինչև հայերենում վերջին ձայնավորի անկումը, որը տեղի է ունեցել մեր թվականության առաջին դարերում, այն հնչել է **հայո*: Այդ բառը, մեծ հավանականությամբ, կարող է ծագեցվել հնդեվրոպական *potiyo- ածանցյալ ձևից (> **հաթիո- > *հայո- > հայ* ճանապարհով):

բ) Մյուս կողմից, ինչպես և այլ ժողովուրդների մոտ, *հայ* ցեղանունը գործածվում է նաև «մարդ» և «հարազատ» իմաստով, ի հակադրություն օտարի[32]: Որոշ տեսական հավանականություն կա, որ «ամուսին, տանտեր» իմաստը զարգանար «մարդ» իմաստից: Այստեղ է, որ օգնության է գալիս Հայկի կերպարի քննությունը: Հայկը մի հսկայական, երեք հարյուր տղամարդ ընդգրկող նահապետական գերդաստանի նահապետն է: Ըստ այդմ, նրա անունը նույնպես կարող է հանգել *poti-ին, հնդեվրոպական *-ko-n ածանցով, որը բաղարկվել է իրանական ծագման նվազական-քնքշական *-իկ* ածանցի հետ՝ Հայկն (Հայկի անունով կոչվող Օրիոն համաստեղության անվանումն է), *Հայ-իկ > Հայկ* (նվազական ածանցի նման կիրառության համար համար հմմտ. Աստղիկ դիցանունը և Հայկի որդու՝ նույնատիպ ածանցով կազմված Արամանեակ/

---

[30] Տե՛ս օրինակ, Г. Б. Джаукян. О соотношении хайасского и армянского языков. – Историко-филологический журнал, 1988, № 1, с. 68; G. Djahukian. Did Armenians Live in Asia Anterior Before the Twelfth Century BC? - When Worlds Collide. Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans. Ann Arbor, 1990, p. 26: Գ. Ջահուկյան. Լեզվական նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին. – Պատմաբանասիրական հանդես, 1992, № 1, էջ 18:

[31] *Հայ* բառի այս իմաստի վերաբերյալ տե՛ս Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան. հ. 3, Երևան, 1974, հ. 3, էջ 280. Է. Աղայան. Արդի հայերենի բացատրական բառարան. հ. 1, Երևան, 1976, էջ 810. Հայոց լեզվի բարբառային բառարան. հ. 3. Երևան, 2004, էջ 238 (տերմինն իր տարբերակներով գրանցված է Շամախու, Ղարաբաղի, Խոյի, Մարաղայի, Սասունի, Կարինի բարբառներում): Այս մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Խաչատրյան. Ամուսին հասկացության բառանվանումները հայերենի բարբառներում. - Գիտություն և տեխնիկա, 2003, 1, էջ 19:

[32] Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 281:

Արմենակ անունը)[33]: Հայկի մշտական *նահապետ* կոչման երկրորդ մասը ևս հանգում է *poti-ին:

գ) Հին հնդեվրոպական համայնքը կազմակերպված էր հայրիշխանական մեծ ընտանիքների ձևով, նահապետի՝ ընտանիքի հոր գլխավորությամբ: Տան, ընտանիքի և կլանի նահապետը կոչվում էր *pot(i)- «տեր, ամուսին» արմատով՝ *dems-pot- «տան տեր», *wiḱ-pot- «կլանի առաջնորդ (տեր)»[34]: Հայկական նահապետական ընտանիքը, որը պահպանվել էր մինչև XVIII-XIX դդ., սովորաբար կոչվել է *ազգ*: Այն ընտանեկան մի խումբ էր, որը ներառում էր մի քանի՝ սովորաբար վեց-յոթ, հազվադեպ՝ ութ սերունդների ընտանիքներ, վայրընթաց և կողմնային ճյուղերով, ծագած մեկ նախահորից: Ազգը կոչվում էր այդ նախահոր՝ նահապետի անունով[35]:

Ըստ ազգածին ավանդության, Հայկը նահապետը գալիս է Հայաստան իր նահապետական ընտանիքով՝ որդիներով, դուստրերով, որդիների որդիներով, ու հարած մարդկանցով, թվով մոտ երեք հարյուր հոգի (Խորենացի Ա. ժ): Դա հայոց ավանդական ընտանիքի հնագույն՝ առասպելական նախատիպն է: Նահապետի անունով *հայ* է կոչվել նրա սկզբնական ազգ-ընտանիքը, ապա՝ դրանից սերված ազգ-ժողովուրդը: Հայ ազգը, այսինքն՝ Հայկի ժողովուրդը ընկալվել է որպես Հայկի նախնական՝ առասպելական ընտանիքի ժառանգորդը՝ ընթացիկ վիճակը:

դ) Հնդեվրոպական հասարակության մեջ տղա երեխան սկզբից մտնում էր «(զինված) պատանու» կատեգորիան, որպես չամուսնացած և ունեցվածք չունեցող պատանեկան ռազմի խմբի անդամ: Հետո, մոտավորապես քսան տարեկանում, նա դառնում էր ցեղի լիիրավ անդամ՝ հասուն այր-ռազմիկ (*wiHro- կամ *$h_2$ner- «այր»)[36]: Հասուն այրերը կազմում էին գիտության մեջ Männerbund կամ comitatus կոչվող իսկական ռազմիկների խումբը, որը ղեկավարվում էր հատուկ ռազմական առաջնորդի կամ ցեղապետի կողմից: Հայկի զորքը Բելի դեմ ճակատամարտում՝ նրա հասուն հետնորդների արական կեսը, պետք է դիտվի որպես հայոց հնագույն Männerbund-ը:

[33] Այս ածանցի վերաբերյալ տե՛ս Ջահուկյան, Գ. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 238:

[34] Տե՛ս օրինակ Э. Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995, с. 75-76, 144.

[35] Э. Т. Карапетян. Родственная группа «азг» у армян. Ереван, 1966, с. 25.

[36] J. P. Mallory, D. Q. Adams. Encyclopedia of Indo-European Culture, p. 6-7; 531, 632-633.

Հատկանշական է, որ Խորենացու մոտ Հայկը և նրա ժառանգները հիշվում են որպես «ազգածին» և «զորավոր» այրեր (< * $h_2$ner-):

Հայկի անունով, ինչպես ասվեց, Հայկն է կոչվում Օրիոն համաստեղությունը[37]: Այս համատեքստում Հայկի լավագույն հնդեվրոպական զուգահեռն է հնդկական ռազմիկ և որսորդ աստված Rudra-ն, իր անունով կոչվող իր որդիների՝ ռուդրաների Männerbund-ի հայրն ու առաջնորդը (հմմտ. Հայկ և հայեր)[38]: Հին հնդկական ավանդույթում Օրիոն համաստեղությունն անձնավորվում է որպես արարիչ աստված Prajāpati, որին նետահարում է Ռուդրան «եռամաս նետով» (iṣus trikāṇḍa, հավանաբար, Օրիոնի գոտու երեք աստղերն են)[39], ինչպես Հայկն է նետահարում Բելին *երեքթևեան* «եռաթև» նետով (Խորենացի, Ա.ժա): Ռուդրայի բնութագրական մակդիրների (ganapati, vrātapati, bhūtapati, paśupati, gṛhapati, sthapati, sabhapati), ինչպես և Պրաջապատի անվան երկրորդ մասերը հանգում են հնդեվրոպական *poti-ին:

ե) Արդեն շումերական ժամանակներից հին Միջագետքում հայտնի էր ընդարձակ ընտանեկան համայնքը՝ նահապետական ընտանիքը, որը միավորում էր հոր կողմից ընդհանուր ծագմամբ, հողատիրության և միասնական տնտեսական կյանքով ապրող մեկից ավել ընտանեկան-ամուսնական բջիջներ: Աքադերենում ընտանիքի նահապետը կոչվել է bēlu (սեմական b‘l «տեր» արմատից): Այդպես են կոչվել նաև իշխանավորները, արքաները[40]: Այդ բառն օգտագործվել է որպես մեծ աստվածների մակդիր կամ անուն (հատկապես Բաբելոնի մեծ աստված Բել-Մարդուկի համար): Հենց այդ աստվածն է, որ առասպելում հանդես է գալիս որպես Հայկի հակառակորդ, ընդ որում, Բելը գործառույթներով նույնական է Հայկին, նույն կերպարի բացասական «հայելային

[37] Նոր բառգիրք հայկազյան լեզվի. h. 2, Երևան, 1981, էջ 31. Ղ. Ալիշան. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց. Վենետիկ, 1895, էջ 119:

[38] Ռուդրայի վերաբերյալ, որպես Männerbund-ի աստված, տե՛ս K. Kershaw. The One-Eyed God: Odin and (Indo-) Germanic Männerbünde. Washington D.C., p. 182, 210-239.

[39] Այս առասպելի վերաբերյալ տե՛ս R. H. Allen. Star Names: Their Lore and Meaning. New York, 1963, 309-310; B. Forssman. Apaoša, der Gagner des Tištriia. - Zeitschrift für vergleichende Sprachvorschung, 1968, № 82, S. 58 (աղբյուրների հղմամբ):

[40] Chicago Assyrian Dictionary. Vol. 2. Chicago-Glückstadt, 1965, p. 192 ff.

անդրադարձը»[41]: Հատկանշական է, որ Հայկը սպանում է Բելին նետով՝ այնպես, ինչպես բաբելոնյան տիեզերածնության առասպելում Բել-Մարդուկն է սպանում իր հակառակորդ Տիամատին: Այսինքն՝ Հայկը հայկական առասպելում ունի այն դերը, ինչ բաբելականում Բել-Մարդուկը: Այսպիսով, Հայկի անունը և կերպարը համապատասխանում են նրա հակառակորդի՝ Բելի անվանը և կերպարին:

գ) Առավել հետաքրքիր է խուռիական նյութը, հայտնի հատկապես Առապխայից (Հայկական լեռնաշխարհի հարավում), մանավանդ, որ նույն սոցիալական պատկերը, կարծում են, բնորոշ է եղել մ.թ.ա. II հազարամյակի ողջ Առաջավոր Արևելքին: Խուռիական հողագործ բնակչությունը ապրում էր ընդարձակ ընտանեկան համայնքներով, որոնք, ըստ աքադերեն աղբյուրների, կոչվում էին bītu «տուն», Նուզիում՝ dimtu բառացի՝ «աշտարակ»՝ «ամրացված տարածք, շրջան» իմաստով, իսկ համայնքների ղեկավարը՝ bēl dimti[42] «աշտարակի տեր» (տները, հավանաբար, աշտարակաձև էին): Ընդարձակ ընտանիքի նահապետը խուռիերեն կոչվում էր ewri «տեր», որը հետագայում ձեռք է բերել նաև «արքա» նշանակությունը (սրան ուրարտերենում համապատասխանում է նույնական ewri «տերը»): Ընտանիքներն ունեին իրենց ամբողջական հողային ֆոնդը՝ ewru (աքադական հաղորդմամբ՝ ebiru, eburu), որը գտնվում էր ewri-ի տիրապետության տակ: Որոշ առավել թույլ ընտանեկան խմբեր կարող էին իրենց հպատակությունը հայտնել հարևան առավել ուժեղ ընտանիքի ewri-ին: Այսպիսի ընտանիքների խումբը կարող էր ձևավորել նոր միավորում՝ գյուղ, որը, կամ որոնց միավորումը, իր հերթին, կարող էր աճելով վերածվել քաղաքի կամ քաղաք-պետության[43]:

Խուռիական նահապետական ընտանիքի պատկերը միանգամայն համապատասխանում է Հայկի ընտանիքին: Այսպես, Հայկի անունը, ինչպես տեսանք,

---

[41] S. Ahyan. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. - Revue de l'histoire des religions, 1982, № CIC-3, p. 270-271; Petrosyan A. Y. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology, p. 160.

[42] Chicago Assyrian Dictionary. Vol. 3, 1959, p. 144, 147.

[43] И. М. Дьяконов Предыстория армянского народа. Ереван 1968, с. 60-64. Ewri և ew(u)ru բառերը բխեցվում են միևնույն արմատից, որպես, համապատասխանաբար, «տեր» և «տիրապետություն» (տե՛ս և Chicago Assyrian Dictionary. Vol. 4, 1958, p. 415; E. Laroche. Glossaire de la langue hourrite, p. 85-87):

նշանակում է «տեր, նահապետ», նա ինքը հայոց նախնական, առասպելական ընտանիքի նահապետն է (*poti-)։ Հայկի հետնորդները, ինչպես և նրա տիրապետության տակ եղած երկիրը կոչվում են Հայք («հայեր, Հայաստան»), Հայկի հետ նույնարմատ անվանումով՝ ինչը համապատասխանում է խուռիական ewri «տեր, նահապետ» և ewru «նահապետի հողային ժառանգական տիրապետություն» տերմինների հարաբերությանը։ Հայկին և նրա ժառանգներին իրենց հպատակությունն են հայտնում տեղական ավելի թույլ կազմակերպված բնակիչները (Խորենացի Ա. ժ, ժԲ)։ Հայկի սերունդները, բազմանալով և միավորվելով, սկիզբ են դնում Հայք պետությանը։

է) Բաբելոնից Հայաստան անցնելու ճանապարհին Հայկը սկզբից հանգրվանում է մի լեռան մոտ, որը հետագայում թողնում է իր թոռ Կադմոսին։ Հայկի այս առաջին հանգրվանը հայկական աղբյուրների Կադմեաց տունն է (ասորեստանյան աղբյուրների Kadmuḫi/ Katmuḫu երկիրը)[44], իսկ լեռը՝ Կորդվաց լեռը (ասուր. Նիբուր, հայ. Կորդվաց Արարատ, թուրք. Ջուդի դաղ)։ Մ.թ.ա. II-I հազարամյակներում այստեղի Kummeu/ Qumenu երկիրը խուռա-ուրարտական ամպրոպի/ փոթորկի աստված Թեշուբ/ Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնն էր։ Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հայկը էպիկական անդրադարձն է հայոց հին ամպրոպի աստծու, որը նույնացվել է Թեշուբի հետ[45]։ Այդ են վկայում նաև անվանական և տերմինաբանական ուղղակի համընկումները։ Այսպես, խուռիական դիցաբանության մեջ ewri «տերը» հիմնականում Թեշուբի կոչումն է (երբեմն կիրառվել է նաև այլ մեծ աստվածների համար)[46], միանգամայն համապատասխան Հայկի անվան ստուգաբանությանը *poti-ից։ Հայկի երկրորդ որդի Խոռը անունով նույնական է Թեշուբի կառքի երկրորդ ցլիկին՝ Ḫurri-ին (կարդալ՝ Խո՛ռը) և, ակնհայտորեն, խուռիների էպոնիմն է։ Ըստ այդմ, խուռիների էպոնիմը հայոց առասպելում առնչվել է Հայկի, իսկ խուռիականում՝ Թեշուբի

---

[44] Այս երկրի մասին տե՛ս J.N. Postgate. Katmuhu. - Reallexikon der Assyriologie, Bd 5. Berlin 1980, S. 487-488։

[45] Ս. Հմայակյան. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում. Պատմաբանասիրական հանդես, 1992, № 1, էջ 125-132. Petrosyan A. Y. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology, p. 160-161։

[46] E. Laroche. Glossaire de la langue hourrite, p. 86.

առասպելներին[47]: Խորենացին Հայկի ընտանիքը կոչում է *աղխ* տերմինով, որը, հավանաբար, խուռիական փոխառություն է[48]:

* * *

Բերված հնդեվրոպական և հինարևելյան զուգահեռները կասկած չեն թողնում, որ Հայկի անունը և, համապատասխանաբար, *հայ* ցեղանունը, ծագում են հնդեվրոպական *poti-ից (*potiyo- > **հաթիո- > *հայո > հայ* հավանական ճանապարհով): Նշված մյուս ստուգաբանությունների մեծ մասը մտահայեցողական են, ցեղանունը ինչ-որ պատմական կամ լեզվական ենթադրյալ նախատիպերի հանգեցնելու փորձեր, թեև հնարավոր է, որ ցեղանունը *հայ-ո* վերածվելուց հետո երկրորդային կերպով իմաստավորվեր նաև այլ, *հայ*-ին համահունչ արմատներով, այսինքն, տեղի ունենար մի քանի հիմքերի բաղարկություն: Հայտնի է, որ վերջին վանկի անկումը հայերենում տեղի է ունեցել մ.թ. առաջին դարերում, այսինքն, մինչ այդ, *հայ* ցեղանունը հնչել է *հայո*: Սեպագրում **հայո*-ն կարող էր հաղորդվել որպես ayu, կամ, որ քիչ հավանական է, ḫayu իսկ ավելի վաղ ձևերը՝ atiu, ḫatiu, patiu (սեպագրում չկա *h,* իսկ *o* հնչյունը հաղորդվել է որպես *ու*): Ըստ այդմ, հին սեպագիր աղբյուրներում որպես *հայ* ցեղանվան նախատիպեր պետք է փնտրել դրանց, և ոչ ժամանակակից *հայ* ձևին մոտ հնչողությամբ ձևեր:

---

[47] Ա. Պետրոսյան. Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 63, 88, հարցի գրականությամբ:

[48] И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа, с. 68, 77, прим. 7. այս տերմինի վերաբերյալ տե՛ս և H. Martirosyan. Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon, p. 25-26:

АРМЯНСКИЙ ЭТНОНИМ HAY

Армен Петросян

Самоназвание армян hay совпадает с распространенным диалектным hay 'муж, господин, глава семьи' (ср. выражение mer hayə ‘наш hay’ употреблемое старыми женщинами о своих мужьях). Это слово может быть связано с индоевропейским *poti- ‘муж, господин, глава семьи' (*poti-yo- > *hatiyo- > *hayo- > hay). В этногоническом мифе этот этноним возводится к имени первопредка Гайка (Hayk) – патриарха огромного семейства. Окончание имени Гайка восходит к уменьшительному суффиксу -ik (Hay-ik > Hayk), распространненому и в теонимах (ср. Астлик 'богиня Венера' буквально – 'Звездочка'). Образ Бела, противника Гайка, восходит к верховному богу Вавилона Белу-Мардуку, чей эпитет связан с соответствующим семитским b'l ‘владыка, хозяин', в то время как образ Бела рассматривается как отрицательное зеркальное отображение Гайка. Это и другие другие приведенные доводы подтверждают этимологию этнонима hay от индоевр. *poti-.

ARMENIAN ETHNONYM HAY

Armen Petrosyan

The self-denomination of Armenians *Hay* coincides with widespread dialect *hay* 'husband, master, head of family' (cf. expression of *mer hayə* ‘our *hay*’ used by old women for their husbands). This word can be connected with Indo-European **poti*- 'husband, master, head of family' (**poti-yo*- > * *hatiyo*- > * *hayo*- > *hay*). In etnogonic myth this etnonym is derived from the legendary progenitor Hayk, who is represented as the head of a huge patriarchal family. The ending of Hayk goes back to the diminutive suffix -*ik* (*Hay-ik* > *Hayk*, cf. *Astłik* 'goddess Venus', literally ‘Little Star’). Hayk’s adversary Bel is derived from the supreme god of Babylon Bel-Marduk, whose epithet is connected with the corresponding Semitic *b'l* 'lord, master', while Bel himself represents the negative mirror image of Hayk. Several other arguments also corroborate the etymology of *hay* from Indo-European **poti*-.

ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԵՆԹԱԷԹՆԻԿ ԲԱԺԱՆՄԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Արմեն Պետրոսյան

ՍՓՅՈՒՌՔ

Կա՞ արդյոք ավելի ուժեղ և ավելի տանջալի տառապանք,

քան փախուստը հարազատ երկրից:

Եվրիպիդես

1991 թվականին լինելով ԱՄՆ-ում, հիմնականում Լոս Անջելեսում, ես ծանոթացա բազմաթիվ սփյուռքահայերի հետ և որոշակի կարծիք կազմեցի տեղի հայկական գաղութի մասին: Ստորև ներկայացնում եմ իմ դիտարկումները:

1. Որևէ սփյուռքի, և մասնավորապես հայկական սփյուռքի համար առավել էական տարբերակիչ հանգամանքը և կողմնորոշման հիմնական ցուցիչը կարելի է համարել հայրենիքի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքը: Մինչև ղարաբաղյան շարժումը և Հայաստանի անկախությունը այն կարելի էր բնորոշել այսպես.

Ա. Դրական վերաբերմունք առ հայրենիքը՝ անկախ այնտեղ իշխող վարչակարգից և համագործակցություն հայաստանյան կառույցների հետ:

Բ. Բացասական դիրքորոշում հայրենիքի՝ որպես ԽՍՀՄ մի հատվածի նկատմամբ և համագործակցության բացակայություն:

Առաջին մոտեցումը բնորոշ էր սփյուռքի երեք առաջատար կուսակցություններից՝ ռամկավարներին ու հնչակյաններին, իսկ երկրորդը՝ դաշնակցականներին, նրանց հետևորդներին, հարողներին ու համախոհներին: Պարադոքս է, բայց պատմական պատճառներով ԽՍՀՄ- և Հայկական ԽՍՀ-ի հետ համագործակցում էին ազատական ռամկավարները և չէին համագործակցում սոցիալիստ, բայց հակակոմունիստ դաշնակցականները: Այս հակադրությունը տարածվում էր այլ ուղղություններով՝ ասենք, էջմիածնական եկեղեցիները հակադրված էին անթիլիասականներին և այլն:

Սա հայկական սփյուռքի հիմնական ներքին հակադրությունն էր: Սփյուռքի ողջ կառույցը ձևավորվում էր այս հակադրության վրա: Հակադրությունից դուրս սփյուռքահայերը, կարելի է ասել, որոշ չափով դուրս էին սփյուռքի կյանքից:

2. 1980-ականներից վիճակը փոխվել էր: Սփյուռքը համալրվել էր նշանակալի քանակությամբ նոր հայ ներգաղթյալներով: Սրանց մեջ առավել աչքի ընկնող և նոր

խումբը հայաստանցիներն էին: Բացի այդ, նորանոր խմբեր էին ներգաղթել Մերձավոր Արևելքից՝ Լիբանանից, Իրանից և այլն, որոնք որոշակի փոփոխությունների էին ենթարկել եղած գաղութը: Ղարաբաղյան շարժումից և անկախության հռչակումից հետո սփյուռքի մի հատվածի՝ դաշնակցականների և նրանց հարողների բացասական վերաբերմունքը հայրենիքի նկատմամբ կորցրել էր իր հիմքը: Բոլորը դարձել էին սհայաստանամետ:

3. Սփյուռքի կառույցի ձևավորման համար անհրաժեշտ քաղաքական հակադրությունը վերացել էր: Այդ իրադրության մեջ անհրաժեշտաբար առաջին պլան պիտի մղվեր մեկ այլ հակադրություն, որի շուրջը կձևավորվեր կառույցը: Եվ այդ հակադրությունը դարձավ հայերի ենթաէթնիկ բաժանումը, ըստ այն երկրների, որտեղից նրանք ներգաղթել էին ԱՄՆ:

Ա. Մի քանի սերունդ ԱՄՆ-ում բնակվող բուն ամերիկահայեր: Սրանք հիմնականում դուրս էին մյուսների կյանքի սովորական իրողություններից (գետտոյական կյանք անկլավներում, ԱՄՆ իրականության մեջ հաստատվելու պայքար և այլն):

Բ. Մերձավոր արևելքի տարբեր, հատկապես արաբական երկրներից ներգաղթածներ, որոնց լեզուն արևմտահայերենն է (այդ թվում՝ պոլսահայեր),

Գ. Պարսկահայեր, որոնց լեզուն արևելահայերենն է, բայց հայաստանյանից տարբերվող առոգանությամբ և ուղղագրությամբ,

Դ. Հայաստանցիներ (1988-ից հետո՝ նաև ադրբեջանահայեր):

Այս խմբերի մեջ կային որոշակի հակասություններ՝ լեզվական, մշակութային, քաղաքական, ամերիկյան հասարակության մեջ գրաված դիրքի և այլն (ասենք, պարսկահայերի մեծագույն մասը հարում էր դաշնակցությանը, բուն ամերիկահայերը լրիվ կայացած էին որպես ամերիկացիներ և այլն):

4. Սփյուռքում մյուսներից բոլորից շատ տարբերվում էին հայաստանցիները: Նրանք բոլորից վատ գիտեին անգլերեն, բոլորից լավ՝ Հայաստանը և հայերեն (նրանց պետք չէր ջանք թափել հայապահպանության համար, նրանք այդ խնդիրը չէին ունեցել), բոլորից վատ էին հարմարված «կապիտալիստական» հարաբերություններին, եկել էին նախկինում արևմտյան աշխարհի հակառակորդ երկրից՝ ԽՍՀՄ-ից և մշակութային առումով հակված էին դեպի Ռուսաստանը: Եվ ԱՄՆ սփյուռքահայերի ենթաէթնիկ բաժանման հիմնական առանցքը դարձել էր հայաստանցի–ոչ հայաստանցի բաժանումը: Թեև, իհարկե, կային նաև այլ ներքին հակասություններ (օրինակ, էջմիածնական և անթիլիասական եկեղեցիների հակադրությունը): Այստեղ ևս հայաստանցիները տարբերակվում էին իրենց՝ հույժ էջմիածնական՝ հայաստանակենտրոն լինելու

հանգամանքով:

Մյուսների՝ հայաստանցիների վերաբերյալ վերաբերմունքը հիմնականում բացասական էր: Դրա գլխավոր հիմնավորումն այն էր, որ նրանք թողել են իրենց հայրենիքը և, այսպիսով, կատարել հակահայրենասիրական արարք, մինչդեռ մյուսները, որպես հին սփյուռքահայեր, ընդամենը տեղաշարժվել էին մի երկրից մյուսը: Ապա, հայաստանցիները կենսակերպով և ավանդույթներով շատ տարբեր էին մյուսներից: Հատկապես աչքի էր ընկնում նրանց քրեական հակվածությունը: Սփյուռքահայերն ասում էին, որ մինչ այդ ԱՄՆ-ում ապրելով երբեք ոչ մի հայ չէին տեսել ամերիկյան բանտերում, բայց հայաստանցիները եկան և բանտերը լցվեցին նրանցով:

5. Հայաստանցիները, լինելով ամենաքիչ հարմարվածը և սոցիալական սանդուղքի վրա առավել ցածր դիրք գրավողը, ունեին մյուսներից ավելի բարձր պոտենցիալ: Խորհրդային դպրոցի մակարդակն ավելի բարձր էր, քան ամերիկյան և, առավել ևս, մերձավորարևելյան դպրոցներինը: Այդ տեսակետից, հայաստանցիները շատ ավելի զարգացած էին, քան մյուսները: Բացի այդ, նրանք լավ գիտեին Հայաստանը և, թեև լքել էին այն, սովորաբար ջերմ զգացումներ էին տածում դեպի իրենց այդ իրական հայրենիքը, ի տարբերություն բուն սփյուռքահայերի, որոնց հայրենիքի զգացումը շատ վերացական էր: Իրենց արտագաղթը Հայաստանից նրանք բացատրում էին սոցիալական պատճառներով և ոչ հայրենասիրության պակասով: Նրանց վերաբերմունքը մյուս սփյուռքահայերի նկատմամբ որոշակիորեն բացասական՝արհամարհական էր, թեև նրանց մի նշանակալի մասը իրականում հենց Հայաստանում որոշ ժամանակ բնակված սփյուռքահայ հայրենադարձներ էին: Այսինքն, նրանց համար հեղինակավոր և ցանկալի էր լինել հայաստանցի, քան այլ խմբի անդամ:

Մյուս կողմից, նրանք ամենաանկազմակերպն էին մյուսներից: Իսկական սփյուռքահայերը, մշտապես հայրենիքից դուրս ապրելով, ունեին կառույցներ ձևավորելու ավանդույթ, որը հնարավորություն էր տալիս սփյուռքահայ ակտիվ կյանքի: Հայաստանցիները նման բան չունեին: Հայաստանցիները, նաև այդ պատճառով, ավելի հակված էին ձուլման, քան մյուսները:

6. Հայաստանցիներին վատ էին վերաբերվում նաև Հայաստանի պաշտոնական ներկայացուցիչները ԱՄՆ-ում: Ըստ այդ հայացքի՝ լավագույն բանը, որ կարող էին անել հայաստանցիները, արագորեն ամերիկացի դառնալն էր: Միայն այդ դեպքում հնարավոր կլիներ և՛ Հայաստանին օգնություն ցուցաբերել, և՛ բարելավել սեփական վիճակը:

7. 1998 թ. լինելով ԱՄՆ-ում ես բնակվել եմ Վաշինգտոնում և միայն կարճ ժամանակով կարողացա այցելել Լոս Անջելես՝ ամերիկահայ կյանքի կենտրոնը: Ինչ կարողացա արձանագրել, այն էր, որ իրադրությունը որոշակիորեն փոխվել էր: Հայաստանի նկատմամբ անվերապահ դրական վերաբերմունք չկար, 1990-ականների

ներգաղթածները վատ էին վերաբերում հայաստանյան իրականությանը, որպես անարդար և կոռումպացված: Ինչևէ, նշված հիմնական՝ հայաստանցի-ոչ հայաստանցի հակադրությունը պահպանվում էր: Ընդ որում, թեև ԱՄՆ այլ քաղաքներում վիճակը կարող էր որոշ չափով տարբերվել Լոս Անջելեսից, բայց այդ հակադրությունն ամեն տեղ գործում էր:

8. Որքան կարողացել եմ պարզել սփյուռքահայերի հետ մասնավոր զրույցներից, նման իրադրություն կա նաև որոշ այլ, նոր ներգաղթյալներ ընդունող գաղութներում՝ Կանադա, Ավստրալիա և այլն: Ամենուրեք էական դեր է կատարում ենթաէթնիկ բաժանումը: Շատ տեղերում նոր գաղթած հայերը, ասենք, Լիբանանից, որպես ավելի լավ հայերեն իմացողներ և հայկական կյանքին առավել ծանոթ մարդիկ, որոշակի դեր են ստանձնում գաղութում: Իսկ հայաստանցիները հակադրված են մյուսներին:

9. 2005 թ. լինելով Ֆրանսիայում, ես փորձեցի ծանոթանալ նաև ֆրանսահայ գաղութի իրողություններին: Ենթաէթնիկ բաժանման և հակադրության տեսակետից այն, ինչ առավել նկատելի էր, դա հայաստանցիների նկատմամբ վատ վերաբերմունքն էր: Մարսելում պարզվում է, որ հայաստանցի և ոչ հայաստանցի (այստեղ՝ հիմնականում ֆրանսահայ) երեխաները եկեղեցում կանգնում էին առանձին, իրարից հեռու: Դա ստիպում էր հայաստանցիներին առավել հեռու լինել հայկական կյանքից և ձուլվել տեղի զանգվածին, որտեղ առանձնահատուկ հակահայաստանյան վերաբերմունք չկար: Ընդհակառակը, տեղի իշխանությունները փորձում էին օգտագործել հայաստանցիների այն հատկանիշները, որոնք չեն սիրվում մյուս հայերի կողմից (ագրեսիվություն, քրեական հակվածություն, մյուսներին հաղթելու ձգտում): Այսպես, նոր կառուցվող թաղամասերում քրեական տեսակետից առաջին տեղը զբաղեցնող արաբների հետ նույն շենքերում բնակեցնում են հայաստանցիների, որոնք կարողանում են զսպող գործոն հանդիսանալ նրանց դեմ:

10. Մարսելում եզակի էր երկու բան: Նախ, հին ներգաղթածների մեջ շատերը շարունակում էին վարժ տիրապետել հայերենին: Կար միջնակարգ հայկական դպրոց, որի աշակերտները բավական վարժ խոսում էին արևմտահայերեն: Մյուսը՝ դա հայերի կարևոր դերակատարությունն էր իշխանություններ ձևավորելիս: Քաղաքի հարավային մասը աջերի՝ հարուստների շրջանն է, հյուսիսայինը՝ ձախերի՝ ոչ հարուստների, արաբների և նեգրերի: Դրանց արանքում երկու թաղամաս նշանակալի չափով բնակեցված են հայերով (խոսքը հին սփյուռքահայերի մասին է), իսկ մյուս բնակիչները հարում են նրանց: Ընտրությունների ժամանակ աջերի և ձախերի ուժերը մոտավորապես հավասար են, և հաղթում է նա, ում կողմից քվեարկում են հայերը և նրանց հարողները: Դա բարձրացնում է հայերի հեղինակությունը իշխանությունների աչքում:

ՀԱՅԱՍՏԱՆ

Հայաստանում, սկսած գոնե ցեղասպանության փախստականների ներհոսքից, գործում էր տեղացի-գաղթական հակադրությունը՝ գաղթականների նկատմամբ եղել է որոշակի արհամարհական վերաբերմունք: Հետագայում, 1940-ականների հայրենադարձությունից հետո, այդ մտայնությունը, շատ ավելի հզոր ուժով, դրսևորվեց տեղացի-հայրենադարձ հակադրության մեջ, որը մարեց միայն ԽՍՀՄ վերջին տարիներին:

Ղարաբաղյան շարժման սկզբից ղարաբաղցիների նկատմամբ առաջացավ սիրո և հիացմունքի մի հզոր ալիք, որն առաջ բոլորովին չկար (նրանք են, որ վերջին դարերում հաղթանակներ են բերել հայոց պատմությանը, նրանք են, որ դարերով բաժանված լինելով Հայաստանից, ամենադժվարին պայմաններում կարողացել են պահպանել իրենց ինքնությունը, նրանք, են որ հերոսաբար պայքարում են ազատության համար): Ադրբեջանում հայերի դեմ կազմակերպված ջարդերից և ճնշումներից Հայաստան անցածներին ևս սկզբում վերաբերվում էին սիրով, խղճահարությամբ, լավագույն զգացումներով: Բայց շուտով փաստականների նկատմամբ վերաբերմունքը կտրուկ փոխվեց: Շեշտվում էր նրանց տարբերությունները հայաստանցիներից՝ բարբառը, ռուսախոսությունը, հայաստանցիներից տարբերվող սովորությունները և այլն:

Այդ ժամանակներից սկսվեց, իսկ ավելի ուշ, Հայաստանի ղեկավարության մեջ ղարաբաղցիների առանցքային դեր ստանձնելուց հետո, մեծ սրություն ձեռք բերեց հայաստանցի-ղարաբաղցի հակադրությունը: Ներկայումս ժողովրդի մեջ ղարաբաղցիների ու ադրբեջանահայերի նկատմամբ երբեմն առկա է անթաքույց վատ վերաբերմունք: Հայաստանի շրջաններում հոծ խմբերով հաստատված ադրբեջանահայերը ապրում և շփվում էին իրար հետ, մյուսներից կտրված: Ներգաղթից բազում տարիներ հետո է միայն հնարավոր դարձել նրանց և տեղացիների ամուսնությունը:

Սովետական բանակում զինվորները ստեղծում էին էթնիկական խմբավորումներ, որոնք իրար միջև պայքարելով փորձում էին ավելի բարձր դիրք գրավել (սա առավել բնորոշ էր կովկասցիներին): Ռուսները, որ շատ բազմաքանակ էին և տարբեր վայրերից զորակոչված, միավորվում էին ըստ տարածաշրջանների: Հայկական բանակում այլազգիներ, կարելի է ասել, չկային, և խորհրդային ավանդույթի պահպանումը պիտի թելադրեր ենթաէթնիկ՝ ըստ մարզերի բաժանված խմբավորումների ձևավորումը՝ երևանցիներ, շիրակցիներ, լոռեցիներ, ղարաբաղցիներ և այլն:

ԽՍՀՄ-ում բազում անեկդոտներ կային տարբեր ազգերի՝ մի որևէ երևույթի

նկատմամբ ունեցած տարբեր մոտեցումների վերաբերյալ: Սովետահայ համապատասխան անեկդոտներում կար երկու առավել հաճախ հանդիպող ձև՝ 1) հայը, թուրքը, վրացին, 2) հայը, ռուսը, թուրքը վրացին: Այսինքն, աշխարհի էթնիկական բազմազանությունը մոդելավորվում էր այս երեք կամ չորս հարևան ժողովուրդների միջոցով (Ռուսաստանն աշխարհագրորեն հարևան չէր, բայց ռուսները ներկա էին ամենուրեք): Նրանք էին, որը ներկայացնում էին մեզ տեսանելի և հասանելի աշխարհի հիմնական բնակչությունը:

ՍՍՀՄ փլուզումից հետո եկավ մի պահ, երբ անեկդոտներում ավելի հրատապ դարձավ հայերի ներքին՝ ենթաէթնիկ բաժանումը: Երևանցին, գյումրեցին, լոռեցին, քյավառցին, ապարանցին, ղարաբաղցին: Սրանք միշտ էլ կային անեկդոտներում, բայց սկսեցին ավելի մեծ տեղ զբաղեցնել և փոխարինել սովետական ժամանակների եռյակին կամ քառյակին: Առաջին պլան մղվեց մի նոր հիմնական հերոս՝ ապարանցին, որը փոխարինում է ամերիկյան անեկդոտների շիկահեր կնոջը, ֆրանսիականների՝ բելգիացուն, ռուսականների՝ չուկչային: Սկսեցին ավելի հաճախ հանդիպել առաջ հազվագյուտ հանդիպող ամերիկացին, ֆրանսիացին, որպես արձագանք անկախ պետականության և ուղիղ կապերի աշխարհի երկրների հետ:

Այսպիսով, Հայաստանում ներկայումս առկա է հայերի ենթաէթնիկ բաժանման ավելի սուր ընկալում, քան մինչ անկախությունը: Այն արտահայտվում է բանահյուսության մեջ, կենցաղում և նույնիսկ քաղաքականության մեջ: Որքանով կարելի դատել եղած տեղեկություններից, պատկերը նույնն է նաև անկախացած նախկին ԽՍՀՄ մյուս հանրապետություններում: Դա բնական է՝ հսկայական բազմազգ կայսրության քաղաքացին դարձել է ազգային միատարր, փոքր երկրի քաղաքացի:

ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՎԻՊԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արմեն Պետրոսյան

Հայոց ինքնության ամենաէական հատկանիշներից է մեր մշակույթի, այսպես ասած, պատմական ուղղվածությունը՝ ամեն ինչի խորը ներթափանցվածությունը պատմությամբ: Անցյալի հեղինակները երբ գրիչ են վերցրել իրենց ձեռքը, կարծես ինքնաբերաբար սկզբից գրել են վերնագիրը՝ «Հայոց պատմություն»: Հաճախ այդ գրվածքը չի համապատասխանել իր ընդգրկուն վերնագրին, այլ վերաբերվել է միայն մի կարճ դարաշրջանի, հաճախ էլ այդ վերնագիրը դրվել է հետագայում, ինչը նորից շեշտում է նույն՝ ամեն մի գրվածք որպես պատմություն ընկալելու միտումը: Հայոց նոր գրականությունն էլ, որոշ չափազանցությամբ, կարելի է ասել, որ պատմավեպերի՝ այսինքն, «հայոց պատմությունների» մի շարան է: Եվ հայոց հայացքը, զարմանալիորեն, ուղղված է ոչ թե դեպի առաջ, այլ՝ հետ:

Հայկական վիպական բանահյուսությունը ևս պատմական է: Բացառությամբ ազգածին ավանդության և «Սասնա ծռերի», էպոսների գործող անձինք հիմնականում պատմական կերպարներ են՝ Արտաշիսյան և Արշակունի արքայատոհմերի արքաներ, Մամիկոնյան տոհմի իշխաններ և այլն: Երբ դեռ չկա գիրը և գրավոր պատմությունը, ժողովուրդն իր պատմությունը գրանցում է այսպես ասած, էպիկական կոդավորման միջոցով: Այդպիսիք են «ազգածին ավանդությունը» և «Վիպասանքը»: Բայց դպրության ի հայտ գալուց հետո էլ ժողովուրդը շարունակել է ստեղծել էպոսներ, որոնցով ներկայացվել են պատմական դարաշրջանները: Եվ հայկական միտքը փորձել է կոդավորել երկրի ողջ պատմությունը իրար հաջորդող էպոսների և էպիկական շարքերի միջոցով:

Հայոց պատմությունը և վիպական բանահյուսությունը [Armenian History and Epic Folklore], from Բանբեր Մատենադարանի, 21, (Երևան, 2014), էջ 131-142.

Հայկական վիպական բանահյուսությունը վերին աստիճանի հարուստ է, բաղկացած մի շարք խոշոր էպոսներից և բազում փոքր ստեղծագործություններից[1]: Սրանց պետք է գումարել նաև հայոց քրիստոնեական դարձի մասին պատմող «եկեղեցական էպոսը» և վանական բանահյուսության այլ ստեղծագործություններ, որոնք, սովորաբար, չեն դիտվում այս համատեքստում:

Ներկա հոդվածում կքննարկվեն հետևյալ վիպական ստեղծագործությունները.

1) Ազգածին ավանդություն, ավանդված Խորենացու և Սեբեոսի մոտ (չնայած երբեմն «առասպել» կոչմանը, դա տիպիկ հերոսական էպոս է, մյուսների համեմատությամբ՝ առավել բնիկ տարրերով)[2],

[1] Հայ վիպական բանահյուսության համակարգման վերաբերյալ տե՛ս Մ. Աբեղյան. Երկեր. Հ. Ա, Երևան, 1966; A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Journal of Indo-European Studies Monograph № 42. Washington DC, 2002; Петросян А. Е. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002: Հին էպոսների տեքստերի բնագրերը տե՛ս հղված միջնադարյան հեղինակների երկերում, դրանց կապակցված շարադրանքը՝ Ս. Հարությունյան. Հին հայոց վիպաշխարհը. Երևան, 1987; Սասունի էպոսի բնագրերը՝ «Սասնա ծռեր», հհ. I-IV, Երևան, 1948-1999: Քյոռողլու հայկական ամենաամբողջական տարբերակը տե՛ս Քյոռ-օղլի, ժողովրդական վիպասանություն. Երևան, 1941; հայդուկի երգերը՝ Ա. Ղազիյան. Հայ ժողովրդական ռազմի և զինվորի երգեր. Երևան, 1989, էջ 100-175; խորհրդային առաջնորդների վերաբերյալ էպիկական ստեղծագործությունների վերաբերյալ՝ Հ. Մելիքյան. Լենինը և Ստալինը հայկական ֆոլկլորում. Երևան, 1941:

[2] «Հերոսական էպոսը ձևավորվում է էթնիկական կոնսոլիդացիայի գործընթացում, զարգանում և տարածվում էթնոգենեզի (ազգագոյացման – Ա. Պ.) և ցեղերի տեղաշարժման ընթացքում, այդ պատճառով էլ այն ավելի քիչ է թափանցիկ միջազգային ազդեցության համար», տես Е.М. Мелетинский. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., с. 62: Ազգածին ավանդության հնդեվրոպական ակունքների վերաբերյալ տե՛ս Ahyan S. 1982. Les débuts de l’histoire d’Arménie et les trois fonctions indo-européennes. Revue de l’histoire des religions CIC-3, p. 251-271; G. Dumézil, Le roman des jumeaux, Paris, 1994, p. 133-134; A. Petrosyan, The Indo-European *H_2ner(t)-s and the Danu Tribe. Journal of Indo-European Studies. Vol. 35, (2007) p. 297-310; Idem, Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology. Journal of Indo-European Studies, 37 (2009), p. 155-163:

2) «Վիպասանք» (Երվանդյան և Արտաշիսյան դարաշրջանի մասին պատմող վիպական զրույցներ, ավանդված Խորենացու մոտ),

3) «Պարսից պատերազմ»՝ էպիկական պատմություններ Արշակունյաց Հայաստանի վերջին շրջանի մասին, արձանագրված Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բյուզանդի, Խորենացու, Սեբեոսի և Հովհան Մամիկոնյանի գրքերում,

4) «Տարոնի պատերազմը»՝ Տարոն նահանգի վիպական պատմությունը, որը կազմում է Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմության» մի զգալի մասը,

5) «Սասնա ծռեր» (երբեմն գլխավոր հերոսի անունով կոչվում է «Սասունցի Դավիթ»)՝ հայոց ժողովրդական մեծ էպոսը, արձանագրված առաջին անգամ XIX դարում, սակայն կողմնակի աղբյուրներից հայտնի XII դարից,

6) «Քյոռօղլի»՝ թյուրքական ցեղերի գերիշխանության դարաշրջանի թյուրքական էպոս, որը մտել է հայերի և այլ ժողովուրդների ավանդույթ (վրացիներ, քրդեր, պարսիկներ և այլն),

7) հայդուկի երգեր՝ Օսմանյան լծի դեմ պայքարող հերոսների մասին,

8) էպիկական ստեղծագործություններ խորհրդային ղեկավարների մասին:

Կարելի է ասել, որ այդ ստեղծագործություններում «էպիկական կոդով» գրանցվել է երկրի և ժողովրդի ողջ պատմությունը: Ազգածին ավանդությունները սկսվում են բաբելոնյան աշտարակաշինությունից, այսինքն՝ ժողովուրդների առաջացման ժամանակից, և ավարտվում հայերի պարտությամբ ասորեստանյան թագուհի Շամիրամից (մ.թ.ա. IX դարի վերջ), որը հայկական ավանդույթում անձնավորում է Ուրարտու պետությունը (նրան են վերագրվում Ուրարտուի նշանակալի կառույցների, այդ թվում՝ մայրաքաղաք Վանի, Մենուա արքայի ջրանցքի կառուցումը, ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները և այլն): Ուրարտուի տիրապետությունը՝ մ.թ.ա. IX-VII դդ., այսպիսով, համարվում է ասորեստանյան գերիշխանության դարաշրջան: «Վիպասանքը» հետուրարտական դարաշրջանի էպոս է՝ նրա առաջին նշանակալի

հերոսը՝ Տիգրան Երվանդյանը թվագրվում է մ.թ.ա. VI, իսկ վերջինները՝ Արտաշեսը և Արտավազդը՝ մ.թ.ա. II-I դարերով: «Պարսից պատերազմը» պատմում է Արշակունիների դարաշրջանի (I-V դդ.) հատկապես վերջին շրջանի, իսկ «Տարոնի պատերազմը»՝ հետարշակունյաց դարաշրջանի Տարոն նահանգի տերերի՝ հիմնականում Մամիկոնյան իշխանների՝ պարսիկների դեմ ունեցած պատերազմների մասին: Սասնա ծռերը» ընդգրկում է արաբական տիրապետության և հետագա ժամանակահատվածը (VII-XIII դդ.): Այդ էպոսների հերոսներից շատերը, ինչպես ասվեց, պատմական դեմքեր են (օրինակ, Տիգրանը, Արտաշեսը, Արտավազդը, Տիրանը, Արշակը հին և միջնադարյան Հայաստանի թագավորներ են): Չնայած ակնհայտ պատմականացմանը, հատկապես թշնամիների կերպարներում պարզորոշ լսվում են հին առասպելների արձագանքներ (Այսպես, Հայկի հակառակորդ Բելը Բաբելոնի մեծ աստված Բել-Մարդուկն է, Արամի հակառակորդ Բարշամը՝ սիրիական Բաալշամին աստվածը, Տիգրանի հակառակորդ Աժդահակը՝ իրանական առասպելական օձ-վիշապ Աժի Դահական):

Այս ստեղծագործությունների սյուժեները քիչ ընդհանրություններ ունեն (նրանք արտացոլում են տարբեր դարաշարջանների պատմական իրականությունը): Սակայն, համեմատությունը բացահայտում է նրանց բոլորին բնորոշ մի սխեմա, որը կարող է պարզեցվել որպես որոշակի կերպարների հաջորդականություն.

1) Աստվածություն կամ նրա սիմվոլը,

2) Նրա որդիները՝ երկվորյակներ, որոնցից առաջինը ներկայացնում է ամպրոպի աստծու էպիկական տարբերակը,

3) «մեռնող (և հարություն առնող)» կերպար:

Հնդեվրոպական համատեքստում այդ սխեման կարելի է դիտարկել որպես երկու առասպելների համադրություն՝ 1) աստվածային երկվորյակների՝ երկնային աստծու որդիների առասպելույթը և 2) ամպրոպի աստծու և նրա «պատժվող / զոհվող» որդու առասպելույթը: Ակնհայտ է, որ այս վիպական սխեման ծագում է աստվածային

պարադիգմից՝ դիցածնությունից (թեոգոնիա)։ Դիցաբանական վերակազմության մեջ նախնական սխեման պատկերանում է որպես պարզ ծննդաբանական շարք.

1) երկնային աստված,

2) նրա որդիները, երկվորյակներ, որոնցից մեկն ամպրոպի աստվածն է, վիշապամարտիկ,

3) ամպրոպի աստծու որդին, «զոհվող» աստվածություն[3]։

Այս սխեման օգտագործվել է առասպելական արքետիպային կերպարների միջոցով Հայաստանի պատմական դարաշրջանների կոդավորման և մոդելավորման համար։ Պետք է նշել, որ հայկական, ինչպես և որոշ այլ ավանդույթներում, ամպրոպի աստվածը հանդես է գալիս որպես երկվորյակային կերպար (դրա վառ օրինակն է, Սանասարը, Սասունի հերոսների հիմնական զենքի՝ «թուր-կեծակիի» առաջին տերը)[4]։ Էպիկական տոհմաբանություններում այդ սխեման հաճախ բարդացվում է՝ հանդիպում տոհմազծեր երկու սերունդների երկվորյակներով, հայտնվում է նոր հերոս՝ ամպրոպի աստծու երկրորդ մարմնավորումը, որին է հաջորդում «մեռնող և հառնող» կերպարը։

Տոհմի հիմնադիրը՝ երկվորյակների հայրը, որը հնդեվրոպական վերակազմության մեջ հանդես է գալիս որպես երկնքի (արևի) աստված՝ *dyēus ph_2ter-,

---

[3] Երկվորյակների հնդեվրոպական առասպելների վերաբերյալ տե՛ս օրինակ D. Ward, The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition, Berkeley – Los Angeles; J. P. Mallory, D. Q. Adams, Encyclopedia of Indo-European Culture, London – Chicago, p. 161 ff; M. L. West, Indo-European Poetry and Myth, New York, 2007, p. 186 ff.;; հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու վերաբերյալ՝ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.

[4] Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարի վերաբերյալ տե՛ս Մ. Աբեղյան. Երկեր. Հ. Ա, էջ 414 հտն.; Երվանդի վերաբերյալ՝ Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ 103 հտն.։ Ի դեպ, ամպրոպի աստվածը հանդես է գալիս որպես երկվորյակային կերպար նաև որոշ այլ ավանդույթներում՝ այդպիսիք են հին հնդկական Ինդրան, և խուռիական Թեշուբը և շումերական Իշկուրը (տե՛ս Petrosyan A. Y. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, 14 f,. 20 ff.; Петросян А. Е. Армяно-индийские эпические параллели. Армянский эпос и мировое эпическое наследие. Ереван, 2007, с. 38-46.

շարքում կարող է փոխարինվել իր սիմվոլով («Վիպասանքում» երկվորյակային հերոսների հայրը ցուլն է, իսկ «Սասնա ծռերի» մի տարբերակում՝ ըստ երևույթին՝ ձին[5]): Նա, ի դեպ, երբեմն ոչ մի դեր չի խաղում, և տոհմը, ըստ էության, սկսվում է երկվորյակներից: Նրանցից ավելի նշանակալի եղբոր՝ ամպրոպի աստծու կերպարը կրկնվում է շարքի հիմնական հերոսի՝ տոհմի նախավերջին անդամի կերպարում («Սասնա ծռերում»՝ Դավիթ) և, այսպիսով, նախնական սխեման բարդանում է:

Շարքն ավարտվում է վերջին հերոսի վերջով/մահվամբ (հարության հույսով), որից հետո դարաշրջանն ավարտվում է (տեղի են ունենում աղետներ, փոխվում է արքայատոհմը, Հայաստանը կորցնում է անկախությունը և այլն):

Ազգածին նահապետների տոհմաբանությունը կարող է ներկայացվել որպես երկու նմանատիպ շարքերի հաջորդականություն, քանի որ այստեղ կարելի է տեսնել երկվորյակների երկու սերունդների հետքեր (իրար նման անուններով հերոսները՝ Արամանյակ և Արամայիս, Հարմա և Արամ, կարող են հանգեցվել նախնական երկվորյակներին): Սակայն, այս երկու շարքերը կարող են պարզեցվել են մեկի՝ 1) Հայկ՝ դիցաբանական կերպար, որը սպանում է Բաբելոնի բռնակալ Բելին և հիմնադրում Հայաստանը, 2) Արամանյակ և Արամայիս, որոնցից երկրորդը կառուցում է Արմավիրը՝ Հայաստանի առաջին մայրաքաղաքը, [...] 3) Արամ, գլխավոր հերոս, ռազմիկ, 4) Արա Գեղեցիկ, որը սպանվում է ճակատամարտում, բայց հավատում էին է, որ նա վերակենդանացել է առասպելական արալեզների՝ շան նման արարածների միջոցով: Կարելի է ասել, որ սա հին հայկական դիցածնության առավել մոտ վիպական տարբերակն է, որտեղ որոշ կերպարներ պահպանել են աստվածային հատկանիշներ (Հայկի անունով է կոչվում Օրիոն համաստեղությունը, Արայի անունով՝ մի աստղ կամ մոլորակ):

Հայ հնագույն թագավորների ծննդաբանությունը «Վիպասանքում» կարող է ներկայացվել որպես երկու նմանատիպ հաջորդական շարք: Ստորև ներկայացվում է դրանցից միայն երկրորդը. 1) արքայական տոհմի մի կին և ցուլ, աստծու սիմվոլը, 2)

[5] Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն, էջ 349-350:

Երվանդ արքա (Երվանդաշատ մայրաքաղաքի հիմնադիր) և նրա եղբայր, գլխավոր քուրմ Երվազ[6], 3) Արտաշես, մեծ արքա, 5) Արտավազդ արքա, որը շղթայված է Մասիս լեռան քարանձավում ձգտում է դուրս գալ այնտեղից:

«Պարսից պատերազմը» և «Տարոնի պատերազմը» գրական ստեղծագործություններ են, որոնցում նշված ծննդաբանական շարքը բացահայտ չի դրսևորվում: Բայց, այնուամենայնիվ, պարզորոշ նկատվում են հին վիպական ավանդույթի և կերպարների հետքերը: Այսպես, «Պարսից պատերազմում» Մուշեղ սպարապետի դիակը դնում են մի բարձր տեղ, որպեսզի առասպելական արալեզները նրան լիզելով վերակենդանացնեն, ինչպես Արային (Փավստոս V, 36): «Տարոնի պատերազմում» Գիսանե և Դեմետր եղբայրները՝ Տարոնի էպոնիմների նախնիները, աստվածային երկվորյակների ակնհայտ վիպական տարբերակներն են: Նրանք հիմնում են Վիշապ քաղաքը Տարոնում (Մուշի շրջանում), վիշապաքաղ Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնում: Գիսանեն ինքը նույնացվում է այդ աստծու և նրա քրիստոնեական հաջորդի՝ սուրբ Կարապետի հետ (Հովհաննես Մկրտիչ): Հատկանշական է, որ վերջինիս երկրպագում էին սուրբ Աթանագինեսի հետ և պատկերացվում որպես «այր մի գիսաւոր ընդ ամպս որոտացեալ», այսինքն, նա էլ կարող է համարվել երկվորյակային կերպար, ընդ որում, ինչպես և մյուս հայկական ավանդույթի «ավագ» երկվորյակները, ծագած ամպրոպի աստծուց[7]:

«Սասնա ծռերում» ծննդաբանական շարքը ներկայացված է այսպես. 1) Ծովինար՝ ամպրոպի դիցուհի, որի անունը հենց նշանակում է «կայծակ, փայլակ», 2) Սանասար (ամպրոպի աստծու կերպարը) և Բաղդասար, Սասուն քաղաքի հիմնադիրներ, 3) Մեծ Միհր, 4) Դավիթ, էպոսի հիմնական հերոսը, ամպրոպի աստծու երկրորդ մարմնավորումը, 5) Փոքր Միհր, երկրորդ մարմնավորումն իր պապ Մեծ Միհրի, «մեռնող և հառնող» կերպար, որը մտնում է ժայռի մեջ և դուրս կգա այն ժամանակ, երբ

[6] Երվանդի և Երվազի՝ որպես երկվորյակների մասին տե՛ս Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն, էջ 103 հտն.:

[7] Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն, էջ 124 հտն.:

աշխարհը կդառնա առատ և արդար: Շարքն ունի այդ տեսքը էպոսի ստանդարտ տարբերակներում, բայց գրանցված են երկվորյակների երկու սերունդներով, մեկ Միհերով, առանց Դավթի կամ երկու Դավիթներով տարբերակներ:

Այս էպոսներում աստվածայինը և մարդկայինը հանդես են գալիս տարբեր համամասնություններով՝ ինչքան արխաիկ է էպոսը, այնքան շատ է աստվածայինը: Ազգածին լեգենդների Հայկը և Արան, ինչպես ասվեց, հնագույն աստվածների անուններ կամ մականուններ են, Արամը՝ նույնպես[8]: Տիգրանի որդի Վահագնը նախաքրիստոնեական աստված է (< պարթևական *Varhragna, հմմտ. ավեստ. Vərəθrayna), իսկ «Սասնա ծռերում» Միհրը նախաքրիստոնեական Միհր աստծու անվան մի տարբերակն է:

Այս սխեմայի հետքեր կարելի է գտնել թագավորների և մեծ իշխանների լեգենդար տոհմաբանությունների մեջ («տոհմական վեպ»), որտեղ տոհմի հիմնադիրները հաճախ հանդես են գալիս որպես համահունչ անուններով եղբայրներ կամ երկվորյակներ: Այսպես, Արծրունի և Գնունի տոհմերը ծագեցվում են Սանասարից և նրա եղբորից, Բագրատունիները՝ Հայկի սերունդ Բագամ և Բագարատ եղբայրներից, հայ Արշակունիները՝ պարթևների Արշակ արքայի Վաղարշակ եղբորից (առասպելական անձ), Մամիկոնյանները՝ չինական թագաժառանգներ Մամիկ և Կոնակ առասպելական եղբայրներից:

Այժմ ավելի ուշ շրջանի ստեղծագործությունների մասին: «Քյոռօղլիում» («Կույրի որդի», XVI-XVII դարերի սահմանի պատմական անձ, ջալալիների ապստամբության առաջնորդներից), չկա տարբեր սերունդների հերոսների հերթագայություն: Սա թյուրքական էպոս է, բայց նրա գործողությունները տեղի են ունենում Հայկական լեռնաշխարհում և այն ներառել է իր մեջ հայկական մոտիվներ: «Կույրի որդի» սյուժեն ծագում է «Պարսից պատերազմից», ըստ որի, Տիրան թագավորին՝ Արշակ թագավորի հորը, կուրացնում է Վարազ- Շապուհը (Փավստոս III, 20-21): «Քյոռօղլին» ներառում է Արշակի լեգենդի առանցքային տարրերը՝ հորը կուրացնելը, պայմանավորված ձիու հետ

[8] A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 43 ff.

կապված մի թյուրիմացությամբ և հերոսի վրեժը[9]: Կան բազմաթիվ համապատասխանություններ «Քյոռօղլու» և «Սասնա ծռերի», միջև՝ օրինակ, Քյոռօղլու թուրը պատրաստվում է կայծակից (հմմտ. Սասունի հերոսների Թուր-կեծակին), նրա կախարդական ձին, ինչպես և Սասունի հերոսների ձին, ծովային ծագում ունի, Քյոռօղլու ընկերները կոչվում են դալի «խենթ», ինչպես «Սասնա ծռերի» հերոսները և այլն: Որոշ տարբերակներում, կյանքի ավարտին Քոռօղլին մտնում է քարանձավ, հմմտ. Փոքր Մհերի և Արտավազդի վերջը: Արշակ թագավորը ևս շղթայվում և նետվում է Անհուշ բերդը, որտեղ և ավարտվում է նրա կյանքը: Այսպիսով, Քյոռօղլին, կարելի է ասել, շարունակում է Հայաստանի էպիկական ավանդույթը[10]:

Եվ զարմանալի չէ, որ եթե արևելահայերի մեջ Քյոռօղլին հանդես է գալիս որպես թյուրքական հերոս, ապա Արևմտյան Հայաստանի հարավային շրջաններում նա ներկայացվում է որպես հայ, Արշամ (և ոչ Ռովշան)անունով, ծագումով Վանի շրջանի Անկշտան գյուղից (ինչպես որ պարսիկների մեջ Քյոռօղլին պարսիկ է, քրդերի մեջ՝ քուրդ, օսմանցիների մեջ՝ օսմանցի): Այս տարբերակները հագեցած են հայկական բանահյուսությամբ և կենցաղով և այնքան են հեռացած թյուրքականներից, որ իրենցից ներկայացնում են «Սասնա ծռերը» հիշեցնող մի նոր հայկական էպոս[11]:

Հայդուկի երգերում ևս չկա հերոսների սերունդների հաջորդականություն: Հայդուկները կոչվում էին մուսուլմանական-արաբական ֆիդայի տերմինով (նաև՝ ֆիդա, ֆեդա, ֆեդային «զոհ»՝ նրանք երդվում էին զոհվել հայրենիքի համար): Երգերում հայդուկի մահվան օրը կոչվում է տոն, զատիկ՝ Քրիստոսի հարության տոնի անունով, և

---

[9] Կ. Մելիք-Օհանջանյան. Տիրան-Տրդատի վեպը վեպը ըստ Փավստոս Բուզանդի. Տեղեկագիր, 1947, № 7, էջ 59-77.

[10] «Քյոռօղլու» հայկական տարբերակների և հայկական կապերի վերաբերյալ տե՛ս Խ. Սամվելյան. Նախաբան. Քյոռ-օղլի, ժողովրդական էպոս, էջ 5-23; Ռ. Աթայան. Քյոռօղլի. Հայկական սովետական հանրագիտարան. Հ. 12, էջ 465; A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 157-158; Ս. Ռամազյան. Քյոռօղլի. Իրան-նամե, 1998, № 1-2-3, էջ 72-85.

[11] Խ. Սամվելյան. Նախաբան. Քյոռ-օղլի, ժողովրդական էպոս, էջ 18-20:

նա պետք է հարություն առնի և հասնի անմահության՝ «երկնային փառքի», «փառքի պսակի»: Գերեզմանից ելնելու, հարություն առնելու կոչը երգերի ամենահաճախ հանդիպող մոտիվներից է: Հայդուկների մշտական կոչումը՝ «առյուծ» և չամուսնանալու երդումը հիշեցնում են էպոսի Մհերներին (հմմտ. Մեծ Մհերի «առյուծ» կոչումը և անզավակ Փոքր Մհերի կերպարը): Արևմտյան Հայաստանի ազատագրման ողբերգական պատերազմը ճակատագրական կերպով կենտրոնացված էր Սասունում և հարակից շրջաններում, որտեղ մեծ հայդուկ Անդրանիկի մասին պատմել են «Սասնա ծռերի» դրվագները հիշեցնող պատմություններ (նա, իբր, մարմնի վրա խաչ է ունեցել, ամեն կռվից հետո լողացել և նոր ուժեր է ստացել և այլն): Այսպիսով, հայդուկի երգերը շարունակում են էպոսի վերջին հերոսի՝ մեռնող և հառնող կերպարի ավանդույթը[12]:

Խորհրդային Հայաստանի առաջին տասնամյակներին հասարակ մարդկանց, ժողովրդական երգիչների և պրոֆեսիոնալ բանաստեղծների կողմից ստեղծել են բազմաթիվ էպիկական ստեղծագործություններ՝ երգեր, բանաստեղծություններ և պոեմներ խորհրդային ղեկավարների, մասնավորապես Լենինի և Ստալինի մասին: Այդ ժողովրդական (կամ «կեղծ ժողովրդական») ստեղծագուրծություններն այն ժամանակվա գիտության մեջ համարվում էին մեր էպոսի «հինգերորդ ճյուղը», այսինքն՝ «Սասնա ծռերի» շարունակությունը Փոքր Մհերի ճյուղից հետո[13]: Դրանցում Լենինն ու Ստալինը հաճախ են հանդես գալիս որպես հիմնադիր-երկվորյակներ:

Բայց երևում է նաև նշված սխեմային ավելի մոտ հերոսների շարքի ակնարկը՝ Մարքս-Էնգելս, որպես երկվորյակ հիմնադիրներ, Լենին, գլխավոր հերոս, որը սպանում

---

12 Ա. Պետրոսյան. Ֆիդայու կերպարը հայ բանահյուսության մեջ. Ավանդականը և արդիականը հայ մշակույթում. Հայ ժողովրդական մշակույթ XV. Երևան, 2010, էջ 447-453:

13 Այդ մասին տե՛ս Հ. Մելիքյան. Լենինը և Ստալինը հայկական ֆոլկլորում. Երևան, 1941; Մ. Մուրադյան. Լենինի և Ստալինի կերպարները սովետական հայկական երաժշտական ստեղծագործություններում. Տեղեկագիր, 1949. № 10. էջ 111-128; Ա. Պետրոսյան. Առասպելաբանական մի սխեմայի արտացոլումը հասարակական գիտակցության մեջ. Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Հանրապետական գիտական նստաշրջան. 1984-1985 թթ. ազգաբանական և բանագիտական դաշտային հետազոտությունների արդյունքները. Զեկուցումների հիմնադրույթներ. Երևան 1990, էջ 47-50:

է վիշապին՝ ցարին, և Ստալին՝ վերջին հերոս: Իրոք, Մարքսը և Էնգելսը նախախորհրդային դարաշրջանը խորհրդանշող համաժամանակյա կերպարներ են, մարքսիզմի հիմնադիրներ և ապագայի նախակարապետներ, Լենինը՝ ԽՍՀՄ առաջին ղեկավար, իսկ Ստալինը՝ նրա հաջորդը և գործի շարունակողը[14]: Խորհրդային հերալդիկ շարքի պրոֆիլները՝ Մարքս-Էնգելս-Լենին-Ստալին (որտեղ ավագությունը որոշվում է մորուքի խտությամբ և երկարությամբ) և խորհրդային առաջնորդների հուղարկավորությունները դամբարանում ամրապնդվում էին այս առնչությունները (Լենինն ու Ստալինը կարող են դիտվել որպես Փոքր Մհերի տիպի ժայռում «քնած հերոսներ», իսկ Ստալինի մարմնի դուրս բերումը դամբարանից համեմատելի է Մհերի՝ ժայռից ելնելու հետ)[15]: Ասվածը միստիկական կապերի բացահայտման միտում չունի: Հասկանալի է, որ այս տիպի համընկումները պատահական բնույթ են կրում, բայց և այնպես, դրանք կարող էին ռեզոնանսի մեջ մտնել հին, արքետիպային սխեմայի հետ:

Սակայն Ստալինի «անձի պաշտամունքի» դատապարտումը և խորհրդային իրականության զարգացումները թույլ չտվեցին ձևավորվելու այդ վերջին «էպոսը»:

[14] Միայն մեկ օրինակ՝ Նաիրի Զարյանի «Ստալին» բանաստեղծության մեջ Մարքսին և Էնգելսին միասին հատկացված է մեկ տող, իսկ Լենինին և Ստալինին՝ հաջորդ առանձին տողերը: Մարքսը և Էնգելսը ներկայացված են է մեկական, Լենինը՝ երկու, Ստալինը՝ երեք մակդիրով: Այս անձինք միավորվում են որպես «հանճարի արեգնափայլ չորրորդությունը տիտան»:

[15] Փոքր Մհերի և եվրոպական «քնած հերոսների» կապի վերաբերյալ տե՛ս А. Е. Петросян. Влияние армянского Мгера на европейских героев. *Вестник Матенадарана*, т. 20 (2014), с. 169-174; Լենինի վերաբերյալ՝ Сергей Королев. Бессмертие властителя. Ленин как сказочный персонаж http://sergeikorolev.sitecity.ru/ltext_1602035726.phtml?p_ident=ltext_1602035726.p_1106163203: Լենինի և Ստալինի մասին Խորհրդային Միության տարբեր ժողովուրդների կողմից հսկայական քանակությամբ բանահյուսական և մերձբանահյուսական ստեղծագործություններ են ստեղծվել: Խորհրդային պաշտոնական գաղափարախոսությունն ինքը ուներ վերին աստիճանի արխաիկ հատկանիշներ, համադրելի հնագույն առասպելների հետ: Այսպես, Ստալինի սովորական մակդիրները՝ «արև» և «հայր», հիշեցնում են հնդեվրոպական արևային երկնքի աստծուն՝ *dyēus ph$_2$ter- («լուսավոր երկինք-հայր»), իսկ մյուս մշտական մակդիրը՝ «ընկեր» համընկնում է Միտրա աստծու անվան հնդկական իմաստավորմանը: Այդ նույն աստվածն Իրանում դարձել էր Միթրա և Միհր, արևի աստված, տե՛ս Ա. Պետրոսյան. Առասպելաբանական մի սխեմայի արտացոլումը հասարակական գիտակցության մեջ:

Խրուշչովի դարաշրջանը դարձավ խորհրդային հերոսական էպիկայի ավարտը՝ հրատապ դարձավ բանահյուսության մեկ այլ ժանր՝ անեկդոտը: Դրանց հիմնական թիրախը ԽՍՀՄ ընթացիկ ղեկավարներն էին, բայց Լենինը և Ստալինը շարունակում էին մնալ կարևոր կերպարներ (կա, օրինակ, Լենինի մասին ուշ հայկական անեկդոտների շարք): Հազվադեպ հանդես էին գալիս նաև Մարքսը և Էնգելսը:

Այսպիսով, հայ ժողովուրդը էպոսներով կոդավորել է հայոց պատմությունը սկսած ժողովրդի ծագումից մինչև XX դարի կեսը: «Սասնա ծռերից» հետո ողջ ծննդաբանական շարքը պարունակող նոր լիարժեք էպոսներ, կարելի է ասել, չստեղծվեցին՝ և՛ դարաշրջանն էր ուրիշ, և՛ պատմական հանգամանքները թույլ չտվեցին: «Քյոռողլին», ամեն դեպքում, փոխառյալ էպոս է, թեև նշանակալի հայկական տարրերով, հայդուկների ազատագրական պայքարի երգերը կասեցվեցին ցեղասպանությամբ և նրանց արգելքով ԽՍՀՄ-ում, իսկ ԽՍՀՄ առաջնորդների մասին էպիկական ստեղծագործությունները՝ Ստալինի պաշտամունքի դատապարտմամբ: Բայց եղած նյութը թույլ է տալիս ասելու, որ բոլոր ստեղծագործություններում, որտեղ հնարավոր է եղել, էպիկական պատմությունը փորձ է արվել կերտելու ըստ միևնույն արքետիպային սխեմայի՝ հերոսների ծննդաբանական շարքի:

Ստորև ներկայացվում է այդ շարքի մի պարզեցված աղյուսակ չորս էպոսների համար:

Էպոս	Երկվորյակային տիպի հերոսներ	Մեծ հերոս	Վերջին՝ զոհվող և վերածնվող, կամ փակված հերոս
Ազգածին ավանդություն	Արամանյակ և Արամայիս	Արամ	Արա Գեղեցիկ
«Վիպասանք»	Երվանդ և Երվազ	Արտաշես	Արտավազդ
«Սասնա ծռեր»	Սանասար և Բաղդասար	Դավիթ	Մհեր

Մարքսիզմի հիմնադիրներ և ԽՍՀՄ առաջնորդներ	Մարքս և Էնգելս	Լենին	Ստալին

*   *   *

Հայկական էպոսի ծննդաբանական սխեման, ինչպես տեսանք, լավագույնս մեկնաբանվում է հնդեվրոպական առասպելաբանության տվյալներով: Այս համատեքստում հայկական շարքերի ամենամոտ զուգահեռը Հռոմի լեգենդար արքաների շարքն է (Ժորժ Դյումեզիլի մեկնաբանությամբ). 1) Մարս աստված (հմմտ. Հայկ, աստվածային կերպար). 2) երկվորյակներ Ռեմոս և Ռոմուլոս, Հռոմի հիմնադիրը (հմմտ. Արամանյակ և Արամայիս՝ հիմնադիրը Արմավիրի, Սանասար և Բաղդասար, հիմնադիրները Սասունի), 3) Նումա՝ «միտրայական» արքա (հմմտ. Մեծ Միհեր, որի անունը ծագում է Միթրա-Միհրից), 4) Տուլլոս, ռազմիկ արքա (հմմտ. Արամ և Դավիթ) 5) Անկոս, «միտրայական» Նումայի ժառանգ, «երրորդ գործառույթի» ներկայացուցիչ (ինչպիսիք են նաև հայկական շարքերի վերջին հերոսները՝ Արան և Փոքր Միհերը)[16]:

«Վիպասանքում» էական է իրանական ազդեցությունը: Երվանդի, Երվազի և Արտավազդի առասպելները հիշեցնում են Ֆիրդուսու «Շահնամեի» պատմությունները Լուհրասպի, Գուշտասպի և Իսֆանդիյարի մասին: Ինչպես Երվանդը և Երվազը, Լուհրասպը և Գուշտասպը ծագում են աստվածային երկվորյակներից[17] (ընդ որում

[16] Հռոմեական հին արքաների շարքի վերաբերյալ տե՛ս Dumézil G. 1974. Mythe et épopée. T. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens (2e éd.). Paris, Gallimard. C. 271-284; հայկական հերոսների «ֆունկցիոնալ» բնութագրերը՝ Ahyan S. 1982. Les débuts de l’histoire d’Arménie et les trois fonctions indo-européennes; հռոմեական և հայկական երկվորյակների առասպելների առանձնահատուկ համապատասխանությունների վերաբերյալ՝ Dumézil, G. 1994. Le roman des jumeaux. Paris: Gallimard. C. 133-134 :

[17] Լուհրասպի և Գուշտասպի՝ երկվորյակներից ծագելու վերաբերյալ, տե՛ս Wikander S. Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l’Inde. La nouvelle Clio: Revue mensuelle de la découverte historique 1949. № 1-2: 317 seq.

Լուհրասպի հին անունը՝ Արվատասպա «Արագաձի», համապատասխանում է հայ. Երվանդին՝ «Արագ», իրանական նույն արմատից)[18], իսկ Իսֆանդիյարը, Գուշտասպի որդին, շղթայվում է ինչպես Արտավազդը: Կարելի է ասել, որ «Վիպասանքը» Հայաստանի պատմության իրական դեպքերի և հայկական ու իրանական առասպելների միահյուսման մի հետաքրքիր օրինակ է:

Օսական նարթական էպոսը և «Վիպասանքը» միավորվում են նույն հերոսուհու կերպարով՝ օսական Սաթանան, նարթերի մեծ հերոսուհին, համապատասխանում է «Վիպասանքի» Սաթենիկին, որը ներկայացվում է որպես ալանների (օսերի նախնիների) արքայի քույր: Օսական էպոսում հերոսների ծննդաբանությունը ներկայացված է այսպես՝ 1) Ուարխագ «Գայլ», երկվորյակների հայրը (հմմտ. Ռեմոսին և Ռոմուլոսին կերակրող հռոմեական էգ գայլի կերպարը), 2) երկու սերունդների երկվորյակներ՝ Ախսար և Ախսարթագ, Ուրըզմագ և Խամըց, 3) Ուրըզմագ, երկվորյակներից ավելի արժանավորը և նարթերի առաջնորդը, որը, որպես Սաթանայի ամուսին, համապատասխանում է Արտաշեսին, Սաթենիկի ամուսնուն, 4) Սոսլան, քարից ծնված հերոս, Արտավազդի կրկնակը, որը լավագույնս համապատասխանում է և «Սասնա ծռերի» Փոքր Միհերին[19]:

«Վիպասանքի» և օսական էպոսի վրա ակնհայտ է տեղական՝ փոքրասիական-կովկասյան ազդեցությունը: Այսպես, ազգածին ավանդության՝ արալեզների կողմից վերածնվող Արա Գեղեցիկի փոխարեն հաջորդ էպոսներում վերածնվող հերոսը փակվում է ժայռի մեջ, այդպիսով, նույնանալով ժայռից կամ քարից ծնվող կամ վերածնվող խուռա-ուրարտական և կովկասյան կերպարներին (խուռիական Ուլլիկումմի, ուրարտական Խալդի, կովկասյան Սոսրուկո, Սոսլան): Եվ Սոսլանի աղըղական կրկնակը՝ Սոսրուկոն թաղված է հողում և ամեն գարուն փորձում է դուրս

[18] Երվանդ անվան ստուգաբանությունը տե՛ս Հ. Աճառյան. Հայոց անձնանունների բառարան. Հ. 2, Երևան. Պետական համալսարանի հրատարակչություն, 1944, էջ 145:

[19] Օսական և հռոմեական երկվորյակների առասպելների համեմատությունը տե՛ս В. И. Абаев, Скифо-европейские изоглоссы, Москва, 1965, с. 86 слл.:

գալ այնտեղից, ինչպես Արտավազդը (ընդ որում, նրա ազատումը, ինչպես և Արտավազդի դեպքում է, կհանգեցնի աշխարհի վերջին)[20]:

«Շահնամեի» հիշյալ շարքը դիտվել է որպես այսպես կոչված «երկնային արքայության թեմայի» հնդեվրոպական արտահայտություններից մեկը: Ըստ այդ թեմայի, աստվածների ներկա սերնդին նախորդել է գերբնական էակների երկու կամ երեք սերունդ: Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ հայկական էպոսներում պահպանվել են նաև այդ թեմայի դրսևորումները (այսպես, Սանասարը խուռիական ամպրոպի աստծու՝ Թեշուբի մի կրկնակն է, «Վիպասանքում» հանդես է գալիս Աժդահակը՝ «Շահնամեի» Զոհակի իրանական նախատիպը և այլն)[21]:

Այսպիսով, այն սխեման, որով հայկական էպոսներում կոդավորվել են Հայաստանի պատմության դարաշրջանները, հնդեվրոպական ծագում է ենթադրում՝ իսկ էպոսներում ի հայտ են գալիս բնիկ հնդեվրոպական, իրանական և հին տեղական՝ խուռա-ուրարտական տարրեր:

[20] Միհրի և Արտավազդի խուռիական, ուրարտական և կովկասյան կապերի վերաբերյալ՝ A. Y. Petrosyan. Haldi and Mithra/Mher. Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, 1, p. 222-238; Ա. Պետրոսյան. Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը. Հայ ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը. Երևան 2012, էջ 8-51:

[21] Այս թեմայի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ S. C. Littleton, The ‘Kingship in Heaven Theme’. Myth and Law Among the Indo-Europeans, Berkeley – Los Angeles, 1970, p. 83-122; Idem, Is the ‘Kingship in Heaven’ Theme Indo-European? Indo-European and Indo-Europeans, Philadelphia, 1970, p. 383-404; նրա հայկական արտացումները՝ A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 119-121.

ARMENIAN HISTORY AND EPIC FOLKLORE

Armen Petrosyan

When there is no writing and written history, people record their history through the epic compositions. But after the emergence of writing, the Armenian mind continued developing epics presenting historical eras. It might be said that the whole history of Armenia was codified through successive epics. In this article the following epic compositions are considered: 1) Ethnogonic legends; 2) “Vipasank”; 3) “War of Persia”; 4) “War of Taron”; 5) “Daredevils of Sasun6) Kyoroghli; 7) Haiduk songs, and 8) Poems about the Soviet leaders.

Almost all of them were created according to a particular scheme – a genealogical line of archetypal heroes: 1) a divine image or its symbol; 2) divine twins, and 3) “dying (and rising)” hero. The historic kings and heroes of the epics were superposed on these mythological archetypes. The scheme is of native Indo-Europeaan origin, which later incorporated some local non-Indo-European and Iranian elements.

Արմեն Պետրոսյան, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող, alpehist@gmail.com

Արմեն Պետրոսյան, Հայաստան

ԸՆՏԱՆԻՔԻ ՆԱԽԱՊԵՏԸ ԵՎ ՆՐԱ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ (ՀԱՅ-ՄԻՋԱԳԵՏՔՅԱՆ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ)

1. Ընդունված է կարծել, որ հին հնդեվրոպական համայնքը կազմակերպված էր հայրիշխանական մեծ ընտանիքների ձևով, նահապետի՝ ընտանիքի հոր գլխավորությամբ, որի շուրջն են համախմբվել նրա արական ժառանգները իրենց ավելի փոքր «բջջային» ընտանիքներով (ընդհանրապես, Եվրասիայում նմանատիպ հայրագիծ (պատրիլինեալ), համայնքային տիպի ընտանիքները առավել տարածվածն են՝ 43%)[1]: Տան, ընտանիքի և կլանի նահապետը կոչվում էր *pot(i)- «տեր, ամուսին» արմատով՝ *dems-pot- «տան տեր», *wik’-pot- «կլանի առաջնորդ (տեր)»[2]:

Հայկական նահապետական ընտանիքը, որը պահպանվել էր մինչև XVIII-XIX դդ., սովորաբար կոչվել է ազգ: Այն ընտանեկան մի խումբ էր, որը ներառում էր մի քանի՝ սովորաբար վեց-յոթ, հազվադեպ՝ ութ սերունդների ընտանիքներ, վայրընթաց և կողմնային ճյուղերով, ծագած մեկ նախահորից, որի անունով է կոչվել ազգը[3]: Միևնույն ժամանակ ազգ տերմինը նշանակում է նաև «ժողովուրդ»: Նույն նշանակությունն ունեն նաև նահապետական ընտանիքի համար օգտագործվող մյուս անվանումները (ցեղ, տուն և այլն):

Լեզվաբանական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հայերենում ոչ մի հին ազգակցության տերմին չի անհետացել, բացի մեկից, մինչդեռ մյուս հնդեվրոպական լեզուները կորցրել են շատ ավելի շատ, կամ նույնիսկ բոլոր տերմինները[4]: Հայերենը ո՛չ արխաիկ, և ո՛չ էլ պահպանողական լեզու է. այն կորցրել է իր հնդեվրոպական բառապաշարի մի ստվար մասը: Այդ բացառիկ պահպանվածությունը կարող է վկայել, որ հայկական ավանդական ընտանիքը լավագույնս է պահպանել հնդեվրոպական նահապետական ընտանիքի կառույցը:

Ըստ ազգածին ավանդության, Հայկը նահապետը գալիս է Հայաստան իր հսկայական նահապետական ընտանիքով՝ որդիներով, դուստրերով, որդիների որդիներով, ու հարած մարդկանցով, թվով մոտ երեք հարյուր հոգի (Խորենացի Ա. ժ): Դա հայոց ավանդական ընտանիքի հնագույն՝ առասպելական նախատիպն է: Նահապետի անունով հայ է կոչվել նրա սկզբնական ազգ-ընտանիքը, ապա՝ դրանից սերված ազգ-ժողովուրդը: Հայ ազգը, այսինքն՝

---

[1] Mallory J. P., Adams D. Q. Encyclopedia of Indo-European Culture. London, Chicago, 1997, p. 193.

[2] Տե՛ս օրինակ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995, с. 75 сл., 144.

[3] Карапетян Э. Т. Родственная группа «азг» у армян. Ереван 1966, с. 25.

[4] Bonfante, G. The Armenian Family Terminology. International Simposium on Armenian Linguistics. Yerevan, 1984, p. 29.

Հայկի ժողովուրդը ընկալվել է որպես Հայկի նախնական՝ առասպելական ընտանիքի ժառանգորդը՝ ընթացիկ վիճակը:

Հայկական որոշ բարբառներում տարիքով կանայք իրենց ամուսիններին կոչում են հայ անվանումով[5] (հմմտ. հատկապես մեր հայը արտահայտությունը «իմ ամուսինը, մեր ընտանիքի գլխավորը» իմաստով)[6]: Այդ բառը կարող է ստուգաբանվել հնդեվրոպական հիշյալ «տեր, տանտեր, ամուսին» արմատի *poti-yo- ածանցյալից (> *հաթիո- > *հայո- > հայ ճանապարհով): Դրա հետ պետք է կապվեն և հայ ցեղանունն ու Հայկ դիցանունը: Վերջինս՝ հնդեվրոպական *-ko-n ածանցով, որը բաղարկվել է իրանական ծագման փոքրացուցիչ-փաղաքշական -իկ ածանցի հետ՝ Հայկն (Հայկի անունով կոչվող Օրհոն համաստեղության անվանումն է), Հայ-իկ > Հայկ (նվազական ածանցի համար հմմտ. Աստղիկ դիցանունը)[7]: Ավելացնենք, որ Հայկի մշտական նահապետ կոչման երկրորդ մասը ծագում է *poti-ի իրանական արտացոլումից[8]:

2. Արդեն շումերական ժամանակներից հին Միջագետքում հայտնի էր ընդարձակ ընտանեկան համայնքը՝ նահապետական ընտանիքը, որը միավորում էր հոր կողմից ընդհանուր ծագմամբ, հողատիրության և միասնական տնտեսական կյանքով ապրող մեկից ավել ընտանեկան-ամուսնական բջիջներ: Այդ ընդարձակ ընտանիքի գլուխը՝ նահապետը կոչվում էր lugal «տեր» (բառացի՝ «մեծ տղամարդ», հմմտ. lu «տղամարդ» և gal «մեծ»), նա égal «մեծ տան» ղեկավարն էր: Շումերերենում lugal բառը նշանակել է նաև «տեր, ինչ որ բանի սեփականատեր», ապա՝ «տիրակալ, արքա» և օգտագործվել նաև աստվածների համար[9]:

---

[5] Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Գ. Երևան 2004, էջ 238:

[6] Այս արտահայտության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Խաչատրյան, Հ. Ամուսին հասկացության բառանվանումները հայերենի բարբառներում. Գիտություն և տեխնիկա, 2003, 1, էջ 19:

[7] Այս ածանցի վերաբերյալ տե՛ս Ջահուկյան, Գ. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան, 1987, էջ 238:

[8] Հայկի անվան այս մեկնաբանության վերաբերյալ տե՛ս Petrosyan, A.Y. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Washington D.C., 2002, p. 58, 61, 161. Petrosyan A. Y. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology. - Journal of Indo-European Studies. 2009. Vol. 37. № 1-2, p. 157-158: Հայ ցեղանվան տարբեր ստուգաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս Ջահուկյան Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 284: Իր վերջին աշխատություններում Ջահուկյանն ընդունում էր հայ ցեղանվան և Հայկի անվան ծագումը հնդեվրոպական *poti-ից (տես օրինակ Джаукян Г. Б. О соотношении хайасского и армянского языков. – Историко-филологический журнал, 1988, 1, с. 68), ինչը վերացնում է լեզվաբանական հատուկ հիմնավորման անհրաժեշտությունը:

[9] Gelb, I. Household and Family in Early Mesopotamia. - State and Temple Economy in the Ancient Near East. Louvain, 1979, p. 68; Westenholz A. The Sumerian City-State. - A Comparative Study of Six City-State Cultures: Copenhagen, 2002, p.34-35.

Հայերենում ընտանիքի համար կա ևս մեկ տերմին՝ տէր «աշխարհիկ և հոգևոր տեր, աստված», որը ստուգաբանվում է որպես *տի-այր՝ տի «մեծ» և այր «տղամարդ» բառերից[10]: Կա և տանուտէր «ընտանիքի և գերդաստանի գլուխ»[11]: Հայերեն ազգակցության տերմինաբանությունը, ինչպես ասվեց, ամենալավ պահպանվածն է հնդեվրոպական լեզուների մեջ, բայց տէր «մեծ այր» բարդությունը չունի հնդեվրոպական զուգահեռներ: Այդ բառի ստեղծումը կարող է բացատրվել այն հանգամանքով, որ դրա համար եղած *pot(i)- արմատով կոչումները, *poti-ի ցեղանուն դառնալուց հետո, դարձել էին երկիմաստ և կարող էին խառնաշփոթ առաջացնել (հայ «նահապետը», այսպիսով, պահպանվել է միայն որոշ բարբառներում):

Ինչևէ, Հայկական լեռնաշխարհին հարևան հին և նոր լեզուներում ևս շումերերեն lugal «մեծ այր, տեր» բառի կառուցվածքային զուգահեռներ չկան: Մինչդեռ տի «մեծ» տարրով եղած մյուս երկու բառերը ևս՝ տիկին և տիեզերք, թվում է, թե զուգահեռներ ունեն շումերերենում (հմմտ. ningal «մեծ տիկին», kurgal «մեծ երկիր, Շումեր»):

3. Աքադերենում ընտանիքի նահապետը կոչվել է bēlu «տեր» (սեմական b‘l նույնիմաստ արմատից): Այդպես են կոչվել նաև իշխանավորները, արքաները[12]: Այդ բառն օգտագործվել է որպես մեծ աստվածների մակդիր կամ անուն (հատկապես Բաբելոնի մեծ աստված Բել-Մարդուկի համար): Հենց այդ աստվածն է, որ առասպելում հանդես է գալիս որպես Հայկի հակառակորդ, ընդ որում, Բելը գործառույթներով նույնական է Հայկին, նույն կերպարի բացասական «հայելային անդրադարձը»[13]: Հատկանշական է, որ Հայկը սպանում է Բելին նետով՝ այնպես, ինչպես բաբելոնյան տիեզերածնության առասպելում Մարդուկն է սպանում իր հակառակորդ Տիամատին: Այսինքն՝ Հայկը հայկական առասպելում ունի այն դերը, ինչ բաբելականում (Բել) Մարդուկը: Այսպիսով, Հայկի անունը և կերպարը համապատասխանում են նրա հակառակորդի՝ Բելի անվանը և կերպարին:

4. Մեր թեմայի տեսակետից հետաքրքիր է հին խուռիական նյութը, հայտնի հատկապես Առապխայից (Հայկական լեռնաշխարհի հարավում), առավել ևս, որ նույն սոցիալական պատկերը, կարծում են, բնորոշ է եղել մ.թ.ա. II հազարամյակի ողջ Առաջավոր արևելքին: Խուռիական հողագործ բնակչությունը ապրում էր ընդարձակ ընտանեկան համայնքներով,

---

[10] Աճառյան. Հայերեն արմատական բառարան. h. 4. Երևան, 1979, էջ 401-403:

[11] Նոր հայկազյան բառարան. h. 2, Երևան 1981, էջ 843:

[12] Chicago Assyrian Dictionary. Chicago-Glückstadt 1956 ff., Vol. 2, p. 192 ff.

[13] Ahyan S. Les débuts de l’histoire d’Arménie et les trois fonctions indo-européennes. - Revue de l’istoire des religions, 1982, CIC-3, p. 270-271; Petrosyan A. Y. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology, p. 160.

որոնք, ըստ աքադերեն աղբյուրների, կոչվում էին bītu «տուն», Նուզիում՝ dimtu բառացի՝ «աշտարակ»՝ «ամրացված տարածք, շրջան» իմաստով, իսկ համայնքների ղեկավարը՝ bēl dimti[14] (տները, հավանաբար, աշտարակաձև էին): Ընդարձակ ընտանիքի նահապետը խուռիերեն կոչվում էր ewri «տեր», որը հետագայում ձեռք է բերել նաև «արքա» նշանակությունը (սրան ուրարտերենում համապատասխանում է նույնական ewri «տերը»): Ընտանիքներն ունեին իրենց ամբողջական հողային ֆոնդը՝ ewru (աքադական հաղորդմամբ՝ ebiru, eburu), որը գտնվում էր ewri-ի տիրապետության տակ: Որոշ առավել թույլ ընտանեկան խմբեր կարող էին իրենց հպատակությունը հայտնել հարևան առավել ուժեղ ընտանիքի ewri-ին: Այսպիսի ընտանիքների խումբը կարող էր ձևավորել նոր միավորում՝ գյուղ, որը, կամ որոնց միավորումը, իր հերթին, կարող էր աճելով վերածվել քաղաքի կամ քաղաք-պետության[15]:

Այս հինարևելյան, հատկապես խուռիական նահապետական ընտանիքի պատկերը միանգամայն համապատասխանում է Հայկի ընտանիքին: Այսպես, Հայկի անունը, ինչպես տեսանք, նշանակում է «տեր, նահապետ», նա ինքը հայոց նախնական, առասպելական ընտանիքի նահապետն է (*poti-): Հայկի հետնորդները, ինչպես և նրա տիրապետության տակ եղած երկիրը կոչվում են Հայք («հայեր, Հայաստան»), Հայկի հետ նույնարմատ անվանումով՝ ինչը հիշեցնում է խուռիական ewri «տեր, նահապետ» և ewru «նահապետի հողային ժառանգական տիրապետություն» տերմինների հարաբերությունը: Հայկին և նրա ժառանգներին իրենց հպատակությունն են հայտնում տեղական ավելի թույլ կազմակերպված բնակիչները (Խորենացի Ա. Ժ, ԺԲ). Հայկի սերունդները, բազմանալով և միավորվելով, սկիզբ են դնում Հայք պետությանը:

Բաբելոնից Հայաստան անցնելու ճանապարհին Հայկը սկզբից հանգրվանում է մի լեռան մոտ, որը հետագայում թողնում է իր թոռ Կադմոսին: Հայկի այս առաջին հանգրվանը հայկական աղբյուրների Կադմեաց տունն է (ասորեստանյան աղբյուրների Kadmuhi/ Katmuhu երկիրը)[16], իսկ լեռը՝ Կորդվաց լեռը (ասուր. Նիբուր, հայ. Կորդվաց Արարատ, թուրք. Ջուդի դաղ): Մ.թ.ա. II-I հազարամյակներում այստեղի Kumme /Qumenu երկիրը խուռա-ուրարտական ամպրոպի/ փոթորկի աստված Թեշուբ/ Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնն էր:

[14] Chicago Assyrian Dictionary. Vol. 3, p. 144, 147.

[15] Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Ереван 1968, с. 60-64. Ewri և ew(u)ru բառերը բխեցվում են միևնույն արմատից, որպես, համապատասխանաբար, «տեր» և «տիրապետություն» (տե՛ս և Chicago Assyrian Dictionary. Vol. 4, p. 415; Laroche, E. Glossaire de la langue hourrite. Revue hittite et asianique. T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77, p. 85-87):

[16] Այս երկրի մասին տե՛ս Reallexikon der Assyriologie, Bd 5. Berlin 1980, S. 487-488:

Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հայկը էպիկական անդրադարձն է հայոց հին ամպրոպի աստծու, որը նույնացվել է Թեշուբի հետ[17]: Այդ են վկայում նաև անվանական և տերմինաբանական ուղղակի համընկումները: Այսպես, խուռիական դիցաբանության մեջ ewri «տերը» հիմնականում Թեշուբի կոչումն է (երբեմն կիրառվել է նաև այլ մեծ աստվածների համար)[18], միաժամայն համապատասխան Հայկի անվան ստուգաբանությանը *poti-ից: Հայկի երկրորդ որդի Խոռը անունով նույնական է Թեշուբի կառքի երկրորդ ցլիկին՝ Hurri-ին (կարդալ՝ Խո՛ռը): Ըստ այդմ, նրանց էպոնիմը հայոց առասպելում առնչվել է Հայկի, իսկ խուռիականում՝ Թեշուբի առասպելներին[19]: Խորենացին Հայկի ընտանիքը կոչում է աղխ տերմինով, որը, հավանաբար, խուռիական փոխառություն է[20]:

5. Բերված հայ-շումերական զուգահեռը կառուցվածքային է: Տեր բառը կարող է պատճենված լինել շումերերենից կամ ձևավորվել նրա հետ ինչ-որ ընդհանուր աղբյուրի հիման վրա (տիպաբանական նմանությունը ևս տեսականորեն հնարավոր է, բայց տարածաշրջանի այլ լեզուներում նման բարդություն հայտնի չէ): Հայկական և աքադական ընդհանրությունները առավել էական են՝ ընտանիքի նահապետի դիցաբանական արտացոլումները համարյա նույնական են՝ «հայելային անդրադարձներ», որոնք առասպելում հակադրված են իրար: Հայ-խուռիական կապերը ցույց են տալիս ոչ միայն ընդհանուր կառուցվածք և զարգացում. հայկական և խուռիական ավանդույթները, կարելի է ասել, ներթափանցվել են իրար մեջ, իսկ կերպարները՝ նույնացվել: Հայկը նույնացվել է Թեշուբին, խուռիների էպոնիմը հանդես է գալիս որպես Հայկի զավակ՝ նա մտել է հայոց հին ազգ-ընտանիքի կառույցի մեջ:

Ասվածի հիման վրա հնարավոր է հետևյալ եզրակացությունը: Հայերենի կրողները հնուց ի վեր բնակվել են մեր տարածաշրջանում, թերևս՝ շումերներից ոչ հեռու, աքադերենի կրողների հարևանությամբ, խուռիերենի կրողների հետ միասին և իրենց մեջ են ձուլել վերջիններիս:

---

17 Հմայակյան, Ս. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում. Պատմաբանասիրական հանդես, 1992, 1, էջ 125-132. Petrosyan A. Y. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology, p. 160-161:

18 Laroche, E. Glossaire de la langue hourrite, p. 86.

19 Պետրոսյան, Ա. Հայոց ազգածագման հարցեր. Երևան, 2006, էջ 63, 88, հարցի գրականությամբ:

20 Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа, с. 68, 77, прим. 7 (այս տերմինի վերաբերյալ տե՛ս և Martirosyan, H.K. Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon. Leiden-Boston, 2010, p. 25 f.):

Armen Petrosyan

Armenia

THE PATRIARCH OF FAMILY AND HIS MYTHOLOGICAL REFLECTION (ARMENIAN-MESOPOTAMIAN EARLY ASSOCIATIONS)

In Armenian ethnogonic myth, Hayk the forefather of Armenia is represented as a patriarch of a large patriarchal family. His name, most probably, is derived from Indo-European *poti- ‘lord, patriarch of family’. In Akkadian and Hurrian traditions the patriarchs of families were also called ‘lord’ (bēlu and ewri, respectively). Those terms were used as epithets of the great gods – Babylonian Marduk and Hurrian Teshub. Notably, in ethnogonic myth, Bel the Babylonian (= Bel-Marduk) is represented as the adversary of Hayk. On the other hand, it may be shown that Hayk was identified with Teshub. Thus, one can constate that the image of Hayk, the patriarch of the first (mythic) Armenian family, corresponds with the Akkadian and Hurrian great gods, the patriarchs of the families of gods. Among the Indo-European languages the Armenian kinship terminology is the most preserved, yet the other Armenian term for the patriarch tēr < ti-ayr ‘great man’ does not have Indo-European parallels. It is comparable with the Sumerian lugal ‘great man; patriarch of family, lord’. The other words with the component ti ‘great’ – tikin ‘lady’ (‘great women’) and tiezerk‘‘universe’ (‘great edges /margins’) may also have parallels in Sumerian, cf. Sumer. ningal ‘great lady’ and kurgal ‘great land; Sumer’. This would evidence the early associations of Armenian with the ancient languages of Mesopotamia.

Ընտանիքի նահապետը և նրա առասպելաբանական արտացոլումը (հայ-միջագետքյան հնագույն առնչություններ) [The Patriarch of the Family and His Mythological Reflection (Most Ancient Armenian-Mesopotamian Correlations)], from Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողովի զեկուցումների ժողովածու (Երևան, 2014), էջ 210-213.

ՀԱՅՈՑ ԱՐՄԵՆ ՑԵՂԱՆՈՒՆԸ

Արմեն Պետրոսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

Երևան

Ցեղանունները, ինչպես և հատուկ անունները, դժվար են ստուգաբանվում՝ անհրաժեշտ են կողմնակի տվյալներ, որոնք կարող են բացահայտել նրանց նախնական իմաստները (առանց դրանց ստուգաբանությունը կարող է լինել միայն մտահայեցողական)։ Այլ տվյալների սղության կամ բացակայության պայմաններում ազգածին ավանդությունն է, որ բացառիկ հնարավորությունն է մեկնաբանելու դրանք։ Առասպելական նախնիների՝ էպոնիմների բնութագրերը կարող են օգնել պարզելու դրանց հետ կապված համարվող ցեղանունների ծագումն ու նշանակությունը։ Խնդրին որոշակիություն կարող է տալ տալ նաև ազգակից ժողովուրդների անվանաբանության մեջ համադրելի ձևերի գոյությունը։

Հայերը, մեզ հայտնի պատմության ընթացքում, իրենց կոչել են միայն հայ ցեղանունով։ Դրանով նրանք տարբերվում են մի շարք այլ, այդ թվում նաև հին պատմություն ունեցող ժողովուրդներից, որոնք իրենց ընդհանուր ցեղանվան հետ միասին ունեցել են կամ նույնիսկ մինչև հիմա պահպանել ենթաէթնիկ պատկանելության ցեղանուններ (օրինակ՝ հույներ, վրացիներ, գերմանացիներ)։ Արմեն և նման ձևերը, գոնե պատմական ժամանակներում, հայերին տրվել են միայն օտարների կողմից։ Այդօրինակ ցեղանունները կարող են լինել և՛ բնիկ, և՛ օտար ծագման, հմմտ. օրինակ ֆրանսերեն allemand «գերմանացի» (գերմանական ալեման ցեղանունից) և սլավոնական немец «օտարազգի, գերմանացի», որը թափանցիկ սլավոնական ծագում ունի (немой «համր» արմատից, այսինքն՝ իրենց լեզվով չխոսող)։

Հայոց արմեն ցեղանունը [The Armenians' Tribal Name Armen], from Պատմաբանասիրական հանդես, 2014, 3, էջ 224-236.

Ըստ Խորենացու, այլ ազգերը սկսում են հայերին կոչել արմեն և նման անվանումներով Արամ նահապետի անունից, իսկ Սեբեոսի գրքում որպես այդ ցեղանվան էպոնիմ է հանդես գալիս Արամանեակ /Արմենակը[1]: Ար(ա)մ- անվանաբանական տարրը առասպելում կրում են չորս նահապետներ, բոլոր դիցաբանական նահապետների կեսը՝ Ար(ա)մանեակ, Ար(ա)մայիս, Հարմա, Արամ (մյուսներն են՝ Հայկը, Ամասիան, Գեղամը և Արան): Նրանք, հենց առասպելի տերմինաբանությամբ, «ազգածին» նահապետներ են, և նրանց անունների ընդհանուր՝ ար(ա)մ- տարրը բացահայտ կերպով ակնարկում է արմեն ցեղանունը:

Հայոց ազգածին ավանդությունը, իրականում, վառ արտահայտված վաղնջական հերոսական էպոս է, ստեղծված ժողովրդի ձևավորման ժամանակ, իսկ այդպիսիք, ի տարբերություն բանահյուսության այլ ժանրերի, ավելի քիչ են ենթակա օտար ազդեցությունների[2]: Եվ, ըստ հետազոտողների, այն լավագույնս պահպանել է հայոց առասպելաբանության վաղնջական՝ հնդեվրոպական միջուկը[3]: Սա ցույց է տալիս, որ անկախ ծագումից, ար(ա)մ- տարրը ամենավավաղնջական ժամանակներից եղել է էական հայոց անվանաբանության մեջ: Ըստ այդմ, չի բացառվում, որ հնագույն հայերի մի խումբ կամ խմբեր իրենց երբևիցե անվանած լինեին արմեն կամ համահունչ ձևերով:

Ազգածին նահապետների որոշ անուններ մեզ են հասել անխաթար վիճակում: Այդ են վկայում նրանց հետ կապված այլ անվանումները՝ օրինակ, Հայկի անունով Հայկն է

---

[1] Գ. Խ. Սարգսյան. Հատուկ անունների ստուգաբանությունը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ. Պատմաբանասիրական հանդես, 1998, 1-2, էջ 113-128:

[2] Е. М. Мелетинский. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М. 1986, с. 62.

[3] S. Ahyan. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. – Revue de l'histoire des religions. 1982, CIC-3, p. 251-271; G. Dumézil. 1994. Le roman des jumeaux. Paris, 1884, p. 133 seq.; A. Y. Petrosyan. 2002. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Washington 2002, passim; Id. The Indo-European *H_2ner(t)-s and the Danu Tribe. Journal of Indo-European Studies. Vol. 35, 2007, Number 3 & 4, pp. 297-310; Id. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology. Journal of Indo-European Studies. Vol. 37, 2009, Number 1 & 2, pp. 155-163.

կոչվել Օրիոն համաստեղությունը[4], Արայի անունով՝ մի աստղ (թերևս՝ մոլորակ)[5] և Արայի լեռը, Գեղամի անունով՝ Գեղամա լիճը և մերձակա լեռնաշղթան: Բայց ոչ բոլորը՝ ավանդությունը մեզ է հասել քրիստոնյա հեղինակների միջոցով, որոնք խմբագրել, վերափոխել են այն, համապատասխանեցրել աստվածաշնչի, ապա և հին հունական, հեղինակավոր համարվող աղբյուրների տվյալների հետ: Այսպես, Հայկը Հայաստան է գալիս Բաբելոնից, ինչը միանգամայն անհավանական է հնդեվրոպական լեզվով խոսող ժողովրդի համար՝ ակնհայտ է, որ հին հայկական ավանդությունը ձևափոխվել է աստվածաշնչի բաբելոնյան աշտարակաշինության առասպելի հիման վրա: Որոշ անուններ հայկական տեսք չունեն՝ ձևափոխված են, նմանեցված այլ անունների հետ: Օրինակ, Կադմոս, որը նույնական է հունական առասպելաբանության Կադմոսին, Ար(ա)մայիս՝ նույնական հունական աղբյուրների Արմաիս անվանը, Ամասիա, նույնական փոքրասիական Ամասիա քաղաքանվանը: Անունների կրկնակ ձևերը (Արամանեակ /Արմենակ, Արամայիս /Արմայիս) ևս խոսում են ձևափոխությունների մասին:

Արմեն ցեղանվան համար առաջարկվել են եղել մի շարք ստուգաբանություններ: Ստորև ներկայացնենք դրանցից գիտական արժեք ունեցողները, ըստ ժամանակագրության, առավել տեղ հատկացնելով հանրությանն ավելի քիչ հայտնիներին:

1) Ըստ Յ. Մարկվարտի, Հայաստանի և հայերի՝ հին պրսկ. Armina, Arminiya, հուն. Armenia, Armenioi անվանումները կարող էին ծագել ինչ-որ *arm- կամ *arim-, *arum- արմատներից, որոնք ևս ածանցյալ ձևերում պիտի դառնային arm-, ուրարտական -ini ածանցով (ներկայիս պատկերացումներով այդպիսի ածանց չկա, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ վերջավորությամբ): Այդ արմատը նա գտնում է «Իլիականում» հիշվող մի տեղանվան՝ Արիմայի մեջ (հոգնակի ներգոյական ein Arimois «Իլիական» II, 780-785): Արիմայում է, ըստ առասպելի, տեղի ունեցել հունական ամպրոպի աստված Զևսի և հրեշ Տիփոնի կռիվը: Այդ վայրը, ըստ մի կարծիքի, գտնվել է Հյուսիսային Կիլիկիայի՝ Կապադովկիայի Արգայոս

[4] Հ. Աճառյան. Հայոց անձնանունների բառարան. հ. Գ, Երևան 1946, էջ 31:

[5] Հ. Աճառյան. Հայոց անձնանունների բառարան. հ. Ա, Երևան 1942, էջ 264:

/Արգեոս (թուրք. Էրջիաս) հրաբխային լեռան շրջանում[6] (Տիփոնն էլ, որն ի վերջո թաղվում է Էտնա լեռան տակ, հրաբխային երևույթի արտացոլումն է): Խորենացու մոտ Արամ նահապետը, արմեն ցեղանվան էպոնիմը, հաղթում է իր հակառակորդ հրեշին Կապադովկիայում, այնտեղ, որտեղ կառուցվում է Մաժակ (Մաժաք, հուն. Mazaka), հետագա Կեսարիա քաղաքը, այսինքն՝ հենց Արգայոս լեռան մոտ: Այնտեղ նա կուսակալ է թողնում իր տոհմակից Մշակին և տեղի բնակիչներին հրամայում խոսել հայերեն, ինչի պատճառով հույներն այդ երկրամասը կոչում են Պռոտին Արմենիան՝ «Առաջին Հայք» (հուն. Protē Armenia-ի հայցական հոլովաձևն է): Համադրելով այս ավանդությունները, Մարկվարտը եզրակացնում է, որ Արիման հնագույն հայերի բնակավայրն է եղել: Հին Արիմ- հիմքը կարող էր ձևափոխվել և դառնալ Արամ աստվածաշնչում արամեացիների նախահայր Արամի և Ուրարտուի առաջին արքա Արամուի անունների ազդեցության տակ: Իր ժամանակ հայտնի ուրարտական անվանաբանությանից նա այդ արմատի հետ է առնչում ուրարտական Urme-ni տեղանունը[7]:

Մարկվարտը քննադատորեն էր մոտենում հույն հեղինակների տեղեկություններին հայերի՝ փռյուգական ծագման վերաբերյալ: Նա նույնպես գտնում էր, որ հայերի նախնիները գաղթել են Բալկաններից, միայն շատ ավելի վաղ, նախապատմական ժամանակներում, սկզբնապես հաստատվել Կապադովկիայում և ապա անցել Հայաստան: Այդ տեսակետը առնվազն վիճելի է, իսկ Կապադովկիայի «Առաջին Հայք» կոչումը հռոմեական պրովինցիայի անվանում է, ստեղծված մ.թ. IV դ., և այն հնացնելու իրական հիմքեր չկան: Արիմայի առասպելի մասին տե՛ս և ստորև:

2) Մարկվարտի Urme-ni ստուգաբանության շարունակությունը և ճշգրտումը կարելի է համարել Բ. Պիոտրովսկու կարծիքը, արտահայտված ուրարտագիտության

[6] J. Partsch. Geologie und Mythologie in Kleinasien. - Philologische Abhandlungen für Martin Hertz zum 70. Geburtstag dargeb. Berlin 1888, S. 111 ff.

[7] J. Markwart. Die Enstehung und Wiederstellung der Armenischer Nation. Berlin. 1919, S. 65 ff.; Id. Le berceau des arméniens. - Revue des études arméniennes, 1928, 8, f. 2, p. 215-223.

զարգացման հաջորդ փուլում, ըստ որի, «Մարկվարտը միանգամայն ճիշտ է» և արմեն ցեղանունը ծագում է Arme երկրի անունից, ուրարտական -niածանցով[8] (կարծում էին, որ Արմե երկրանունը Մարկվարտի հիշած Ուրմեի մեկ այլ գրելաձևն է, նույն երկրանվան տարբերակը, բայց հետո պարզվեց, որ դրանք, իրականում, երկու հարևան տեղանուններ են Մուշի և Սասունի շրջանում)[9]: Ի. Դյակոնովը հետագայում իմաստավորել է Պիոտրովսկու ուրարտական Arme-ni ձևի նշանակությունը որպես «Արմեի բնակիչ», նաև՝ «արմեական (երկիր)»[10] (այս մեկնաբանությունը ևս, ինչպես Մարկվարտինը, ներկայումս ճշգրտման կարիք ունի)[11]: Ըստ նրա, այդ անվանումը, իրենց -ā վերջավորությամբ (Arminā), սկզբնապես կիրառել են արամեացիները, որոնցից այն այդ ձևով անցել է պարսիկներին: Ընդ որում, Պիոտրովսկին չի հիշում, իսկ Դյակոնովը անընդունելի է համարում Արիմայի և արմեն ցեղանվան կապը[12]:

Այս վարկածը ներկայացնում է արմեն ցեղանվան հնարավոր հին, պատմականորեն հավանական մի նախատիպ, բայց ոչ ստուգաբանություն լիակատար իմաստով, քանի որ չի լուսաբանվում, թե ինչ ծագում ունի և ինչ է նշանակում այն: Հետագայում Ի. Դյակոնովը փորձել է պարզաբանել այդ հարցը: Նա գտնում էր, որ շատ հնարավոր է, որ ուրարտացիները խառը բնակչությամբ Արմե մարզը կոչել են արամեացիների անունով, իսկ արամեացիները, ընդհակառակը, իրենց կողքին ապրող հայերին են կոչել նույն մարզի ուրարտական անվամբ[13]: Ավելի ուշ տվել է մի փոքր ճշգրտում՝ Արմեն, հավանաբար,

---

[8] Б. Б. Пиотровский. Ванское царство. М. 1959, с. 124.

[9] Н. В. Арутюнян. Топонимика Урарту. Ереван 1985, с. 39, 210-211.

[10] И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван 1968, с. 234-235, прим. 114:

[11] Մարգարիտ Խաչիկյանի սիրալիր մեկնաբանության համաձայն, Arme-ni-ն կարող է համարվել Արմե տեղանվան սեռական հոլովաձևը, -ni/e հոդով՝ Arme-(y)-ne, բառացի՝ «Արմեինը»:

[12] И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа, с. 225.

[13] И. М. Дьяконов. 1981: Малая Азия и Армения около 600 г. до н.э. и походы вавилонских царей. – Вестник древней истории 2, с. 55.

սկզբնապես նշանակել է արամեացիներով բնակեցված լեռնային մարզը, իսկ հետագայում՝ արամեացիներին հարևան՝ հայերով բնակեցված մարզը[14]: Այսինքն, Արմե երկրանունը կապվում է արամեացիների ցեղանվան հետ: Ընդհանրապես, հայերի և արամեացիների անվանումները իրոք չափազանց շատ են իրար նման, ինչը կարող էր հիմք դառնալ այլևայլ մեկնաբանությունների համար: Հովսեպոս Փլավիոսն էլ հայերին համարում է սերված արամեացիների Արամ նահապետի որդի Ուլոսից՝ աստվածաշնչի Հուլից (Antiquitates Judaicae I, 146): Լեզվական առումով դա անընդունելի է՝ հայերենը և արամերենը տարբեր ընտանիքների լեզուներ են, իսկ ազգածին ավանդությունները արտացոլում են լեզվի կրողների ծագումը: Բայց ցեղանունների՝ մի ժողովրդից մյուսին անցնելը հայտնի է աշխարհում:

3) Հետագայում Դյակոնովը առաջարկել է արմեն ցեղանվան մեկ այլ, հունարեն ստուգաբանություն, armenos «բարեպատեհ, հարմարեցված», ձևից, թերևս՝ «ոչ թշնամական», ի հակադրություն հույների հետ մշտական թշնամության մեջ գտնվող մյուս փոքրասիական ժողովուրդների[15]: Այս ստուգաբանությունը, թեև լեզվաբանորեն հնարավոր, բայց միանգամայն մտահայեցողական է, ստեղծված ի հաստատումն հեղինակի՝ վաղնջահայերի բալկանյան ծագման տեսության:

4) Գ. Ջահուկյանն առավել հավանական է համարում ցեղանվան հայկական՝ հնդեվրոպական ստուգաբանությունը: Ըստ նրա, արմեն ցեղանունը կապված է հայերեն արմ(ն) «արմատ, զ-արմ «ցեղ, սերունդ» արմատ «արմատ, ցեղ, զարմ, հիմք» բառերի հետ և գալիս է հնդեվրոպական *er- «շարժվել, հուզել, բարձրանալ» արմատի *ormeno- ածանցյալ

---

[14] История Древнего Востока. Часть II. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации (под реакцией Г.М. Бонгард-Левина). М., 1988, с. 107.

[15] И. М. Дьяконов. О самоназвании армянского народа. - Историко-филологический журнал. 2005, 2, с. 277-278.

ձևից, որի հետ են կապում հուն. ormenos «ցողուն, ընձյուղ», գերմ. irmino «մեծ» սլավ. raměno «ուժեղ, հզոր» ձևերը[16]:

Հաջորդ ստուգաբանություններն առաջարկվել են մեր կողմից:

5) Հնդեվրոպական համատեքստում Արամ նահապետի՝ Արգայոս լեռան կռիվը համեմատելի է Ռամայի և Արջունա Կարտավիրյայի կռվի հին հնդկական առասպելի հետ («Մահաբհարատա», 115-116), ինչի համար կարելի է ներկայացնել այլնայլ փաստարկներ[17]: Հնդկական առասպելը հեշտ մեկնաբանելի է՝ հնդ. Arjuna նշանակում է «սպիտակ», իսկ Rāma «սև». ըստ այդմ, այն աշխարհի առասպելներում տարածված սևի ու սպիտակի հակադրության մի արտացոլում է: Արգայոս լեռնանունը (խեթական ժամանակներում՝ Harga) ևս մեկնաբանվում է որպես «սպիտակ», հնդեվրոպական նույն արմատից[18]: Արամի անունը, համապատասխանաբար, պետք է ստուգաբանորեն կապվի հնդ. Rāma-ի հետ: Վերջինս հանգեցվում է հնդեվրոպական *rē-mo- / *rō-mo- «մուգ, սև» ձևերին, հմմտ. միջին բարձր գերմ. ram, rom «կեղտ, մուր», անգլոսաքս. romig «մրոտ»: (այլուրեք ևս հայտնի են գունային անվանումներ, որոնք հիմք են դարձել տեղանունների և

[16] Գ. Ջահուկյան. Հայաստանի լեզվի հինանատոլիական ծագման վարկածը. – Պատմաբանասիրական հանդես, 1976, 1, էջ 109. Նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն: Նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան 1987, էջ 287-288:

[17] Ա. Պետրոսյան. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը. Երևան 1997, էջ 10-13. A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 43-46. А. Е. Петросян. Армянский эпос и мифология. Ереван 2002, с. 47-50.

[18] E. Laroche. Toponymes hittites ou pre-hittites dans la Turquie moderne. - Hethitica 1985, 6, p. 88-89. Որպես օրինակ, որ լեռը կարող է կոչվել այդտեղ պարտված առասպելական կերպարի անունով հմմտ. Նեմրութ լեռան օրինակը, որը կոչվել է այդտեղ թաղված Բել-Նեբրովթի անունով, տե՛ս Ա. Ղանալանյան. Ավանդապատում. Երևան 1969, էջ 72-73:

ցեղանունների համար)[19]: Այս ստուգաբանությունը ճշգրտման կարիք ունի: Հնդեվրոպական մայր լեզվում, կարծում են, որ բառը չէր կարող r-ով սկսվել և *rē-mo-ի փոխարեն պետք է վերականգնվեն *Hrēmo- կամ *HreHmo- նախաձևերը (կոկորդայինների հաշվառմամբ), որոնցից հայերենում հնարավոր են Արիմ և Արամ զարգացումները[20]:

Ընդհանրապես, Զևսի և Տիփոնի մենամարտի վայրը՝ Արիման արդեն հնուց տեղայնացվել են բազմաթիվ վայրերում՝ հիմնականում Կիլիկիայում, բայց և այլուր՝ Սիրիա, Փոքր Ասիա, Հունաստան, Կովկաս և Սիցիլիա[21]: Լիդիայում տեղայնացումը եղել է մոխրով պատված և հրդեհից սևացած Կատակեկավմենե «Այրված, Խանձված» կոչված մի վայրում, որի լեգանդար արքան էլ կոչվել է Արիմուս (Ստրաբոն XIII, 4.11, ըստ Քսանթոսի): Կարելի է տեսնել, որ այս դեպքում ևս Արիմները և այստեղ որպես նրանց էպոնիմ հանդես եկող Արիմուս արքան կապվում են «սև, այրված» գաղափարի հետ, ինչը միանգամայն համահունչ է Արիմների «սև» և *(h_2)rē-mo-ի «սև, մրոտ» մեկնաբանության հետ:

Այս վարկածում հայերի ազգածնության առասպելը տեղայնացվում է Հայաստանից դուրս՝ Կապադովկիայում (որի՝ «նախնական Հայաստան» լինելը, ինչպես ասվեց, վիճելի է), ոչ հայկական՝ խեթական անունով Արգայոս լեռան շրջանում: Զևսի և Տիփոնի առասպելը ևս, հատկապես փոքրասիական տեղայնացման մասով, խեթական ակունքներ

---

[19] Այսպես, Kmt հին եգիպտերեն նշանակել է «Սև երկիր, Եգիպտոս», իսկ «մարդիկ» գաղափարագրով՝ «եգիպտացիներ»: Շումերների ինքնանվանումն էր sag-gig.ga "սևագլուխ», որը թարգմանաբար անցել էր աքադացիներին և ասորեստանցիներին՝ ṣalmāt qaqqadi:

[20] Ասենք, *h_2rēmo-, h_3rēmo-, *$h_2$reh$_1$mo- նախաձևերից կունենայինք Արիմ, իսկ *$h_2$rh$_1$mo-ից (վերջին ձևի զրոյական ձայնդարձ)՝ Արամ: Այս մեկնաբանությունների վերաբերյալ խորհրդատվության համար ես երախտապարտ եմ լեզվաբան Հրաչ Մարտիրոսյանին:

[21] F. Vian. Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales. Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. P. 1960, p. 19-23. R. L. Fox. Travelling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer. London 2008, p. 288-298. Վերջին հեղինակը, ի վերջո, տեղայնացնում է Արիման Կիլիկիայում (Կոռիկոս), ուր արդեն խեթական ժամանակներից հիշվում է Erimma տեղանունը:

ունի[22]: Կարելի է հնարավորություններ պատկերացնել դրա համար, բայց, դա, այնուամենայնիվ, վիճելիության տարր է հաղորդում վարկածին: Ի միջի այլոց, Արիման արդեն մ.թ.ա. II-I դդ. հեղինակ սիրիացի հեղինակ Պոսիդոնիոսի կողմից կապվել է արամեացիների հետ, ինչը շարունակվել է և նոր հեղինակների աշխատություններում: Բայց նմանատիպ հարմարեցումները, թերևս, հին (և նոր) հեղինակների «ստուգաբանական խաղի» արդյունք են[23]: Իսկ արամեացիների և հայերի նմանահունչ ցեղանունները, ինչպես տեսանք, այլ դեպքերում ևս նման մեկնաբանությունների տեղիք են տվել:

6) Ինչպես ասվեց, Սեբեոսի առաջին գլխից կարելի է եզրակացնել, որ արմեն ցեղանունը կապվում է ոչ թե Արամի, այլ Արամանեակ /Արմենակի անվան հետ: Վերջինս ևս կարող է մեկնաբանվել որպես արիմ-ի ածանցյալ, ձևափոխված Արամ և Արա անունների ազդեցությամբ: Այլ հնարավորություն՝ Արամենակը կարող է ծագեցվել Արամից՝ որպես Արամեան-ակ «Արամի որդի», նվազական ածանցով[24]: Բայց Արամանեակը ոչ թե Արամի, այլ Հայկի որդին է (այս դեպքում Հայկի և Արամի կերպարները նույնանում են, ինչը, տեսականորեն, հնարավոր է պատկերացնել): Մյուս կողմից, Արամանեակը շատ է հիշեցնում հնդեվրոպական առասպելաբանության *Aryomen անունը, որի հետ են կապվում հին հնդկական Aryaman, իրանական Airyaman, իռլանդական Eremon և, թերևս, գերմանական Irmin դիցանունները: Եղած տվյալների հիման վրա այս անունը մեկնաբանվում է որպես հնդեվրոպական հասարակության ինքնագիտակցությունն արտահայտող «միտրայական» տիպի աստվածացված մի

---

[22] Տե՛ս C. Watkins. How to Kill a Dragon. New York/Oxford 1995, p. 448-459, նախորդ գրականությամբ:

[23] F. Vian. Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales, p. 21. տե՛ս և Markwart J. Le berceau des arméniens, p. 217:

[24] Գ. Ջահուկյան. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. Պատմա-բանասիրական հանդես 1981, 3, էջ 52:

վերացարկում, «արիականություն» իմաստով, ցեղանվան էպոնիմ[25]: Հենց այս դիցանվան հետ են կապված հնդիրանցիների հին arya ինքնանվանումը, որից և նրանց «արիացիներ» կոչումը: Արժե նշել, որ գերմանական *ermana- ձևը՝ Իրմինի հիմքը, ստուգաբանորեն «հնչույթ առ հնչույթ համապատասխանում է հունական ormenos-ին»[26], այսինքն, այն հնդեվրոպական նախաձևին, որից, ըստ Գ. Ջահուկյանի, պետք է ծագեր արմեն ցեղանունը: Բայց, այդ մեկնաբանությամբ անբացատրելի են մնում բառի կիրառությունները (օրինակ՝ irmintheod «մարդկություն», բառացի՝ «Իրմինի ժողովուրդ») և, այդ պատճառով, անկախ ստուգաբանական դժվարությունից, Իրմինին համարում են կապված *Aryomen-ի հետ:

Նույնը կարելի է ասել և Ար(ա)մանեակ /Արմենակի համար՝ այդ հերոսը առասպելում հանդես է գալիս որպես հենց այնպիսի կերպար, որը լավագույնս համապատասխանում է հնդեվրոպական *Aryomen-ին: Նա իր հոր՝ Հայկի գործի շարունակողն է, բայց, ի հակադրություն Հայկի, որը հսկա է, տիտաններին հաղթող, գերմարդկային հատկանիշների կրող (Դյումեզիլի առաջին՝ տիրակալության ֆունկցիայի «վարունայական» տիպ), նա, որին կամավոր ենթարկվում են Այրարատի հին բնակիչները և որի որդին առաջին քաղաքն է կառուցում, խաղաղ է, մարդկային, սոցիալական հաշտությանն ու համակեցությանն ուղղված կերպար («միտրայական» տիպ), ինչով միանգամայն համապատասխանում է *Aryomen-ին[27]:

Այս անվան արմատի հետ են կապվում հնդիրանական ցեղերի հնագույն հայրենիքների անվանումները՝ հնդ. Արյավարտա, իրան. Արյանա վեջա և գերմանական սրբազան ծիսական սյան անվանումը՝ Irminsûl: Հին, «սրբազան հայրենիքները» և

---

[25] Տե՛ս օրինակ J. Puhvel. Analecta Indoeuropeae. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 35. Innsbruck 1981, p. 325-326, 382, n. 26, նոր աշխատություններից՝ M. L. West. Indo-European Poetry and Myth. Oxford 2007, p. 142-143. Իրմինի մասին մանրամասն՝ հատկապես J. De Vries. La valeur religieuse du mot germanique irmin. - Cahiers du Sud, 1952. 36, p. 18-27.

[26] J. De Vries. La valeur religieuse du mot germanique irmin, p. 22.

[27] S. Ahyan. Les débuts de l’histoire d’Arménie et les trois fonctions indo-européennes, p. 264-265.

ծիսական սյուները խորհրդանշում են այդ ցեղերի «տիեզերքի կենտրոնները», իսկ Տակիտոսը նշում է, որ հերմինոնները (իրմինոններ՝ Իրմինի ցեղը) բնակվել են գերմանական ցեղերի «մեջտեղում» («Գերմանիա», 2. 3): Արամանեակը առաջին հայ բնակիչն է և առաջին էպոնիմը Հայաստանի կենտրոնական նահանգի՝ Այրարատի և նրա սրտի՝ Արարատյան դաշտի (հայոց տիեզերքի կենտրոնի): Վերջինիս երկրորդ էպոնիմն է Արա Գեղեցիկը, որի անունով այն կոչվել է «Արայի դաշտ»: Այս անուններում Այր- և Արա ձևերը նույնպես կարող են ակնարկել հնդեվրոպական *aryo-ն: *Aryomen-ից արմեն ուղղագիծ զարգացումը հնարավոր չէ (սպասելի էր Այրումին, Այրուման, Այրաման), բայց կարելի է գտնել այլ հնարավորություններ: Դիցանվան առաջին մասը՝ *aryo-ն, ըստ ներկա պատկերացումների, հայերեն պիտի դառնար այր-[28] (հմմտ. Այրարատ), իսկ ողջ անունը կարող էր ձևափոխվել Արամ և Արա անունների ազդեցությամբ[29]:

7) Ինչպես ասվեց, ազգածին ավանդության ար(ա)մ- տարրը պարունակող անունները այսպես թե այնպես, կարող են կապվել արմեն ցեղանվան հետ: Ըստ այդմ, էպոնիմ կարող է դիտվել նաև Ար(ա)մայիսը, որի մասին հայտնի է, որ նա կառուցել և իր անունով է կոչել Արմավիր քաղաքը: Այդ անվանումը (հուն. Armaouiria, Armaurra, լատ. Armavira, հին հայ. Արմաւիր, սեռ. Արմաւրայ), պետք է հնագույն ծագում ունենա, քանի որ անհասկանալի է հայերեն և հարևան լեզուներով: Ըստ ամենահավանական ստուգաբանության, այն կարող է կապվել խեթերեն հիմքերի հետ՝ arma- «լուսին, լուսնաստված» + pir «տուն», կրոնական ոլորտում՝ «աստծու տուն, տաճար» (որտեղ -ւ-ն հին միջձայնավորրյին -p-ի օրինաչափ զարգացումն է)[30]:

---

[28] Համարվում է, որ հնդեվրոպական *-ry- կապակցությունը հայերենում a-ից հետո վերածվում է -յր-ի, տե՛ս Г. Б. Джаукян. Сравнительная грамматика армянского языка. Ереван 1982, с. 182. F. Kortlandt. Armeniaca. Comparative Notes by Frederik Kortlandt with an Appendix on the Historical Phonology of Classical Armenian by R. Beekes. Oxford 2003, p. 161-162.

[29] A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 87, 179.

[30] Ա. Ե. Պետրոսյան. Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում. Խալդյան զորությամբ… Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին.

Քննությունը ցույց է տալիս, որ Ար(ա)մայիսի նախատիպը, ամենայն հավանականությամբ, եղել է լուսնի աստվածություն[31]: Այս ստուգաբանության օգտին կարելի է ավելացնել, որ հին հայկական ավանդության մեջ լուսնի պաշտամունքը հիշվում է միայն մեկ անգամ, Արմավիրում (Խորենացի Բ.ը. Վաղարշակ արքան այստեղ արևին, լուսնին և իր նախնիներին նվիրված տաճար է կառուցում)[32]: Ինչպես ասվեց, Ար(ա)մայիսը, հավանաբար, աղավաղված մի ձև է՝ նրանից, հայերենի կանոններով, ոչ մի կերպ չէր առաջանա Արմաւիր անվանումը (այդ պատճառով, Սեբեոսի մոտ այն ներկայացվել է որպես Արամայիր, որը նույնպես չէր կարող ծագել Արամայիսից): Արամայիսը, կարելի է ասել, որ նույնական է լիկիական (Արևմտյան Փոքր Ասիա), հունական գրչությամբ ավանդված, Armais անվանը, որը նույնպես հանգեցվում է խեթալուվիական «լուսին,

Երևան 2010, էջ 72-73: Անվան երկրորդ մասի ստուգաբանության համար հմմտ. Խորենացու (Ա.ժբ) և Սեբեոսի (Ա) վկայությունը Արմավիրի՝ որպես «տուն բնակութեան» կառուցելու վերաբերյալ: Տեղանվան նման, բայց քիչ տարբեր մեկնաբանություններ տե՛ս Г. А. Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. II. Ереван 1975, с. 59-60 (ուր անվան սկզբնամասը կապվում է արամեացիների հետ) և Հ. Կարագյոզյան. Սեպագիր տեղանուններ. Երևան 1998, էջ 56:

[31] Ա. Պետրոսյան, Ն. Տիրացյան. Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն. - Պատմաբանասիրական հանդես, 2012, 1, էջ 169-184. A. Y. Petrosyan. 2012. First Capitals of Armenia and Georgia: Armawir and Armazi (Problems of Early Ethnic Associations). - Journal of Indo-European Studies, 2012, 40, p. 265-288:

[32] Արմավիրի և Վրաստանի առաջին մայրաքաղաք Արմազիի հիմնադրության և վաղ պատմության լեգենդները չափազանց նման են, և Արմազիում ևս հայտնի էր լուսնաստծու առանձնահատուկ պաշտամունքը (եռամաս տաճարային համալիրում, ինչպես Արմավիրում): Հատկանշական է, որ Արմազին նույնպես, ըստ լայնորեն տարածված ստուգաբանության, կապված է անատոլիական «լուսին» արմատի հետ, տե՛ս A. Y. Petrosyan. 2012. First Capitals of Armenia and Georgia: Armawir and Armazi, p. 271-276. А. И. Болтунова. К вопрусу об Армази. Вестник древней истории, 1949, 2, 228-240. Г. А. Меликишвили. Наири-Урарту. Тбилиси 1954, с. 420; Его же. К истории древней Грузии. Тбилиси 1959, с. 229. Г. А. Меликишвили, О. Д. Лордкипанидзе. Очерки истории Грузии. Т. 1. Тбилиси 1989, с. 394-395.

լուսնաաստված» Armas-ին[33] (վերջին s-ն ուղղական հոլովի վերջավորությունն է): Լիկիական ազդեցությունը հայկական ազգածին ավանդության վրա քիչ հավանական է, և Արամայիս /Արմայիսը ավելի շուտ կարող է համարվել ձևափոխված՝ «հունականացած» մի ձև[34]:

Անատոլիական arma- «լուսինը» չունի հնդեվրոպական զուգահեռներ և, ամենայն հավանականությամբ, փոխառված է տեղական մի հին լեզվից[35]: Ոչ հնդեվրոպական է նաև խեթ. per/pir «տուն» բառը, եգիպտական pr և խուռիական pur(l)i նույնիմաստ զուգահեռներով[36]:

Ըստ ասորեստանյան աղբյուրների, Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմտյան շրջանները մ.թ.ա. XII դարում նվաճվել են մուշկերի, ուրումացիների և կաշկացիների (սրանք կոչվում են նաև աբեշլացիներ) ցեղերի կողմից (mušku, urumaia, kaškaia/abešlaia)[37]:

---

[33] P. Howink ten Cate. The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period. Leiden 1961, p. 132.

[34] Մարկվարտը կարծում է, որ այն ձևափոխվել է հին հայ հեղինակներին քաջածանոթ Եվսեբիոսի աշխատության մեջ հիշվող Եգիպտոսի մի արքայի Armais անունից, տե՛ս J. Markwart. Le berceau des arméniens, p. 219:

[35] Այսպես, Տիշլերը, հիշելով բառի հնդեվրոպական մեկնաբանության տարբեր փորձերը, թողնում է այն առանց ստուգաբանության, տե՛ս J. Tischler. Hetitisches etymologisches Glossar. Teil I, Innsbruck 1983, S. 62. հմմտ. Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси 1984, с. 685 և J. Puhvel. Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics. Vol. I. Berlin-New York 1984, p. 154 հտն., հնդեվրոպական ստուգաբանությունների փորձերով:

[36] J. Tischler. Hetitisches etymologisches Glossar. Teil II, Innsbruck 2001, S. 569 ff.:

[37] A. K. Grayson. Assyrian Royal Inscriptions. Vol. II, part 2. Wiesbaden 1976, p. 12, 18, 66, 67, 92, 93; И.М. Дьяконов. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту. – Вестник древней истории, 1951, 2, No 270, 278, 279. Այս ցեղերի վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ, И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа, с. 12, 123-124; Г. Г. Гиоргадзе. Неиндоевропейские этнические группы (хатты, каски) в древней Анатолии по хеттским клинописным текстам. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тбилиси 1999. http://forum.gol.ge/index.php?showtopic=22904&st=560:

Ուրումացիները և կաշկացի/աբեշլացիները հիշվում են որպես «խեթական երկրի» ըմբոստ մարդիկ, որոնք «ուժով գրավել են Շուբարտու (այլ կերպ՝ Շուբրիա) երկրի բնակավայրերը»: Մուշկերի ցեղանվան հետ է կապված, հավանաբար, Մուշ քաղաքի անվանումը (*muskʰo-/ mōskʰo > Մուշ, սեռ. Մշոյ)[38], ուրումացիների հետ՝ «Ներքին Ուրումու» և թերևս՝ Ուրմե երկրները (նույնպես Մուշի շրջանում), իսկ Արմե երկիրը, ինչպես ասվեց, գտնվել է Մուշից հարավ (Ուրմեի հարևանությամբ, ավելի հարավ-արևելք): Այդ բոլոր երկրները մտնում էին Շուբրիայի կազմի մեջ[39]:

Կաշկա ցեղերը, ուրումացիների դաշնակիցները, մի ցեղախումբ էին Խեթական կայսրության հյուսիս-արևելքում (հետագա Պանտոսում, Հայկական լեռնաշխարհից հյուսիս-արևմուտք): Kaška ցեղանունը, հավանաբար, կապված է խաթական լուսնաստծու՝ Kašku-ի հետ[40]: Դա, թերևս, բոլոր կաշկական ցեղերի խաթական հավաքական անվանումն (իսկ աբեշլան, հնարավոր է, նրանցից մեկի անվանումը)[41]: Այդ ցեղանունը կարող է վկայել կաշկերի մեջ լուսնի առանձնահատուկ պաշտամունքի գոյությունը: Հելլենիստական դարաշրջանի Պոնտոսում լուսնի աստված Մենը նույնացվել էր Զևսի հետ և պաշտվում էր

---

38 A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, 142. Այս տեղանվան կապը սպազիր muška-ի հետ, պարզ համահնչյունության հիմքի վրա, առաջարկվել է վաղուց, տե՛ս И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа, с. 222-223. Գ. Ջահուկյան. Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները. Երևան 1970, էջ 78:

39 Н. В. Арутюнян. Топонимика Урарту, с. 39, 210-212. История Древнего Востока II, с. 107.

40 Г. Г. Гиоргадзе. К вопросу о локализации и языковой структуре касккских этнических и географических названий. - Переднеазиатский сборник. I. М. 1961, с. 199-200.

41 Կաշկերի վերաբերյալ տե՛ս Г. Г. Гиоргадзе. К вопросу о локализации и языковой структуре..., с. 161-210. Его же. Неиндоевропейские этнические группы (хатты, каски) в древней Анатолии по хеттским клинописным текстам. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тбилиси. http://forum.gol.ge/index.php?showtopic=22904&st=560. von Schuler E. Die Kaškäer. Berlin.1965. I. Singer. Who were the Kaška? Phasis 2007, 10 (II). The Argonautica and World Culture. Greek and Roman Studies, p. 166-181:

որպես գերագույն աստված[42]: Հազարամյակներ տևող լուսնի այս պաշտամունքը ևս կարող է փաստարկ հանդիսանալ կաշկա ցեղանվան «լուսնային» ստուգաբանության համար[43]: Քանի որ այդ ցեղերը հիմնավորվել էին Մուշի շրջանում, կարելի է ենթադրել, որ Արմե երկրանունն էլ կապված է եղել «լուսնային» կաշկերի հետ:

Նույնիսկ առանց այս դատողությունների էլ կարելի է ասել, որ Արմե երկրանվան և լուսնաստծու կապի գաղափարը միանգամայն ընդունելի է: Եվ Արմե, արմեն, Ար(ա)մանեակ, Ար(ա)մայիս և Արմավիր անունները դժվար է առանձնացնել մ.թ.ա. III-I հազարամյակների սեպագիր աղբյուրներում Հայկական լեռնաշխարհից և մերձակա տարածքներից վկայված բազմաթիվ համահունչ անվանումներից (Arman, Armanum, Armi, Armuna են)[44]: Տեսականորեն չի կարելի բացառել, որ սրանց գոնե մի մասը հանգում է տեղական «լուսին, լուսնաստված» նշանակությամբ արմատին, որը փոխառվել է անատոլիական և, թերևս, նաև այլ հին տեղական լեզուներ:

Լուսնի առանձնահատուկ պաշտամունքը բնորոշ է եղել ողջ տարածաշրջանին: Հին վրացական ցեղերի մեջ, ինչպես Պոնտոսում, գերագույնն էր լուսնի աստվածը[45]: Աղվանքում ամենամեծ պաշտամունքն ուներ լուսնի դիցուհին, վկայված հունական Սելենե անունով (Ստրաբոն XI.4.7), իսկ Հայաստանում՝ Արտեմիսի հետ նույնացված Անահիտը (Ստրաբոն XI.14.16), որը նաև լուսնի դիցուհու հատկանիշներ ուներ:

---

42 S. Y. Saprykin. The Religion and Cults of the Pontic Kingdom: Political Aspects. Mithridates VI and the Pontic Kingdom. Aarhus 2009, p. 258 f.

43 Այդ մասին տե՛ս և Г. Г. Гиоргадзе. К вопросу о локализации и языковой структуре..., с. 200:

44 Տե՛ս օրինակ Répertoire géographique des textes cunéiformes. Wiesbaden, I, 18; II, 15; III, 21; V. 38; XII, 50 ff. Н. В. Арутюнян. Топонимика Урарту, с. 37-39. A. Y. Petrosyan. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, p. 163.

45 Տե՛ս օրինակ Г. А. Меликишвили, О. Д. Лордкипанидзе. Очерки истории Грузии. Т. 1. Тбилиси 1989, с. 393.

*   *   *

Կարծում ենք, որ ցեղանվան իրական ստուգաբանությունը պետք է փնտրվի ներկայացված վարկածների շրջանակում: Հավանական է թվում, որ մի քանի իրարից անկախ ձևեր բաղարկվել են, խառնվել իրար հետ: *HreHmo-, *aryomen-, *ormeno-, նախաձևերի հայերեն անդրադարձները և arma- «լուսինը», մասնակի համահնչյունության պատճառով, կարող էին ձևափոխվել և վերաիմաստավորվել իրարով: Դրանցից ո՞րն է եղել առաջնայինը, դժվար է միարժեքորեն պնդել: Բայց պարզ է, որ պատահական, օտարալեզու մի բառ կամ տեղանվան հիմք դժվար թե դառնար ազգածին նահապետների անունների հիմնական բաղադրիչը:

АРМЯНСКИЙ ЭТНОНИМ АРМЕН

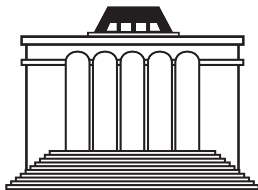
Армен Петросян

Этнонимы, подобно собственным именам, трудно этимологизировать. При недостатке других сведений характеристики мифологических эпонимов могут указывать на их этимологию соответствующих этнонимов. Из восьми «этногонических» патриархов легенд о происхождения армян имена четырех содержат элемент arm-, что говорит о его значительной роли в процессе формирования народа. Для этнонима армен были предложены несколько научных этимологий (Маркварт, Пиотровский, Дьяконов, Джаукян, Петросян). Из них некоторые потеряли актуальность, другие были уточнены. В статье рассматриваются сильные и слабые стороны каждой этимологии.

ARMENIAN ETHNONYM ARMEN

Armen Petrosyan

Ethnonyms, like proper names, are hard to etymologize. In the given insufficiency of other data the characteristics of the mythological eponymous forefathers can help to reveal the etymologies of respective ethnonyms. From eight “ethnogonic” patriarchs of legends on Armenian origins four contain the element arm-, which evidence of its significant role in the process of formation of the people. For the ethnonym Armen several scientific etymologies were suggested (Markwart, Piotrovsky, Diakonoff, Djahukian, Petrosyan). Presently, some of them lost actuality, others were specified. Strengths and weaknesses of every etymology are examined in the article.



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

КАМЕННЫЕ СТЕЛЫ ВИШАПЫ

Редакторы
Армен Петросян, Арсен Бобохян

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

THE VISHAP STONE STELAE

Editors
Armen Petrosyan, Arsen Bobokhyan

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ГИТУТЮН»
ЕРЕВАН 2015

«GITUTYUN»
PUBLISHING HOUSE
YEREVAN 2015

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՎԻՇԱՊ ՔԱՐԱԿՈԹՈՂՆԵՐԸ

Խմբագիրներ՝
Արմեն Պետրոսյան
Արսեն Բոբոխյան



«ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ»
ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2015

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

ՀՏԴ 902/904
ԳՄԴ 63.4 + 63.3
Վ 630

Վ 630 Վիշապ քարակոթողները / ՀՀ ԳԱԱ: Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ:
Խմբ.՝ Ա. Պետրոսյան, Ա. Բոբոխյան. – Եր.: Գիտություն, 2015. – 420 էջ:

Հայաստանի բարձր լեռներում մինչ օրս պահպանվել են հնագույն կոթողային հուշարձաններ, որոնց ժողովուրդն ավանդաբար կոչում է «վիշապ»: Խաչքարերի նման, վիշապ քարակոթողները հանդիպում են միայն Հայկական լեռնաշխարհում: Չնայած այս հուշարձաններն ավելի քան մեկ դար է, ինչ հայտնի են գիտությանը, սակայն բազմաթիվ խնդիրներ, կապված դրանց նշանակության, գործառույթի և թվագրության հետ, մնում են դեռևս չլուծված: Սույն ժողովածուն նվիրված է վիշապ քարակոթողների բազմակողմանի հետազոտությանը՝ առասպելաբանական, ազգագրական, լեզվաբանական և հնագիտական նոր տվյալների հիման վրա: Գիրքը նախատեսված է ինչպես մասնագետների, այնպես էլ Հայաստանի հնագույն շրջանի պատմությամբ և մշակույթով հետաքրքրվող ընթերցողների համար:

Կազմին պատկերված է հատված Իմիրզեկ 17 վիշապաքարից:

ՀՏԴ 902/904
ԳՄԴ 63.4 + 63.3

ISBN 978-5-8080-1083-3

Բովանդակություն

Նախաբան

Ինչպե՞ս կարելի է բնորոշել վիշապ քարակոթողները կամ վիշապաքարերը՝ զարմանալի, հրաշալի, վաղնջական, առանձնահատուկ, միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ... Կարելի է նշել նաև գերադրական աստիճանի ածականներ՝ հնագույն, ամենաբացառիկ, ամենաառեղծվածային և այլն: Բայց նաև՝ իրենց նշանակությանն արժանի չափով չճանաչված, չգնահատված և չիմաստավորված:

Վիշապ քարակոթողներն առաջինը սկսել է ուսումնասիրել հայ գրող Ատրպետը 1880-ական թվականներից (աշխատանքները հրատարակվել են 1926-ից): Իսկ ակադեմիական գիտության մակարդակով ուսումնասիրությունը սկսվել է Ն. Յ. Մառի և Յ. Ի. Սմիռնովի 1909-1910 թթ. Գեղամա լեռների արշավախմբի գործունեությամբ (արդյունքները հրատարակվել են 1931-ին): Դրանից հետո հրատարակվել են մի շարք հնագիտական և վերլուծական աշխատանքներ (Բ. Բ. Պիոտրովսկի, Գ. Ա. Ղափանցյան, Մ. Խ. Աբեղյան, Լ. Մ. Մելիքսեթ-Բեկ, Ա. Շ. Մնացականյան և այլք), որոնցում հիմնականում ներկայացվել են նոր քարակոթողներ և քննարկվել մասնավոր հարցեր՝ ի՞նչ պաշտամունքի հետ են եղել նրանք կապված, ո՞ր դարաշրջանով կարող են ժամանակագրվել և այլն: Ընդ որում, առաջարկված պատասխանները, ժամանակակից գիտության տեսանկյունից, կարելի է ասել՝ հաճախ եղել են մտահայեցողական:

2011 թ. հոկտեմբերի 28-29-ին ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում անցկացվեց վիշապ քարակոթողներին նվիրված գիտաժողով: Նախաձեռնելով գիտաժողովը՝ կազմակերպիչները ցանկանում էին մասնագետների և հասարակության ուշադրությունը սևեռել Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ այդ հրաշալի հուշարձանների վրա և նոր թափ հաղորդել դրանց ուսումնասիրությանը: Գիտաժողովից հետո նպատակահարմար համարվեց նոր հոդվածներ պատվիրել արտասահմանյան մի շարք գիտնականների, որոնց աշխատանքներն ավելի ամբողջական կարող էին դարձնել խնդրի վերաբերյալ մոտեցումների և կարծիքների դաշտը:

2012 և 2013 թթ. վիշապ քարակոթողների ուսումնասիրության հատուկ արշավախումբը (անդամներ՝ Ա. Բոբոխյան, Ա. Ջիլիբերտ և Պ. Հնիլա), մանրամասնորեն ուսումնասիրելով Գեղամա լեռների և Արագածի տարածքները, կարողացավ վերահայտնաբերել և փաստագրել հայտնի քարակոթողների մեծագույն մասը, պարզել ՀՀ տարբեր վայրեր տեղափոխված կոթողների սկզբնական տեղադրությունները և ամենակարևորը՝ հայտնաբերել շուրջ երկու տասնյակ նոր վիշապաքար, շատերն in situ՝ իրենց հին տեղերում՝ ծիսական միջավայրերում և դամբարանադաշտերում, որոնցից մի քանիսը՝ կանգուն վիճակում: Կարելի է ասել, որ Մառի ու Սմիռնովի հիմնարար աշխատանքից հարյուր տարի անց արվեց իր նշանակությամբ նախորդին թերևս չզիջող հաջորդ քայլը:

Վերջերս հայտնագործություններ են արվել նաև Արևմտյան Հայաստանում. հատկապես նշանակալի է Նեմրութ լեռան (Թեղուտ) նորահայտ վիշապը, որը վկայում է այդ կոթողների ավելի լայն տարածվածության մասին:

Սույն ժողովածուի հեղինակները ներկայացնում են վեց երկիր՝ Հայաստան, Վրաստան, Ռուսաստան, Գերմանիա, Իտալիա և Հոլանդիա: Հոդվածները՝ գրված հայերեն, ռուսերեն և անգլերեն լեզուներով, հիմնականում հնագիտական և առասպելաբանական են, բայց բերվում են նաև պատմական, ազգագրական, լեզվաբանական փաստարկներ և վերլուծություններ, այսինքն՝ քննարկումն ընթացել է միջմասնագիտական համատեքստում: Հեղինակների մեծամասնությունը հակված է վիշապ քարակոթողները կապելու առասպելաբանական վիշապի կերպարի և ամպրոպային առասպելի հետ, թեև կա նաև այդ կարծիքը մերժող տեսակետ: Հատուկ անդրադարձ է եղել քարակոթողների պատկերագրության և ոսկե գեղմի հունական առասպելի միջև եղած հնարավոր առնչությունների բացահայտմանը: Նմանությունն ակնհայտ է. առասպելում ծառից կախված ոչխարի ոսկե գեղմը հսկում է վիշապը, իսկ վիշապ քարակոթողների վրա պատկերված է նրա վրա գցված ցլի և որոշ դեպքերում, թերևս ոչխարի մորթի:

Աշխատանքները գրելիս հեղինակները որդեգրել են թափանցիկության սկզբունքը՝ տեղեկություններ փոխանակել և միմյանց ծանոթացնել հոդվածների հետ: Այդ պատճառով մի շարք հոդվածներում հղվում են ժողովածուի մյուս հեղինակների հոդվածները: Որոշ աշխատանքներում անդրադարձ է կատարվել կոթողների ուսումնասիրության պատմությանը և, այդ պատճառով, հնարավոր չի եղել խուսափել թեթև կրկնություններից, ինչը նման դեպքերում թերևս անխուսափելի է:

Ժողովածուում ներկայացված է նաև հիշյալ արշավախմբի անդամների՝ 2012-2013 թթ. դաշտային հետախուզական աշխատանքների հիմնական արդյունքներին նվիրված հոդվածը: Քանի որ այն իրականացվել է գիտաժողովին ընթերցված և արտասահմանում պատվիրված հոդվածները ստանալուց հետո, այն բերվում է որպես հավելված: Հեղինակները ծանոթացել են նաև այդ աշխատությանը և, ըստ այդմ, որոշակի ճշգրտումներ և լրացումներ կատարել իրենց հոդվածներում (հավելումները ներկայացված են քառակուսի փակագծերի մեջ):

Խուսափելու համար հոդվածներում վիշապաքարերի գծանկարների կրկնություններից՝ առանձին տեղադրում ենք Լ. Ա. Բարսեղյանի՝ Գեղամա լեռների վիշապաքարերի գծանկարները (Պատմա-բանասիրական հանդես 1967, 4, 181-188 = Revue des études arméniennes 1968, 5, 289-293), դրանով իսկ ստեղծելով վերջիններիս հղման ընդհանուր սկզբունք (Բարսեղյան/Barseghian № 1-20):

Ժողովածուի հեղինակների համատեղ աշխատանքի արդյունքում այսօր, կարելի է ասել, որ վիշապ քարակոթողների ուսումնասիրության գործում կատարվել է նոր, նշանակալի քայլ, որը հնարավորություն կտա ավելի մոտենալ դրանց առնչվող շատ հարցերի ավելի ճշգրիտ ընկալմանը և մեկնաբանությանը:

Խմբագիրները հայտնում են իրենց խորին երախտագիտությունը Լևոն Աբրահամյանին՝ ժողովածուի հետ կապված մի շարք հարցերում խորհրդատվության և աջակցության համար:

Արմեն Պետրոսյան

Предисловие

Как можно охарактеризовать каменные изваяния вишапов: удивительные, замечательные, архаические, специфические, свойственные только для Армянского нагорья? Можно также перечислить прилагательные превосходной степени: древнейшие, самые исключительные, самые загадочные и т.п. Но также – неизученные, неоцененные, не осмысленные в необходимой степени.

Первым обратил внимание на вишапов армянский писатель Атрпет в 1880-х гг. (работы публиковались с 1926 г.). На академическом уровне исследование было начато в 1909-1910 гг. экспедицией Н. Я. Марра и Я. И. Смирнова в Гегамских горах (результаты были опубликованы в 1931 г.). Позже были опубликованы некоторые археологические и аналитические труды (Б. Б. Пиотровский, Г. А. Капанцян, М. Х. Абегян, Л. М. Меликсет-Бек, А. Ш. Мнацаканян и др.), в которых в основном были представлены новые стелы и рассмотрены некотые частные проблемы – с каким культом они были связаны, каким периодом могут быть датированы и др. Причем предлагаемые ответы, с точки зрения современной науки, можно сказать, зачастую были умозрительными.

28-29 октября 2011 г. в Институте археологии и этнографии НАН РА состоялась научная конференция, посвященная стелам-вишапам. Организаторы конференции хотели обратить внимание специалистов и общественности на эти великолепные памятники, характерные для Армянского нагорья, и придать новый размах их изучению. После конференции мы посчитали целесообразным заказать новые статьи некоторым зарубежным ученым, чьи работы могли бы сделать подход к проблеме более целостным.

В 2012 и 2013 гг. была создана специальная экспедиция для изучения вишапов (члены – А. Бобохян, А. Джилиберт и П. Хнила). Тщательно исследовав территории Гегамских гор и Арагаца, члены экспедиции вновь обнаружили и зафиксировали большую часть известных стел, выявили изначальное расположение стел, перемещенных в различные места Армении, и, самое главное, обнаружили около двух десятков новых вишапов. Большая часть новонайденных стел была выявлена in situ, на своих местах, в культовой среде и некрополях. Некоторые были зафиксированы в стоячем положении. Можно отметить, что спустя сто лет после фундаментального труда Марра и Смирнова сделан шаг, не уступающий по своей важности предыдущему.

В последнее время новые открытия были сделаны и в Западной Армении: особенно примечателен факт находки вишапа на горе Немрут (Тегут), который свидетельствует о более широком распространении этих стел.

Авторы данного сборника представляют шесть стран: Армению, Грузию, Россию, Германию, Италию и Голландию. Статьи, написанные на армянском, русском и английском языках, в основном археологические и мифологические, но представлены также исторические, этнографические, лингвистические доводы и подходы, т. е. дискуссия идет в междисциплинарном контексте. Большинство авторов склонны к тому мнению, что вишапы связаны с образом мифологического дракона и грозовым мифом, вместе с тем приводится также точка зрения, опровергающая данное мнение. Особое внимание было уделено выявлению возможных связей между иконографией вишапов и греческим мифом о золотом руне. Схожесть очевидна: в мифе висящее на дереве золотое руно овна охраняется драконом, а на каменных вишапах изображена накинутая на них шкура быка, в некоторых случаях, видимо, овна.

При написании работ авторы придерживались принципа транспарентности: обменивались сведениями и знакомились со статьями других авторов. Именно потому в некоторых статьях приведены ссылки на статьи других авторов данного сборника. В отдельных статьях дан обзор истории изучения памятников, из-за чего имеют место некоторые повторения. Однако в сборниках подобного рода повторений, видимо, трудно избежать.

В сборнике представлена статья членов вышеупомянутой экспедиции, посвященная основным результатам полевых работ за 2012-2013 гг. Поскольку данная работа была осуществлена после того, как были прочитаны доклады на конференции и получены статьи из-за рубежа, она приводиться в качестве приложения. Авторы ознакомились также с этой работой и сделали определенные поправки и дополнения в своих статьях (дополнения представлены в квадратных скобках).

Во избежание повторений графических изображений вишапов отдельно прилагаем изображения вишапов Гегамских гор Л. А. Барсегяна (Историко-филологический журнал 1967, 4, 181-188 = Revue des études arméniennes 1968, 5, 289-293), с целью введения общего принципа для ссылок на эти рисунки (Барсегян/Barseghian №1-20).

Можно сказать, что благодаря совместной работе авторов сборника сделан новый, значимый шаг в деле изучения вишапов, который приблизит нас к более точному восприятию и интерпретации многих вопросов, относящихся к ним.

Редакторы глубоко признательны Левону Абрамяну за советы и содействие в процессе работы над данным сборником.

Армен Петросян

Preface

How can we describe the vishap stelae? Amazing, wonderful, archaic, unique, typical to only Armenian Highland? Here one could list the adjectives of superlative degree: earliest, most extraordinary, most mysterious, etc. But yet unexplored, unvalued and uncomprehended.

Vishaps were first studied by the Armenian writer Atrpet since 1880s (published since 1926). The academic research started in 1909-1910 due to the expedition of N. Y. Marr and Y. I. Smirnov in Geghama Mountains (the results published in 1931). Later were published several archaeological and analytical works (by B.B.Piotrovskiy, G.A.Kapantsyan, M.Kh. Abeghyan, L.M.Melikset-Bek, A.Sh.Mnatsakanyan et al.) on the new found stelae, some aspects of worship and dating of the vishaps. From the perspective of contemporary science, the suggested answers were often speculative.

On the 28-29th of October, 2011 a conference took place at the Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA, which was devoted to the vishap stelae. It was our aim to draw the attention of specialists and general public to these significant monuments and give a new scope to their research. New articles were ordered to several international scholars after the conference, whose works could contribute to making the approaches and opinions towards this problem more holistic.

A special expedition for the study of vishaps was organised in 2012 and 2013 (team members – A. Bobokhyan, A. Gilibert and P. Hnila). During intensive survey of Geghama Mountains and Mount Aragats the team members rediscovered and documented the majority of already known stelae, revealed the initial location of the stelae that were moved to the various places of Armenia, and, the most importantly, discovered around two dozens of new vishaps. The majority of new found stelae were revealed in situ, just on their primary places, within cult environment and necropoleis. Some of them were found in upright standing position. It can be stated that a hundred years later, after the fundamental work by Marr and Smirnov, a new step was made, which matches the previous one by its importance.

Recently new discoveries have been made also in Western Armenia: especially noteworthy is the appearance of a vishap on the Nemrut Mountain (Teghut), which attests on wider distribution of those stelae.

The authors of this volume represent six countries: Armenia, Georgia, Russia, Germany, Italy and Holland. The articles (in Armenian, Russian and English) are mainly archaeological and mythological, however, some historical, ethnographical and linguistic arguments and approaches are also presented, i.e. the discussion is held on interdisciplinary level. The majority of the authors are inclined to the idea that vishaps are associated to the image of the mythological serpent-dragon of the thunder god myth, while a viewpoint, which disproves this opinion, is also presented. Special consideration was given to revealing of possible connections between iconography of vishaps and the Greek myth about the Golden Fleece. The affinity is apparent: in the myth the golden fleece of the ram on the tree is protected by the dragon and on the vishap stelae a relief of the hide of a bull or, in some cases, of a ram, is thrown-over the stelae.

The authors followed the principle of transparency: they exchanged ideas and acquainted themselves with the articles of each other. That is the reason why there are references on the articles of other authors in the same volume. In some of the articles the history of research of stelae is reviewed, so that the reader would find some repetitions. However in a volume like this one could hardly avoid such repetitions.

The volume presents also the results of 2012-2013 field work of the aforementioned expedition. As this work was conducted after the reports were presented during the conference and after the articles ordered from abroad have received, it is given as an appendix. The authors also looked through this work and made some corrections and additions in their articles (the additions are presented in square brackets).

The drawings of Geghama Mountain vishaps by L. A. Barseghian (Historical-Philological Journal 1967, 4, 181-188 = Revue des études arméniennes 1968, 5, 289-293) are attached separately to avoid their repetitions in the articles, thus creating a common principle for referring to the drawings (Barseghian №1-20).

It can be concluded that due to the collaborative effort of the authors of this volume, the research of vishaps has received a new push forward, which will bring us closer to the understanding and interpretation of those magnificent monuments.

The editors express their gratitude to Levon Abrahamian for advices and support during the work towards this volume.

Armen Petrosyan

Գեղամա լեռների վիշապաքարերի գծանկարները

ըստ Բարսեղյան 1967/1968 և դրանց համապատասխանությունները Մառ, Սմիռնով 1931 և Բոբոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա, այս ժողովածուում. մանրամասները հմմտ. Ջիլիբերտ, Ստորաչի, այս ժողովածուում

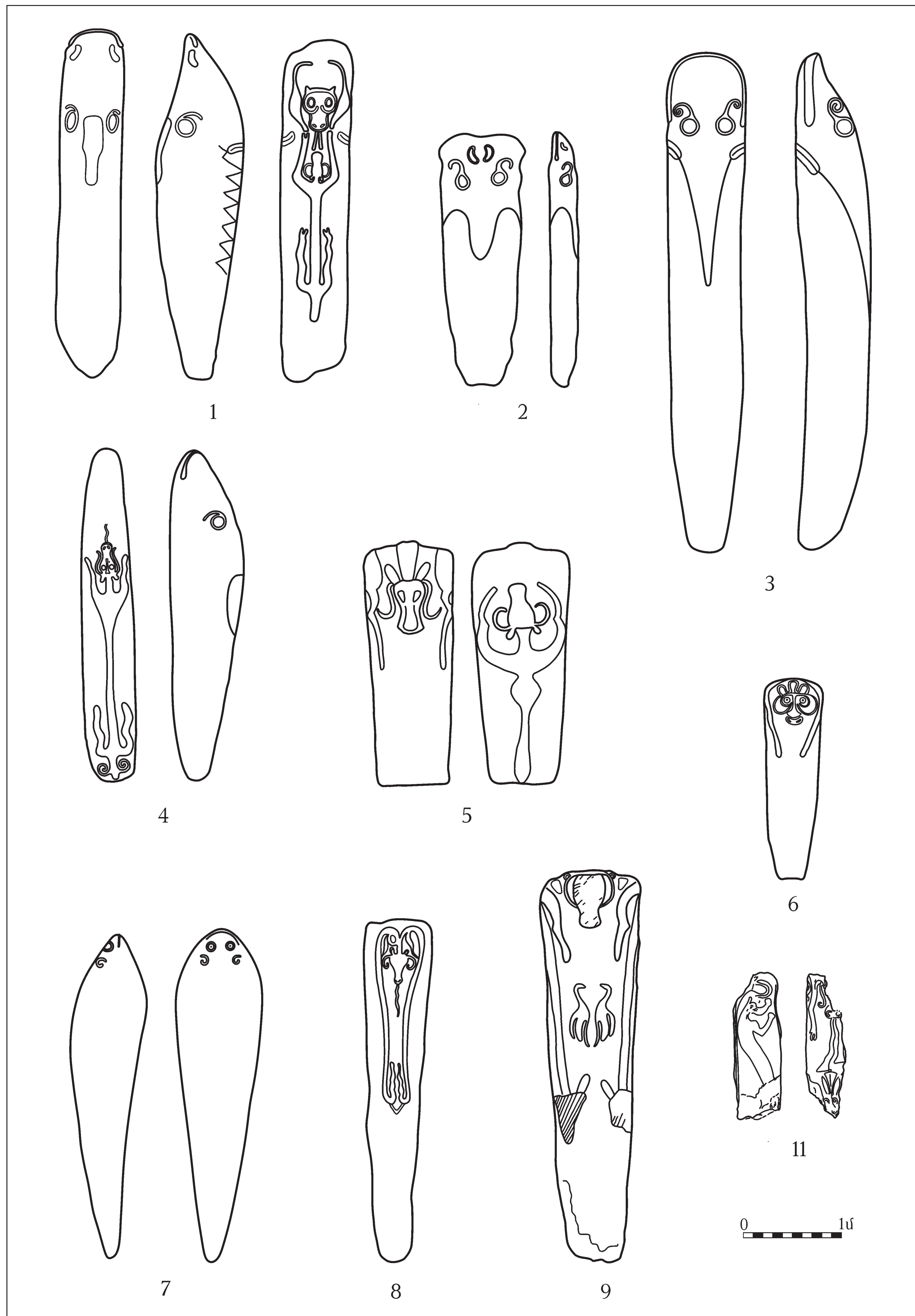
Рисунки вишапов Гегамских гор

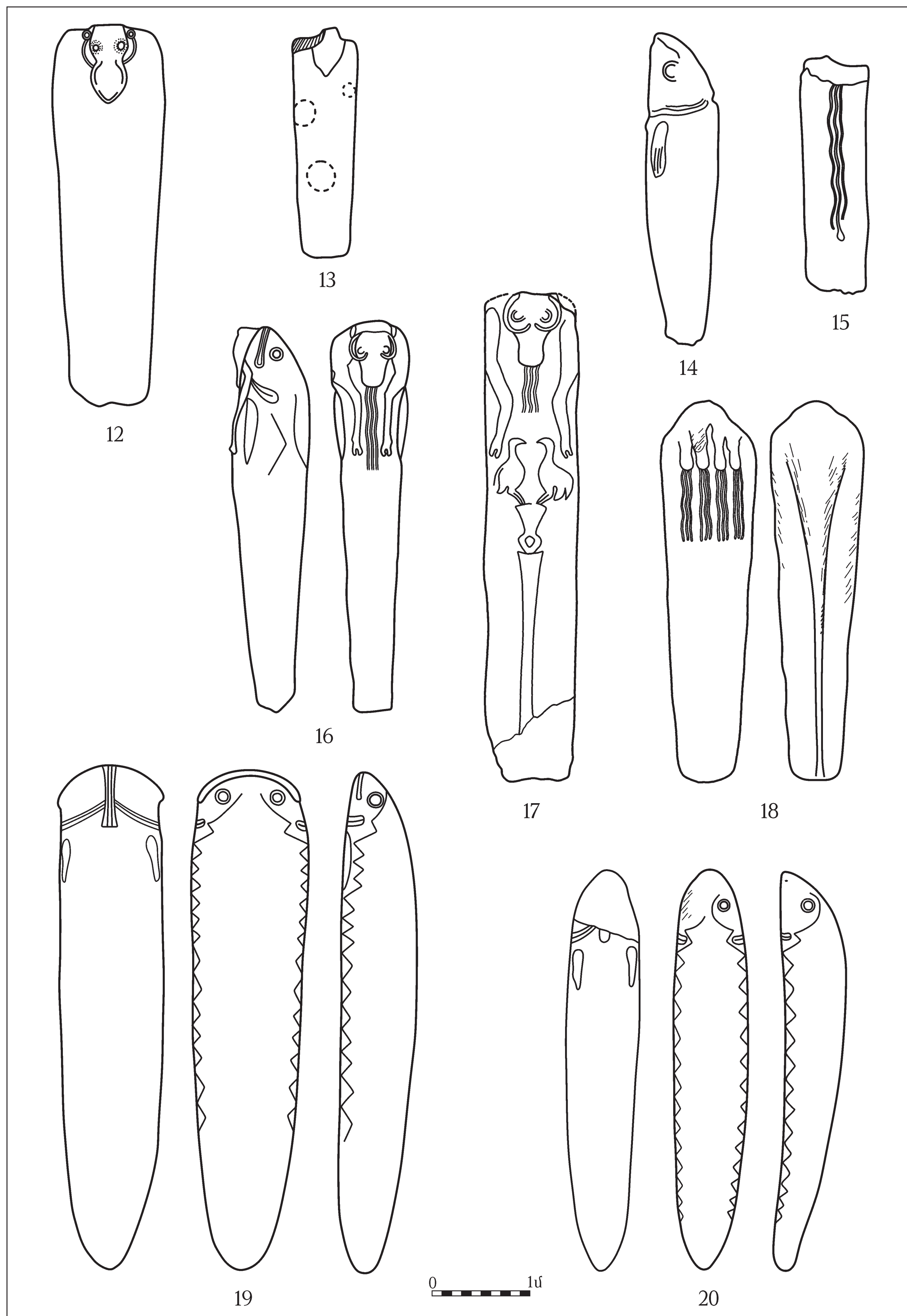
по Барсегян 1967/1968 и их соответствия с Марр, Смирнов 1931 и Бобохян, Джилиберт, Хнила, в этом сборнике: подробности ср. Джилиберт, Сторачи, в этом сборнике

Drawings of Geghama Mountain vishaps

according to Barseghian 1967/1968 and their concordances with Marr, Smirnov 1931 and Bobokhyan, Gilibert, Hnila, this volume: details cf. Gilibert, Storachi, this volume

Անվանումը Имя Name	Բարսեղյան № Барсегян № Barseghian №	Մառ, Սմիռնով | Марр, Смирнов | Marr, Smirnov			Բոբ., Ջիլիբ., Հնիլա № Боб., Джилиб., Хнила № Bob., Gilib., Hnila №
		№	Աղյուսակ Таблица Table	Գծանկար, էջ Рисунок, стр. Drawing, page	
Աժդահա Յուրտ Аждага-юрт Azhdaha-Yurt	1	6	8-9	62	5
	2	5	6		4
	3	1	2, 7	61	1
	4	2	3-4		2
	5	–	5b	63	3
	–	–	5a	–	6
Թոխմախան Գյոլ Токмаган-гель Tokhmaghan-Göl	6	–	–		4
	7	–	–		5
	8	2	13, 14б	88 →	2
	9	–	11(?), 12, 14a	89	1
	10 –	4	15a		3
	11	–	15б	91	6
Դավա Գյոզի Дава-гези Dava-Gözi	12	–	–	–	1
	13	–	–	–	2
Գյոլի Յուրտ Гел-юрт Göl -Yurt	14	1	16	–	1
	15	–	17	88 ←	2
	–	–	–	89	3
Իմիրզեկ Имирзек Imirzek	16	2	19-20	92 →	2
	17	1	18	93 ←	1
	18	3	21-22	93 →	3
	19	5	24		5
	20	4	23		4


1
2
3
4
5
6
7
8
9
11
0
1մ


12
13
14
15
16
17
18
19
20
0
1մ

Երեսուն տարի անց. վիշապ քարակոթողները և վիշապամարտի առասպելը[1]

Արմեն Պետրոսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

1. Վիշապաքարերը և հնդեվրոպական օձ-վիշապը

Հայագիտության բնագավառում իմ առաջին աշխատանքները նվիրված էին հայկական առասպելաբանության մեջ օձ-վիշապի անվան հնդեվրոպական հետքերի բացահայտմանը և նշանակալի չափով վերաբերում էր մեր գիտա-ժողովի նյութին՝ վիշապ քարակոթողներին (տես օրինակ Պետրոսյան 1984. Петросян 1987): Մինչ այդ հին հայկական առասպելաբանությունը, մանավանդ Արևմուտքում, համարվում էր համարյա ամբողջովին փոխառյալ, գլխավորապես իրանականից, ապա և, ավելի փոքր չափով, սեմական և հին տեղական, ոչ հնդեվրոպական մշակույթներից: Իմ այդ և հաջորդ աշխատություններում, չժխտելով հայկական մշակույթի և մասնավորապես առասպելաբանության ու կրոնի վրա իրանական ազդեցության գոյությունը, հուսով եմ, որ հայկական հոգևոր մշակույթում կարողացա բացահայտել մի վաղնջական շերտ, որը կարելի է համարել բնիկ հայկական, հնդեվրոպական ժառանգություն՝ առաջին անգամ, անունների, և ոչ միայն բառերի, կերպարների ու մոտիվների մակարդակով[2]:

Հնդեվրոպական կերպարների բացահայտման համար հիմք էր ընդունվել Վյաչեսլավ Իվանովի և Վլադիմիր Տոպորովի վերականգնած վիշապամարտի առասպելը, որը, հնդեվրոպական մշակույթում ունեցած առանցքային դերի պատճառով, հեղինակները կոչել են «հիմնական առասպել» (տես Иванов, Топоров 1974 և նույն հեղինակների այլ աշխատություններում): Այն վերականգնվել է հիմնականում հնդկական, բալթիկ և սլավոնական նյութի հիման վրա: Մյուս հնդեվրոպական ավանդույթները, կարելի է ասել, փոքր նպաստ են բերել այս վերականգնմանը, իսկ հայկականն ընդհանրապես հաշվի չի առնվել: Ըստ այդ առասպելի, հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածը, որի անունը վերականգնվում է որպես *per(kʷ)u-no-, իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով, հալածում, հաղթում, սպանում է առասպելական օձ-վիշապին, որի անունը վերականգնվում է որպես *wel-: Առասպելն ունի ակնհայտ տիեզերածին բնույթ: Աստծու հաղթանակից հետո սկիզբ են առնում ջրերը, անձրև է գալիս, պտղաբերում է երկիրը և այլն (ընդհանրապես, «ամպրոպի աստված» անվանումը որոշ չափով պայմանական է. այդ տիպի կերպարները հանդես են գալիս որպես փոթորկի, անձրևի, կայծակի ու որոտի աստվածներ, և գիտական գրականության մեջ էլ հաճախ կոչվում են որոտի կամ փոթորկի աստվածներ): Որոշ տարբերակներում որպես աստծու հակառակորդ հանդես են գալիս աստծու կինը կամ որդին/զավակները, որոնք ևս, ինչ-որ զանցանքի համար, պատժվում են: Նմանօրինակ առասպելներ ունեն այլևայլ, նաև ոչ հնդեվրոպական ժողովուրդներ: Այստեղ հնդեվրոպականը անուններն են և կերպարների ու մոտիվների որոշ առանձնահատկություններ:

Հայկական էպոսում և առասպելաբանության մեջ այդ առասպելի հետքերի բացահայտմանն է նվիրված Սարգիս Հարությունյանի հիշյալ հոդվածը (Հարությունյան 1981): Իրոք, «Սասնա ծռերի» հերոսների հիմնական զենքն է «թուր

1 Ես երախտապարտ եմ Հրաչ Մարտիրոսյանին և Արսեն Բոբոխյանին գրականության մատնանշման, տրամադրման և որոշ հարցերի քննարկման համար:

2 Մինչ այդ, հայկական ավանդույթում հնդեվրոպական տարրերի բացահայտմանը նվիրված մի քանի աշխատանքներ արդեն կային, բայց ոչ անունների մակարդակով (տես հատկապես Иванов 1969, լրացված և ընդլայնված տեսքով՝ 1983. Ivanov 2011. Հարությունյան 1981. Ahyan 1982):

կեծակին», իսկ նրանց հակառակորդների կերպարները, թեև հիմնականում մարդակերպ են, բայց ծագում են և համեմատելի են առասպելական վիշապի հետ: «Սասնա ծռերում» ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգներն են Սանասարը և Դավիթը (Աբեղյան 1975, 72-73), ազգածին ավանդության մեջ՝ Հայկը և Արամը (Պետրոսյան 1997. 2008. Petrosyan 2009), իսկ նախաքրիստոնեական դիցարանում՝ «ամպրոպային» Արամազդը և «վիշապաքաղ» Վահագնը (Պետրոսյան 2004. Petrosyan 2007a. այս կերպարների վերաբերյալ տե՛ս և Petrosyan 2002 = Петросян 2002): Ընդհանրապես, դժվար է գտնել որևէ մշակույթ, որտեղ ամպրոպային առասպելը այնքան խորը արմատներ ունենա, որքան հայկականն է: Եվ պատահական չէ, որ հայոց ազգածին առասպելի, նախաքրիստոնեական դիցարանի և վիպական ավանդության երկուական գլխավոր կերպարները ծագում են հին ամպրոպի աստծուց:

Հաջորդ քայլը կարող էր լինել այդ առասպելի հերոսների անունների հետքերի բացահայտման փորձը: Ամպրոպի աստծու անունը՝ *per(kʷ)u-no-ն հայերենում կանոնավոր կերպով կդառնար *Հեր(գ)ուն* կամ նման մի բան, իսկ Օձ-վիշապի անունը՝ *wel-ը՝ *գեղ-* կամ *գել-*: *Հեր(գ)ուն*-ի հետքերի վերաբերյալ կարելի է միայն դատողություններ անել, իսկ -գեղ- տարրը բավականաչափ ներկայացված է հայկական անվանաբանության, այդ թվում՝ նաև առասպելաբանական անվանաբանության մեջ: Ահա այդ անունները՝ Գեղամ (առաջին Հայկյաններից), Արա Գեղեցիկ (վերջինիս ծոռը), Անգեղ՝ անդրաշխարհի աստված (այս աստծու վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2006, 34-42), Տուրք / Տորք Անգեղ(եայ), իսկ բազում տեղանուններ կուտակված են Գեղամա լճից (Սևան) արևմուտք, Գեղամա լեռներում և Գեղաքունի, հետագայում՝ Գեղարքունիք գավառում (կան և այլուրեք, բայց բավարարվենք այսքանով): Սրանցից առաջինը միանգամից որոշակի կապեր է հուշում: Հենց Գեղամա լեռների վիշապ քարակոթողներն են «վիշապ» կոչվել ժողովրդի լեզվում, և հենց այդտեղ է նրանց կենտրոնացման հիմնական վայրը:

Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս ենթադրել, որ մինչև վիշապ տերմինի փոխառությունը հայերենում այդ կոթողները կոչվել են *գեղ-* արմատով (վիշապը սովորաբար իրանական փոխառություն է համարվում, բայց կա նաև նրա հնդարիական մեկնաբանությունը, տե՛ս Трубачев 1999, 287-288): Այսպես, նրանք ամենամեծ խտությամբ ի հայտ են գալիս Գեղամա լճից արևմուտք, Գեղամա լեռներում, Գեղաքունի գավառում, Գեղ լեռան վրա, Գեղի ամրոցի մոտ: Ընդ որում, Գեղ լեռանը հարևան, լեռնաշղթայի ամենաբարձր լեռը կոչվում է Աժդահակ, իրանական առասպելաբանության մեծ վիշապի՝ Աժի Դահակայի անունով, որը փոխառվել էր նաև հայկական ավանդույթում (հմմտ. Տիգրանի առասպելի Աժդահակի կերպարը): Մի լեգենդի համաձայն, վիշապ է ապրել Սևանի հարավում գտնվող Գիլլի լճակում (Անանյան 1952, 17-18), որի անունը թյուրքական աղավաղված ձևն է թվում հին **Գեղ*-ի կամ **Գեղի*-ի (-li ածանցով): Մի փաստ թույլ է տալիս թվագրել այս *գեղ-* արմատով տեղանունները՝ մ.թ.ա. VIII դ. ուրարտական արձանագրություններում հիշվում է մերձսևանյան Uelikuni կամ Uelikuhi երկիրը, որոնցից առաջին անվանաձևը արտացոլվել է հետագա հայկական Գեղաքունի անվան մեջ: Այս երկրանունը և նրա քարակոթողները հնարավորություն են տալիս կապ տեսնել սրանց և խուռիական առասպելաբանության նմանահունչ անունով քարե հրեշի՝ Ullikummi-ի միջև (տե՛ս § 6):

Հաշվի առնելով Գեղամա լեռների քարակոթողների ժողովրդական անվանումները՝ հայերեն՝ *վիշապ*, քրդերեն՝ *աժդահա*, երկուսն էլ նույն՝ «առասպելական մեծ օձ, վիշապ» իմաստով, կարելի է ենթադրել, որ քարակոթողները հնում կապվել են այդ նույն առասպելական օձի հնագույն հայերեն **գեղ* անվան հետ: Այսինքն՝ հայերենում վերականգնվում է հնագույն *գեղ-* «օձ, առասպելական վիշապ» բառը (կամ անունը)՝ ծագած հնդեվրոպական *wel-ից: Այդ նույն *wel- նախաձևն է ենթադրում նաև սեպագիր Ueliku-ni/hi անվանումը: Ակնհայտ է, որ Գեղարքունիք, Գեղամ, Գեղամա, Գեղ, Գեղի անվանումները միևնույն շրջանում՝ Սևանի արևմուտքում, անբաժանելի են իրարից, և պիտի հանգեն միևնույն *wel- նախատիպին՝ ավանդված արդեն մ.թ.ա. VIII դ., Ueliku-ni/hi տեղանվան մեջ: Այսպիսով, այս անվանումները ժամանակագրվում են ոչ ուշ, քան մ.թ.ա. VIII դ. (terminus ante quem):

Հնդեվրոպական *w-ն հայերեն գ- է դարձել միջանկյալ *gw- ձևից՝ *wel- > (γwel- ?) > *gwel- > *գեղ-*: Այդ բառի գոյությունը կարող է հաստատ-

վել վրացերեն gvel-i «օձ» բառով, որն, ըստ այդմ, պետք է փոխառված լիներ հնագույն, նախագրային հայերեն *գվել ձևից (Петросян 1987, 65, прим. 56): Այս առումով խոսուն է և վրացերեն *gvelešapi* կամ *gvelašapi* (>*gvel-vešapi) «օձ-վիշապ» բարդությունը, կիրառված առասպելական, հեքիաթային օձի համար, ուր միավորված են հնագույն հայերեն *գվել-ը և ավելի ուշ փոխառված իրանական vešap-ը (այս բարդությունը կարող էր ստեղծվել և՛ վրացական իրականության մեջ, և՛ փոխառված լինել հնագույն հայերենից)[3]:

Երեմիա Մեղրեցու միջնադարյան բառարանում պահպանվել է մի վերին աստիճանի հետաքրքրական բառ, որը նույնպես կարող է կապվել այս արմատի հետ՝ *գեղնի(կ)*, *գղնի* «հայ»: Եթե հայկական ավանդությունը հայոց երկու՝ *հայ* և *արմեն* ցեղանունները կապում է երկու ազգածին նախապետների՝ Հայկի ու Արամի (կամ Արամանեակի) անունների հետ, ապա տեղին է ենթադրել, որ այս ցեղանունն էլ պիտի կապվեր Գեղամ նախապետի անվան հետ (հմմտ. և վերջին ազգածին նախապետ Արայի Գեղեցիկ մականունը, ծագած համահունչ, բայց այլ նշանակությամբ՝ *wel- «տեսնել» արմատից, իբրև «տեսքոտ»): *Wel- արմատի հետ համադրելի մի շարք այլ հնդեվրոպական ցեղանուններ, ըստ Վ. Իվանովի և Վ. Տոպորովի վարկածի, հնարավոր է ինչ-որ կերպ կապված համարել առասպելական օձ-վիշապի անվան հետ (Иванов, Топоров 1979), և հայ. *գեղնի(կ)* ձևը կարող է նույնպես դիտվել այս համատեքստում[4]:

Վիշապ քարակոթողների տեսքի և տեղադրության որոշ մանրամասներ նույնպես կապեր են ցուցաբերում «հիմնական առասպելի» և ընդհանրապես առասպելական օձ-վիշապի կերպարի հետ: Այսպես, նրանք հաճախ տեղայնացած են աղբյուրների ու գետերի ակունքներում, ջրերի մերձակայքում, իսկ առասպելում վիշապի պարտությունից հետո սկիզբ են առնում ջրերը: Նրանք հաճախ ունեն ձկան տեսք, իսկ որոշ առասպելներում ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-վիշապը ջրային մի հսկա է, մի մեծ ձուկ, և վիշապ բառի հայերենում ունեցած իմաստներն են հենց «մեծ օձ, հատկապես ջրային», «մեծ ձուկ» (վիշապը որպես մեծ ձուկ է պատկերացվել նաև այլ ժողովուրդների առասպելներում, տե՛ս §6): Ամպրոպի աստվածը նաև փոթորկի աստված է, և սեպագրում հենց այդպես՝ DIM «փոթորկի աստվածներ» են կոչվել մեր տարածաշրջանի հնագույն ամպրոպի աստվածները՝ Իշկուրը, Ադադը, Թեշուբը, Թեյշեբան և մյուսները, իսկ *վիշապ* բառի մյուս իմաստը հայերենում «փոթորիկ, պտուտահողմ» է:

Հնդեվրոպական նախալեզվում *wel- և համահունչ *Hwel- արմատները հանդես են գալիս բազում իմաստներով (այս երևույթը կոչվում է համանունություն): Ահա դրանցից մի քանիսը՝ «գալար(ել), ոլորվել», «գզել», «բուրդ», «ալիք», «մահվան աշխարհ», «տեսնել»: Ընդհանրապես, դիցանվանակերտ արմատները հաճախ համանուններ են ունենում: Առասպելներում, կարելի է ասել, այլևայլ ձևերով ի հայտ են գալիս դիցանունների տարբեր հնարավոր իմաստավորումները: Այսպես, ամպրոպի աստծու *per(kʷ)u-no- անունը կարող է իմաստավորվել ըստ համանուն արմատների «հարվածել», «կաղնի», «ժայռ» նշանակությունների (ամպրոպի աստվածն իր զենք-կայծակով հարվածում-այրում է կաղնին կամ ջարդում ժայռը, տե՛ս օրինակ Гамкрелидзе, Иванов 1984, 614-615. Puhvel 1987, 226-227): Նույնը կարելի է ասել և հնդեվրոպական օձ-վիշապի վերաբերյալ՝ այդ կերպարն այլևայլ կա-

3 Ըստ քարթվելական լեզվաբանության մասնագետների, վրացերեն gvel-ը համաքարթվելական արմատ է, հմմտ. մեգրելերեն gwer, ճան. mgwer-, որոնց հետ են միավորում սվանական hiǯw-/uǯ-, wiǯ-/uǯ- նույնիմաստ ձևերը (Климов 1964, 61-62): Սվաներենը մյուս քարթվելական լեզուներից բաժանվել է շատ վաղ, ըստ որոշ տվյալների՝ մ.թ.ա. II հազարամյակի սկզբին (Климов 1964, 35) կամ նույնիսկ ավելի շուտ (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 880-881, прим. 2. 909, прим. 3. Микеладзе 1994): Եվ եթե ճիշտ են սվանական և մյուս քարթվելական ձևերի համադրությունը և այդ արմատի՝ հայերենից փոխառված լինելու կարծիքը, ապա հայերենը և քարթվելական լեզուներն իրար հետ շփման մեջ պետք է լինեին ոչ ուշ, քան մ.թ.ա. II հազարամյակի հենց սկիզբը կամ ավելի վաղ, և ոչ այլուրեք, քան քարթվելական լեզուների տարածման արեալում, այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհում և/ կամ մերձակայքում:

4 Ընդհանրապես, այս ցեղանունները սովորաբար հանգեցվում են հնդեվրոպական այլ, համահունչ, արմատների (նկատենք, որ այդ նույն արմատով է կոչվել և հնդեվրոպական առասպելաբանության մահվան աշխարհը, իսկ մարդու՝ որպես «մահկանացու» անվանումը, կարող է դառնալ ցեղանուն): Ինչևէ, եթե մյուս ցեղանունների համար այս կապը միայն մտահայեցողական է, ապա հենց գեղնի ձևն է, որ իր հավանական կապով Գեղամ նախապետի և այդպիսով՝ Գեղամա լեռների հետ, կարող է իրոք առնչվել վիշապի անվան հետ:

պեր է դրսևորում ալիքվող ջրերի, գալարվելու, անդրաշխարհի հետ՝ հմմտ. օձ-վիշապի հատկանիշները (այս անվան բազմիմաստ մեկնաբանության վերաբերյալ տե՛ս Иванов, Топоров 1974, 33-35, 44-45, 65-75. Топоров 1987, 17-19)[5]:

Մեր տարածաշրջանում և հնդեվրոպական ավանդույթներում ամպրոպի աստվածը պատկերացվել է որպես ցուլ (Ադադ, Թեշուբ, Բաալ, Ինդրա, Զևս, Յուպիտեր և այլն, տե՛ս МНМ 1, 203. Միջագետքում այդ ընկալումն սկսել է տարածվել մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջից, տե՛ս Schwemer 2008, 33-35): Աստվածներին հաճախ զոհաբերել են հենց նրանց սիմվոլ հանդիսացող կենդանուն, իսկ վիշապաքարերի վրա հաճախ պատկերված են զոհաբերված ցլի մորթիներ, կոթողի գագաթին կամ միջին մասում, երբեմն տիեզերական ծառի տեսքով (տիեզերական ծառը կարևոր դեր ունի «հիմնական առասպելում»): Գագաթին գտնվող ցլի բերանից ելնող ալիքաձև գծերը սովորաբար մեկնաբանվում են որպես հոսող ջուր, անձրև, իսկ ամպրոպային մենամարտը, ինչպես ասվեց, սկիզբ է դնում հոսող ջրերին[6]:

Ամպրոպի աստծու հաղթանակը տիեզերածնության սկիզբն է, այն պետք է բացատրեր նաև տիեզերքի առաջացումը (տե՛ս § 2): Ըստ այդմ, ամպրոպային վիշապամարտը կապված է նաև նոր տարվա՝ «նոր տիեզերքի» ծնունդի հետ: Այս առումով հետաքրքիր է, որ վիշապաքարերի վրա եղած պատկերները՝ ցուլ և երկու սիմետրիկ ջրային թռչուն, կարող են մեկնաբանվել որպես Կենդանակերպի գարնանային ամիսների խորհրդանիշներ՝ ցուլ և երկվորյակներ: Կարծիք կա, որ որոշ վիշապների վրա խոյ, և ոչ ցուլ է պատկերված (Марр, Смирнов 1931, 63): Եթե դա ճիշտ է, ապա մենք ունենում ենք Կենդանակերպի ձուկ, խոյ, ցուլ, երկվորյակներ հաջորդականությունը, կարելի է ասել՝ գարնանային քառամսյակը, իսկ նոր տարին բազում վաղնջական հասարակություններում կապվել է գարնան սկզբի հետ:

Վիշապաքարերի և վիշապամարտի առասպելի կապն առաջին անգամ փորձել է հիմնավորել Ասատուր Մնացականյանը (Մնացականյան 1952. 1955, 547-557): Մեր հոդվածից հետո համանման կարծիք, այլ փաստարկների հիման վրա, արտահայտել է Սարգիս Հարությունյանը (Հարությունյան 2000, 16, 26-33. տե՛ս և նրա, Լ. Աբրահամյանի, Գ. Թումանյանի, Յ. Բերյոզկինի հոդվածները սույն ժողովածուում):

2. Վաղնջական ծեսը

Ըստ Միրչա Էլիադեի, յուրաքանչյուր երևույթ կամ գործողություն, որին վաղնջական մարդը իմաստ էր վերագրում, համադրվում էր տիեզերածնության կամ արարչագործության առասպելի հետ: Տիեզերածնությունը հաճախ պատկերացվում է որպես աստծու (դիցաբանական կերպարի) հաղթանակ իր հակառակորդի՝ քաոսը խորհրդանշող հրեշի դեմ, որը տեղի է ունենում ժամանակի սկզբում: Այդ հաղթանակի արդյունքում զոհի մարմնից սկիզբ է առնում, կամ ստեղծվում է տիեզերքը իր տարրերով (երկինք, երկիր, լեռներ, ծովեր և այլն): Նույն այդ առասպելով է բացատրվում նաև մարդկության՝ ցեղե-

5 Հնարավոր է շեշտել կապը նաև «տեսնել» գաղափարի հետ: Այսպես, Անգեղը, որպես մահվան աստված, ստուգաբանվում է որպես «անտես, անտեսանելի», ինչպես և հին հունական մահվան աստված Հադեսի անունը՝ *n̥-wid- (այս և այն աշխարհների կերպարներն ամենուրեք փոխադարձ անտեսանելի են պատկերացվել): Իսկ գեղ «վիշապը» համադրելի է հունական drakōn «վիշապ, օձ» բառին, որը ստուգաբանվում է հնդեվրոպական *derk'- «տեսնել, նայել» արմատից (նկատի առնվում սարսափելի տեսքը/հայացքը, տե՛ս Петросян 1987, 59. Պետրոսյան 2006, 39-41):

6 Որպես ասվածի մի ցուցադրական օրինակ ներկայացնենք հին հնդկական ավանդությունը, ուր Ինդրան պատկերացվել է որպես ցուլ. Ռիգվեդայում ասվում է, որ նա ուտում է իրեն զոհաբերված տասնհինգ և քսան ցուլ (10.86.14), մեկ այլ դեպքում՝ երեք հարյուր գոմեշ և խմում երեք լիճ սրբազան խմիչք սոմա (5.29.8), իսկ նրա մորուքից հոսող հրաշեկ-կարմրավուն՝ harita հեղուկն իջնում էր որպես անձրև (2.11.17. 10.23.1, 4. 10.96.8, տե՛ս Griffith 1992 և West 2007, 246): Ինդրայի հակառակորդներն են ջրարգել օձ-վիշապներ Վրտրան և Վալան: Վալան փախցնում է ցլերին, որոնց հետ է խլում Ինդրան, իսկ Վրտրայի կողմից բանտված ջրերը համեմատվում են կովերի հետ (տե՛ս օրինակ West 2007, 259): Այս տվյալներից ելնելով կարելի է պատկերացնել, օրինակ, որ քարակոթողներում ներկայացված են այդ օձ-վիշապները, որոնց զոհ են մատուցում ցլեր (ասենք, երաշտի դեմ): Այստեղ հոդվածում հնդկական նյութի օգտագործումը վիշապ քարակոթողների և որոշ այլ հին հայաստանյան իրողությունների մեկնաբանության համար չպետք է զարմանք պատճառի: Հնդկական նյութն արխաիկ է, ավանդված խոր հնադարից: Նա է լավագույնս պահպանել հնդեվրոպական մշակույթի և առասպելաբանության շատ վաղնջական շերտեր, որոնք կորսվել են մյուս հնդեվրոպական ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի մոտ (այս մասին տե՛ս և § 6.6):

րի, սոցիալական դասերի ծագումը: Իրական, առասպելական թե էպիկական ամեն մի կռիվ, ամեն մի սպանություն, ամեն մի զոհաբերություն, համադրվում է արարչագործության առաջին նախադեպի հետ: Ծիսական մակարդակում աստծու հաղթանակը իր հակառակորդի նկատմամբ ներկայանում է որպես բոլոր ծեսերի նախադեպը և նախահիմքը: Ամեն մի ծես համադրվում է, նույնացվում և կրկնում այդ «առաջնածեսը»՝ հակառակորդի սպանություն / զոհաբերությունը աստծու կողմից ժամանակի սկզբում: Ամեն մի վաղնջական օրինակելի ծեսի գործողությունը հետևյալն է՝ մասնատել զոհի մարմինը և նրանից ստանալ նոր տիեզերքի մոդելը (Eliade 1959, 6 ff., 18 ff., 34 ff. МНМ 1, 405. Топоров 1988. Lincoln 1991, 12-13): Գործողությունը տեղի է ունենում զոհասյան կամ տիեզերական ծառի մեկ այլ տարբերակի մոտ: Ծեսի օբյեկտը՝ զոհը, զոհաբերության կենդանին, կապված է տիեզերական ծառի հետ, կենտրոնական դիրք է գրավում նրանում և նույնիսկ կարող է նույնացվել նրա հետ, հմմտ. ծառի, սյան կամ խաչի վրա պատկերվող աստվածությունների բազմաթիվ օրինակները (օրինակ, սկանդինավյան Օդին աստծու՝ ինքն իրեն զոհաբերվելը Իգդրասիլ ծառի վրա, կելտերի՝ ծառից կախելու մարդկային զոհաբերությունները, Հիսուս Քրիստոսին՝ խաչի վրա և այլն, տես МНМ 1, 401, 405. Топоров 2010, 236-237, 276):

Վիշապ քարակոթողների՝ կոմպոզիցոն առումով ամենաբարդ օրինակները ներկայացնում են ձկան արձան կամ ուղղակի քարե սյուն, որի վերնամասին փռված է ցլի մորթի, իսկ մարմնին, երբեմն, քանդակված է տիեզերական եռամաս ծառի տեսքով փռված մորթի (տես § 3): Ակնհայտ է, որ քարակոթողը պատկերում է մի վաղնջական ծես՝ ցլի զոհաբերություն: Եվ ողջ քարակոթողը, նույնիսկ անկախ իր վրա պատկերված տիեզերական ծառի տեսք ունեցող մորթուց, իրենից ներկայացնում է տիեզերական ծառի մի տարբերակ՝ «տիեզերական սյուն» և զոհասյուն:

Կոմպոզիցիայի երկու գլխավոր կերպարները՝ ցուլը և ձուկը բազում ժողովուրդների պատկերացումներում, աշխարհի ամենատարբեր մասերում, հանդես են գալիս որպես, համապատասխանաբար, ամպրոպի վիշապամարտիկ աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի սիմվոլներ: Այսպես, հնդեվրոպական ավանդույթներում ցուլը սիմվոլն է հնդկական Ինդրայի, հունական Զևսի, լատինական Յուպիտերի, լիտվական Պերկունասի և այլն, իսկ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում՝ մեր տարածաշրջանի բոլոր հնագույն ամպրոպի և փոթորկի աստվածների (շումեր. Իշկուր, ասուր. Ադադ, արևմտասեմ. Բաալ, խուռաուրարտ. Թեշուբ / Թեյշեբա և այլն): Կարելի է ավելացնել, որ հայկական բանահյուսության մեջ, հատկապես երկրագործական երգերում, պահպանված է եզի այդ կերպարը՝ նա հանդես է գալիս որպես վառ արտահայտված վիշապամարտիկ, որը վար անելիս հաղթում է չարքերին (Մնացականյան 1952):

Ձուկը, մեծ ձուկը, ինչպես և հնում որպես ձուկ ընկալվող կետազգիները, ամենատարբեր ավանդույթներում կարող են հանդես գալ որպես հենց առասպելական վիշապ: Մեզ առավել մոտ ավանդույթներից նշենք, որ առասպելի մի տարբերակում հունական ամպրոպի աստված Զևսի հակառակորդ Տիփոնը ներկայացված է որպես ձուկ: Տիփոնի այս կերպարը և ողջ առասպելը նշանակալի զուգահեռներ ունեն խեթական ավանդույթում, որտեղ Տիփոնի նախատիպն է օձ-վիշապ Իլլույանկան: Մյուս կողմից, Տիփոնի առասպելը նույնականության հասնող ընդհանրություններ ունի հայկական առասպելներում: Այսպես, նա, ինչպես և հայկական վիշապը, պտուտահողմի անձնավորումն է, որը մեզանում կոչվել է ձկնամբ՝ «ձուկ-ամպ»: Ձուկ-վիշապի պատկերացումը հայոց մեջ և այլուր ի հայտ է գալիս նաև այլ դեպքերում (տես § 6):

Այսպիսով, հաշվի առնելով հայկական և տարածաշրջանային հին իրողությունները, կարելի է ենթադրել, որ քարակոթողների երկու հիմնական կերպարները իրենցից ներկայացնում են «հիմնական առասպելի» հերոսների սիմվոլները (ընդ որում, քարակոթողներում հանդիպող ձկան երկու տեսակները՝ լոքոն և ճանարը գետի հատակի մեծ ձկներ են, այսինքն՝ միանգամայն համադրելի ջրային, խթոնիկ վիշապի հետ):

Վիշապ քարակոթողը պատկերում է ոչ թե մի ինչ-որ ընթացիկ ծես, այլ ծեսի առաջին, առասպելական գործողությունը՝ նախադեպը, իր տեսակի «առաջնածեսը» (սովորական, ընթացիկ երևույթը իմաստ է ձեռք բերում, երբ նույնացվում է տիեզերածնության դարաշրջանի նախադեպի

հետ): Բայց, չնայած պատկերված ծեսի և «հիմնական առասպելի» տարրերի համադրելիությանը, այստեղ պատկերված է ոչ թե ամպրոպի աստծու սիմվոլի՝ ցլի հաղթանակը ձուկ-վիշապի դեմ, այլ ընդհակառակը, զոհաբերված ցուլն է փռված ձկան բերանի վրա: Պետք է բացատրել, թե ինչու է այդպես:

Հայտնի է, որ ծեսի ժամանակ աստծուն զոհաբերում են հենց իր իսկ սիմվոլը հանդիսացող կենդանուն: Ցլեր են զոհաբերել ամպրոպի աստվածներին ամենուր՝ հռոմեական Յուպիտերին, սլավոնական Պերունին և այլն (МНМ 1, 203. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 577. մեզանում՝ Թեյշեբային, ըստ «Մհերի դռան» արձանագրության զոհաբերությունների ցանկի՝ КУКН 384, զոհաբերվել են վեց ցուլ և տասներկու խոյ): Ծեսն իր մեջ ներառում է նաև զոհված անասունի մսի ճաշակումը: Կլանելով ցլի՝ աստծու սիմվոլի միսը, մարդը պատկերացրել է, թե նրա մարմնի հետ կլանում է նաև նրա աստվածային էության մի մասը (Ֆրեզեր 1989, 580-581): Այդ զոհաբերությունն էլ կարող էր ինչ-որ առասպելական նախադեպ ունենալ՝ հիմնական առասպելին բնորոշ են նաև շրջված տարբերակներ, ուր օձ-վիշապը կարող է վերածվել ցլի: Եվ հենց ամպրոպի աստվածը կամ նրա հետ համադրելի կերպարը պիտի սպանի այդ ցլին, որին այդ դեպքում աստծու հակառակորդի հատկանիշներ են վերագրվել (հմմտ. Գիլգամեշի և երկնային ցլի պատմությունը, տես § 6):

3. Վիշապաքարերի ձևաբանական խմբերը

Ելնելով հատկապես ներկայումս ամենամեծ քանակությամբ հայտնի Գեղամա լեռների վիշապաքարերի տեսքից, դրանք կարելի է բաժանել հետևյալ չորս խմբերի:

1) Ձկան մեծ քարե արձան, ընդ որում, կարելի է տարբերել երկու տեսակի ձկներ՝ լոքո և ճանար (վերջինս տեսքով նման է բեղլուի կամ մուրծայի, միայն դրանց շատ ավելի մեծ ազգակիցն է):

2) Ձուկ, որի գլխին եղջերավոր անասունի՝ ցլի/կովի կամ գոմեշի, թերևս նաև խոյի, մորթի է փռված: Ձկան գլխի վրայի ցլի բերանից ներքև՝ ալիքաձև գծեր, հավանաբար, ջրի հոսք՝ անձրև: Երբեմն ցլի մորթի է պատկերված նաև ձկան մարմնին, փռված ձկան երկայնքով, ոտքերը դեպի առաջ ձգված, երբեմն՝ երկու սիմետրիկ ջրային թռչուններ, մի դեպքում՝ կանգնած ձողի վրա: Տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ ցլի պատկերները ձկան վրա հետագա հավելումներ են՝ նոր կրոնական պատկերացումների կամ նոր ցեղերի ներխուժման վկայություններ: Բայց գոնե մեկ վիշապաքարի վրա, ձկան գլխին՝ բերանին և ծնոտին պատկերված եղջերավոր կենդանու գլուխը և մորթին ակնհայտորեն ստեղծվել են ձկան քանդակի հետ միաժամանակ, քանի որ դրանք ուռուցիկ են, զանգվածով դուրս ձկան մարմնից (Իմիրգեկ, վիշապ №2 ըստ Մառի և Սմիռնովի = Բարսեղյան 1967, №16):

3) Նույնը պատկերված է ոչ թե ձկան քանդակի, այլ քարե սյան վրա: Սրանք քանակապես ավելի շատ են նախորդներից:

4) Այլ պատկերներ՝ սյան վերևում մի քանի երկարավուն ելուստ, որոնցից ներքև՝ ալիքաձև գծեր, ինչպես երկրորդ խմբում՝ ցլի բերանից: Կամ՝ սյան գագաթից սկսվող ուղղակի ալիքաձև գծեր, որոնցից մեջտեղինը որոշ չափով նմանվում է օձի:

Հնարավոր է, որ եղել են և կան նաև այլ տեսակի վիշապաքարեր. այսպես, Գեղամա կոթողներից մի վատ պահպանված (կիսով չափ կոտրված) օրինակի վրա, հնարավոր է, որ մի այլ՝ «հանելուկային կենդանի» կամ վիշապ է պատկերված (Марр, Смирнов 1931, 90-91. Բարսեղյան 1967, №11): Ատրպետը, խոսելով Ձորոխի ավազանի վիշապների մասին, գրում է, որ նրանց վրա կային օձի, մողեսի, եզի, գոմեշի և ուրիշ կենդանիների, իսկ մի այլ տեղ՝ նաև առյուծի պատկերներ (Ատրպետ 1929, 55, 170, ծան.): Ներկայումս այդ շրջանից հայտնի վիշապաքարերը բավական նման են մյուսներին (Բոբոխյան 2010): Հնարավոր է, որ Ատրպետը ցլի փռված մորթին ընկալել է որպես մողես, իսկ առյուծը կարող է վատ նշմարելի պատկերի սխալ ընկալման հետևանք լինել: Բայց և այնպես, տարբեր տարածաշրջանների վիշապաքարերը, թերևս որոշ չափով տարբեր են իրարից (հմմտ. օրինակ Գանձայի վիշապի պատկերները՝ որոշակիորեն թեական մեկնաբանությամբ, տես Սանոսյան 1989, 99-100): Այսպիսով, երբ վերահայտնաբերվեն և գիտական շրջանառության մեջ դրվեն Ատրպետի հիշատակած վիշապաքարերը, չի բացառվում, որ ի հայտ գան դրանց այլ ենթատիպեր ևս:

Շատ հետազոտողներ գրել են վիշապ քարակոթողների՝ ջրերի և ջրի պաշտամունքի հետ կապված լինելու մասին: Քարակոթողներն էլ երբեմն գտնվել են ջրերի՝ աղբյուրի, գետի ակունքի, ավազանի մերձակայքում: Ձկան արձանը, այսպես թե այնպես, ինչ-որ կապ պիտի ունենար ջրի հետ: Բայց, թվում է, թե այս կապը միարժեք չէ: Որոշ քարակոթողներ գտնվել են ջրերից հեռու: Եվ մի կարևոր փաստ՝ դրանցից մի քանիսը գտնվում են, ամենայն հավանականությամբ, գերեզմանների վրա: Այսպես, Գեղամա լեռներում երկու վիշապաքարի շուրջ նկատելի են դամբարանը շրջագծող կրոմլեխները: Դա պարզ երևում է «Արևի տաճար» ֆիլմի՝ Իմիրզեկի մի վիշապաքարի կադրերում («Հայք» կինոստուդիա, 2009, ռեժիսոր՝ Շավարշ Վարդանյան): Ֆիլմի սցենարի հեղինակ Վահան Տեր-Ղազարյանի (որը նաև հնագիտական աշխատանքի փորձ ունի) հավաստմամբ, այդ վիշապաքարերը դրված են դամբարանների վրա: [Վերջին բացահայտումներով հաստատվեց բազում վիշապաքարերի՝ դամբարանադաշտերում գտնվելու փաստը, տե՛ս Ա. Բոբոխյանի, Ա. Ջիլիբերտի և Պ. Հնիլայի հոդվածը սույն ժողովածուում]:

Ելնելով Միրչա Էլիադեի վերոհիշյալ դրույթից, կարելի է ասել, որ հսկայական կոթողը, եթե նրան ինչ-որ իմաստ են վերագրել, պիտի կապված լինի տիեզերածնության հետ: Հատկապես, եթե այն դրվել է ուղղաձիգ դիրքով, այսինքն՝ իրենից ներկայացրել տիեզերական սյան մի տարբերակ՝ տիեզերքի մի մոդել: Ցլի մորթին, ոտքերը դեպի առաջ (այսինքն, ուղղաձիգ կանգնած կոթողի վրա՝ դեպի վեր) և ձողի վրայի երկու թռչունները ևս տիեզերական ծառի բնորոշ պատկերներ են: Բացի ձուկ-վիշապ-վիշապամարտ մոտեցումից, հնարավոր է պատկերացնել, որ ձկան արձանը պատկերում է նախաստեղծ տիեզերական ձուկը, որի վրա է ստեղծվել մեր աշխարհը (տե՛ս §6):

Երկրորդ խմբի քարակոթողները, ակնհայտորեն, արտացոլում են առասպելական մի ինչ-որ պատկերացում, ուր ցլի մորթին, երբեմն տիեզերական ծառի տեսքով, գցված է «տիեզերական ձկան» վրա:

Երրորդ խումբը սրա մի տարբերակն է, ուր, կարելի է ասել, ոչ թե առասպելական սյուժե, այլ դրա հետ կապված ծեսն է պատկերված՝ զոհաբերված ցլի մորթին գցված է (տիեզերական) սյան վրա: Ձուկը կարող է ընկալվել որպես օձ-վիշապ, ցուլը վիշապամարտիկ ամպրոպի աստծու՝ անձրև պարգևողի սիմվոլն է, իսկ ալիքաձև գծերը խորհրդանշում են անձրևը:

Չորրորդ խմբի կոթողները կարծես թե այս բարդ պատկերի համառոտ՝ կրճատ տարբերակներ լինեն՝ միայն բազմապատիկ ելուստներից ելնող ալիքաձև գծեր, կամ միայն ալիքաձև գծեր (այս դեպքում, հնարավոր է, որ քարակոթողի վերին մասը, որտեղ պիտի ցլի պատկեր լիներ, կոտրված է): Ամպրոպի աստվածը բազմաթիվ ավանդույթներում (հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական) կապված է չորս թվականի հետ և կարող է հանդես գալ չորս հիպոստասիսներով (Иванов, Топоров 1974, 24-30. Պետրոսյան 2006, 9, 78. տիեզերական ծառի շուրջը երկրի չորս կողմերը խորհրդանշող չորս կերպարների վերաբերյալ տե՛ս МНМ 1, 402-404. Топоров 2010, 238): Չորս ելուստները, որոնք համեմատվում են մյուս կոթողների ցլերի հետ, կարող են պատկերացվել որպես ամպրոպի աստծու այդ հիպոստասիսները: Հնարավոր է նաև այլ մեկնաբանություն՝ երկնային կովի պտուկներ և դրանցից սկիզբ առնող «կաթ», այսինքն՝ անձրև (տե՛ս Հրաչ Մարտիրոսյանի հոդվածը սույն ժողովածուում): Հատկանշական է, որ հնում «վիշապների մասին ասում էին, թե նրանք կովերի կաթն են ծծում» (Աբեղյան 1975, 67, 118): Եթե ճիշտ է այդ գծերի վրա օձի պատկերի գոյությունը, ապա, ինչպես նկատում է Մ. Աբեղյանը, դա ևս խորհրդանշում է անձրևը, քանի որ ամպրոպի ժամանակ «ցած իջնող անձրևի երակներն ըմբռնում են իբրև օձեր» (Աբեղյան 1975, 69, 166):

Ըստ այդմ, վիշապ քարակոթողների բոլոր խմբերը կարող են կապվել ամպրոպի աստծու և օձ-վիշապի հակադրության՝ ամպրոպային վիշապամարտի առասպելի հետ:

Զոհաբերված կենդանու մորթին կամ գլուխը ծառի կամ սյան վրա դնելու ծեսը հայտնի է մեր տարածաշրջանում ամենախորը հնությունից: Չաթալ հյույուքում (մ.թ.ա. 7500-5700 թթ.), որտեղ ցլի պաշտամունքը չափազանց վառ էր արտահայտված, VII-II շերտերի համարյա բոլոր տաճարային կառույցներից գտնվել են ցլի եղջյուրներ կրող սյուներ: Նման սյուներ ավելի ուշ հայտնի են այլուրեք՝ Փոքր Ասիայում, Կրետեում,

Կովկասում (MHM 1, 203): Հայերը, մինչև վերջին ժամանակները, փորձանքից կամ բնական մահով սատկած խոշոր եղջերավոր անասունների գանգը պահում էին տանը՝ ձեղունից կախած, կամ ամրացնում պարտեզի պատնեշին (Սամուելյան 1931, 183):

Ցլի զոհաբերությունը և ծիսական խնջույքը, որպես թաղման ծեսի տարր, մեր տարածաշրջանում ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. III հազարամյակում (Ամիրանիս գորա), իսկ երկրորդ հազարամյակից՝ բավական տարածվում այլուրեք (Վանաձոր, Լճաշեն, Աղիաման, Թռեղք): Ընդ որում, ցլի մորթին, գլխի և վերջույթների հետ, դրվում էր գերեզմանում: Հատկանշական է, որ այդ ծեսը, որպես զոհաբերության բարդ ծեսի ավարտական գործողություն, հայտնի է նաև Սև ծովի հյուսիսից մինչև Միջին Ասիա տարածված, հնդեվրոպական համարվող բրոնզեդարյան մշակույթներում (կատակոմբային, սրուբնայա և անդրոնովյան, մ.թ.ա. շուրջ XXV-X դդ. տե՛ս Кушнарева 1977, 53-54, որտեղ այն արդեն համադրվել է վիշապաքարերի պատկերագրության հետ. այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս և Արսեն Բոբոխյանի ու Արամ Գնորգյանի և Գոդերձի Նարիմանիշվիլու և համահեղինակների հոդվածները սույն ժողովածուում, գրականությամբ): Սա համահունչ է որոշ ժողովուրդների՝ հանգուցյալին ցլի/կովի մորթով փաթաթելու սովորության, իսկ բանահյուսության մեջ՝ ցլի մորթու մեջ մտնելով անդրաշխարհ գնալու մոտիվի հետ (տե՛ս § 7):

«Սասնա ծռերի» մի տարբերակում Սանասարը, եղբոր հետ, սպանում է ջրարգել վիշապին, որին ամեն օր մի աղջիկ և մի երինջ էին մատուցում (Հարությունյան, Սահակյան 1999, 334-335): Սանասարը, ինչպես ասվեց, ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգն է, և այս դրվագը վաղնջական ամպրոպային վիշապամարտի մի տարբերակն է: Սա հիշեցնում է ցլի մորթով ուղեկցվող թաղումը, ուր մահվան աշխարհի տիրակալ վիշապը հանգուցյալին ստանում է ցլիկի կամ երինջի հետ: Ձկնաձև վիշապաքարի բերանի վրա գցված մորթին, բացի ակնհայտ՝ մորթով ծածկված զոհայուն պատկերելուց, տեսականորեն կարող է ակնարկել մեկ այլ ծես, երբ զոհի որոշ մասեր նետվել են ջուրը (ուր դրանք կարող էին հասնել անդրաշխարհի վիշապի երկրային համապատասխանությանը՝ լոքո ձկանը, հմմտ. Հմայակյանի և համահեղինակների հոդվածը սույն ժողովածուում և Սիմոնյան 2011, 81 հտն.):

Մեր տարածաշրջանից առավել հայտնի է ոչխարի մորթու՝ գեղմի ծիսական օգտագործումը և նույնիսկ աստծու հետ նույնացումը, որն էական դեր է կատարել խեթական, բայց ծագումով ավելի հին՝ խաթական ծեսերում: Դրան համահունչ է հունական ոսկե գեղմի առասպելը, որի վերաբերյալ, վիշապ քարակոթողների առնչությամբ, տե՛ս ոսկե գեղմի առասպելին նվիրված հոդվածները սույն ժողովածուում:

Ուրարտուում ամպրոպի աստված Թեյշեբային (ինչպես և մյուս մեծ աստվածներին), ինչպես ասվել է, զոհում էին և՛ ցլեր, և՛ ոչխարներ: Սրանք են զոհաբերության հիմնական արժեքավոր կենդանիները, որոնց զոհաբերությունը մեզանում շարունակվում է մինչ այժմ: Ընդ որում, ցլի զոհաբերությունը, շատ ավելի թանկ է և դժվար իրագործելի, և ավելի հաճախ զոհաբերվում է խոյ: Նույնիսկ առանձնահատուկ, հենց ցուլ/եզ պահանջվող զոհաբերությունը կարող է փոխարինվել խոյով: Այսպես, հայոց մեջ *եզնմորթեք* է կոչվում հարսանիքի մսացու կենդանու զոհաբերությունը, թեև կենդանին երբեմն ոչխար է լինում: Սա ցույց է տալիս ցլի զոհաբերության առաջնայնությունը մեր ավանդույթում (այդ մասին տե՛ս և Հ. Մարտիրոսյանի հոդվածը սույն ժողովածուում): Ինչևէ, Գեղամա լեռներում, հավանաբար, կա ոչխար պատկերող մեկ-երկու վիշապաքար: Տայքը մոտ է խեթական աշխարհին և հնարավոր է, որ այնտեղ ևս ի հայտ գան այդպիսի կոթողներ:

4. Անվանումները

Գեղամա լեռների կոթողները տեղի հայերի ու քրդերի կողմից կոչվել են, համապատասխանաբար, *վիշապ* և *աժդահա*, Արագածինը՝ *օղուզի* կամ *ազնավուրի գերեզման* (հմմտ. *օղուզ* «հսկա», ստուգաբանորեն՝ թյուրքական *օղուզ* ցեղանունից և *ազնավուր* «հերոս, քաջ»), Ջավախքինները՝ *կաթ-քար*, վրացերեն՝ ՅՍЗՍՏ-kva (*ձուձու-քվա*) «կուրծք-քար», *սուրբ Սարգիս*, *սուրբ Գևորգ*, *սուրբ Հովհաննես* (այս մասին մանրամասն տե՛ս Հրաչ Մարտիրոսյանի հոդվածում): Ճորոխի ավազանի (ինչպես և Արագածի փոքրաքանակ) վիշապաքարերի համար ևս Ատրպետն օգտագործում է *վիշապ* տերմինը (*վիշապային/վիշապական/ վիշապազանց* արձաններ, տե՛ս Ատրպետ 1929, 55 և այլուր): Եթե դա տեղի ժողովրդական անվանումն է, ապա,

ամենայն հավանականությամբ, այդ անվանումը գալիս է հնից: Բայց դա այնքան էլ պարզ չէ՝ տեսականորեն հնարավոր է, որ Ատրպետն այդ տերմինն ընդհանրացրել է ըստ Գեղամա լեռների վիշապների կոչման, որոնց նա լավ ծանոթ էր (Ատրպետ 1929, 57)՝ այդ առասպելաբանական անվանումը շատ տպավորիչ պիտի լիներ գրողի համար: Տայքի վիշապաքարերի վերահայտնաբերումը և նրանց՝ այլազգիների կողմից տրվող ժամանակակից կոչումը, եթե այն պահպանված լինի, կարող է պատասխան տալ այդ հարցին (եթե դրանք ևս տեղացիների կողմից կոչվում են *աժդահա* կամ նման ձևերով, ապա հավանական է, որ *վիշապ* անվանումն ընդհանուր է եղել):

Բացի Ջորոխի ավազանից, վիշապաքարերի կենտրոնացման մյուս շրջաններում հայերի ճնշող մեծամասնության նախնիները ներգաղթել են Պարսկաստանից և Օսմանյան կայսրությունից, Արևելյան Հայաստանը Ռուսական կայսրությանը միացվելուց հետո, XIX դ.: Բայց և այնպես, հայերը, թեև փոքր քանակությամբ, եղել են այդ շրջաններում, այդ թվում՝ Արարատյան դաշտում, Սյունիքի՝ Սևանին հարակից որոշ շրջաններում և Ջավախքում: Աժդահակը իրանական առասպելաբանությունից հայկականին անցած և մեզանում խոր արմատներ ձգած կերպար է: Ընդ որում, նրա տեղայնացումը Մասիսի վրա, նրա անունով սարը՝ Գեղամա լեռներում և առասպելի այլևայլ մանրամասներ միանգամայն հայկական երևույթներ են: Խորենացին (Ա.լ) թարգմանում է Աժդահակի անունը որպես «վիշապ»: Այսինքն, հնարավոր է, որ վիշապաքարերի *աժդահա* անվանումը ծագում է հայկական առասպելաբանության Աժդահակից: Կամ՝ ոչ հայ քոչվորները կարող էին պահպանած լինել հին վիշապ անվանումը, միայն՝ թարգմանաբար, ինչը համատարած երևույթ է:

Վիշապաքարերի առաջին ուսումնասիրողները՝ Ատրպետը, Մառը, Սմիռնովը և Պիոտրովսկին ելել են նրանց *վիշապ* անվանումից և փորձել մեկնաբանել նրանց ըստ այդ անվանման: Մանուկ Աբեղյանը, 1944-ին տպված իր աշխատության մեջ, ջախջախիչ քննադատության է ենթարկում Պիոտրովսկուն և Սմիռնովին (իրականում՝ նաև Մառին, որն այն ժամանակ ԽՍՀՄ-ում դեռևս անքննադատելի էր), և փորձում հիմնավորել, որ քարակոթողների *վիշապ* և *աժդահա* անվանումները կապված են միայն այդ բառերի երկրորդային՝ «մեծ, հսկա» նշանակության հետ: Եզնիկի մոտ նշվում է, որը վիշապները պատկերացվել են ահագին մեծությամբ, Վահրամ վարդապետը գրում է՝ «ինչ յերկրի մեծ լինի՝ վիշապ ասեն», և *վիշապ* ու *վիշապաձուկն* բառերը օգտագործվել են «կետ» նշանակությամբ: Ելնելով նման փաստերից և ցույց տալով հիշյալ հեղինակների սխալներն ու հայկական բանահյուսության երբեմն անբավարար իմացությունը, նա առաջ է քաշում մի նոր, վարկածային տեսակետ, ըստ որի քարակոթողների անվանումը գալիս է համեմատաբար նոր ժամանակներից, և դրանք կապված են ոչ թե առասպելական վիշապների ու վիշապամարտի, այլ հին դիցուհու՝ Աստղիկ-Դերկետոյի պաշտամունքի հետ (Աբեղյան 1975, 134-135)[7]:

Վիշապ բառը հնում նշանակել է՝ «անհեթեթ մեծության օձ, հատկապես ջրային», «մեծ ձուկ» (որից և «կետ»), այլաբանորեն՝ նաև «սատանա», «փոթորիկ, հատկապես պտտահողմ» (ՆՀԲ 2, 823-824): Նոր հայերենում այն ունի բազում նշանակություններ՝ «ամպրոպային չար ոգի, փոթորկի անձնավորումը», «(առասպելական) հրեշ», «վիշապօձ», «օձի շապկով առասպելական, հրեշանման մարդիկ», «վիշապ քարակոթող», (փխբ.) «չարագործ մարդ, հրեշ», «Վիշապ համաստեղությունը» և այլն (ՀԲԲ 4, 343-344. ԱՀԲԲ 2, 1391-1392): Ըստ այդմ, *վիշապ* բառը չի ունեցել և չունի «մեծ, հսկա» առանձին կիրառելի նշանակությունը, որով այն տարբերվում է իրանական առասպելաբանության մեծ օձ-վիշապի անունից ծագած *աժդահա* «անճոռնի և վիթխարի հսկա», «վիթխարի ուժով և մեծությամբ» բառից (ՀԲԲ 1, 15. ԱՀԲԲ 1, 9): Եվ *վիշապ քամի* չի նշանակում «մեծ քամի» այլ հողմի մի հատուկ տեսակ է, պտուտահողմ, որը հենց հայոց, ինչպես և այլ ժողովուրդների կողմից, կապվում է առասպելական վիշապի և չար ոգիների հետ, հմմտ. օրինակ հայ. *սատանի քամի*, *քաջքաքամի* «պտուտահողմ», հուն. առասպելական հրեշ Տիփոնը որպես պտուտահողմի անվանում, փոթորկի դեմոն և քամիների հայր, սլավ. չար ոգի չորտը որպես պտուտահողմի անձնավորում (վերջինիս մասին տես МНМ 2, 625): Վիշապը,

7 Աբեղյանի՝ վիշապ քարակոթողների վերաբերյալ աշխատության քննադատական, հավասարակշռված գնահատականը տես Հարությունյան 2004, 8:



Նկ. 1. Բերանից ջուր հոսող ցուլ, ժայռապատկերներ Գեղամա լեռներից (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, № 235)

որպես քարակոթողի անվանում, չի նշանակում «մեծ (քար)», այլ կոթողի հատուկ մի տեսակ է, որը հաճախ հենց մեծ ձուկ՝ վիշապ է պատկերում: Եվ եթե նույնիսկ ճիշտ համարենք Աբեղյանի տեսակետը, թե *վիշապ* անվանումը երկրորդային է, ապա դրանից չի բխում, թե վիշապաքարերը կապ չունեն վիշապամարտի առասպելի հետ:

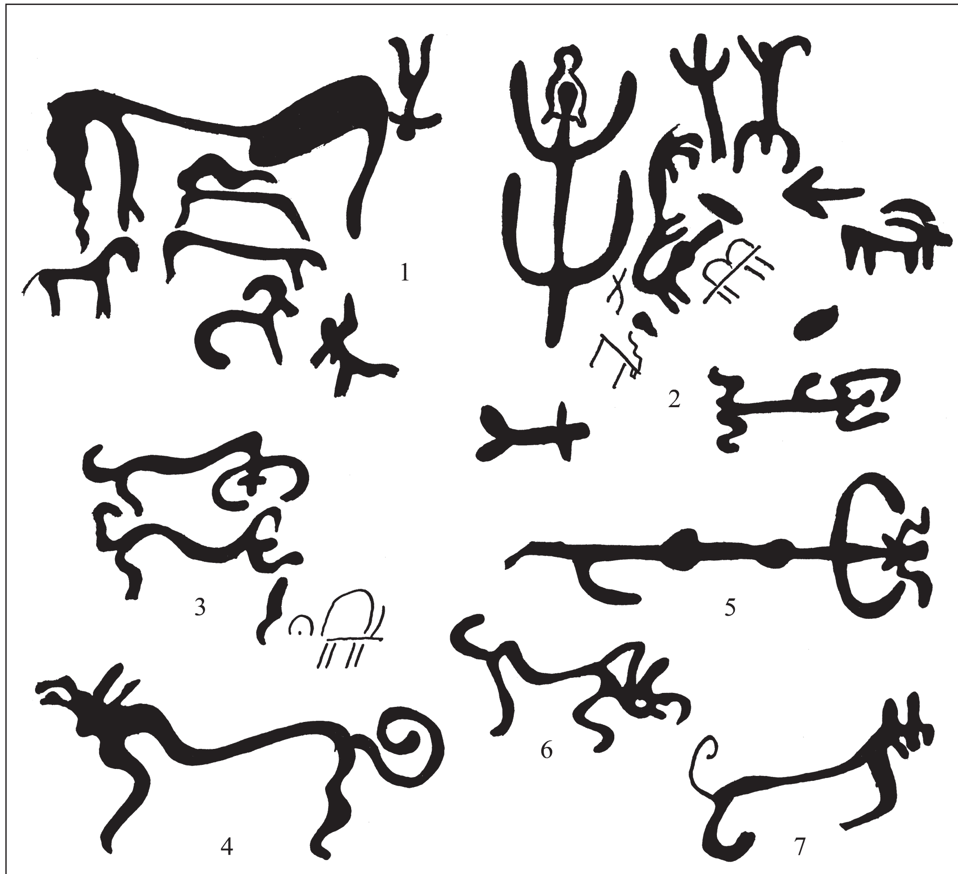
Ինչևէ, առաջին իսկ հայացքից աչքի է զարնում այդ կոթողների պատկերների (ցուլ, ձուկ-վիշապ, օձ, անձրև) համադրելիությունը ամպրոպային առասպելի իրողությունների հետ: Բայց, առաջին հայացքից, քարակոթողների և բուն «վիշապամարտի» առասպելի անմիջական կապը կարող է ակնհայտ չթվալ: Պետք է հաշվի առնել, որ ամպրոպային վիշապամարտի առասպելը, նրա հետ կապված ծեսը, սիմվոլիկան և պատկերագրությունը (քարի վրա) միևնույն բաները չեն: Դրանք տարբեր երևույթներ, ժանրեր և նյութեր են ի վերջո: Անպայման ամպրոպի աստծու և օձ-վիշապի մենամարտը չէ, որ պիտի պատկերված լինի վիշապամարտի առասպելին առնչվող ծիսական կոթողի վրա (ինչպես, օրինակ, քրիստոնեական պատկերագրությունը միայն խաչված Քրիստոսի պատկերներով չի ներկայացվում):

Ինչպես ասվել է, *վիշապ* բառը նշանակում է նաև «մեծ ձուկ»՝ այն ինչ որ իրենցից ներկայացնում են շատ քարակոթողներ: Եթե ճիշտ են իմ բերած փաստարկները (հմմտ. օձ-վիշապի հնդեվրոպական *wel- անունը, քարակոթողների կուտակումները wel-/գեղ- արմատով կոչվող վայրերում՝ Weliku-ni / Գեղաքունի, Գեղամա, Գեղ, Գեղի), ապա դրանք հնում ևս կոչվել են «օձ, վիշապ» նշանակությամբ բառով՝ **գեղ-*: Տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ հնում ևս «վիշապ» նշանակությամբ բառերը, այդ թվում և **գեղ*-ը, ունենային «մեծ, հսկա» իմաստը, և հնագույն հայերը դրանց անվանեին *գեղ-*, բառի երկրորդային՝ «մեծ» նշանակությամբ (հատկանշական է, որ Սարգիս Պետրոսյանը այս տեղանուններին հենց «մեծ» իմաստ է վերագրում, հմմտ. ռուս. великий «մեծ, great», տե՛ս Ս. Պետրոսյան 1976, 194-195): Բայց նորից, եթե ճիշտ է Ueliku-ni-ի և խուռիական Ullikummi-ի ստուգաբանական կապը, ապա, ամենայն հավանականությամբ, այդ քարակոթողները կոչվել են «օձ-վիշապի» հետ կապված անունով հնագույն ժամանակներից: Այդտեղ պիտի լիներ Ուլլիկումմիի առասպելի եթե ոչ ամենահին, ապա հնագույն տեղայնացումներից մեկը:

Կաթ-քար և *կուրծք-քար* անվանումները, հավանաբար, կապված են երկնային կովի՝ անձրևաբեր ամպի անձնավորման և նրա կաթնային հոսքի՝ անձրևի հետ (Հրաչ Մարտիրոսյան): Իսկ երկնային կովը, ակնհայտորեն, անբաժանելի է ցլակերպ ամպրոպային աստծու առասպելից, հմմտ. կով դիցուհին որպես ցուլ աստծու կին (տե՛ս օրինակ Diakonoff 1981, 83):

Օղուզի գերեզման, ազնավուրի գերեզման անվանումները հետևանք են այն բանի, որ վիշապաքարերը պատկերացվել են գերեզմանային կոթողներ: Սրանք երկրորդային անվանումներ են, ուշ պատկերացումների հետևանք: Հեշտ է պատկերացնել, որ հսկայական կոթողը կարող էր դրվել ինչ-որ հին, սրբազան կերպարի, մեծ հերոսի գերեզմանին: Գոնե որոշ վիշապաքարերի՝ դամբարանադաշտերում գտնվելը հայտնի է: [Ինչպես ասվել է, վերջին ուսումնասիրությունները հաստատում են այդ կարծիքը, նաև այդպես կոչվող Արագածի վիշապաքարերի դեպքում]: Բայց նույնիսկ այս անվանումները, թեև երկրորդային կերպով, նույնպես կարող են առնչվել վիշապամարտի հետ: Ըստ առասպելական մտածողության, յուրաքանչյուր հերոս կրկնում է վիշապամարտիկ աստծու կերպարը, յուրաքանչյուր հերոսական արարք՝ վիշապամարտը[8]: Հետաքրքիր է, որ բացահայտ ուշ՝

8 Օղուզը՝ «ցուլ», «հսկա», կարող է մեկնաբանվել ըստ վիշապ քարակոթողների վրա եղած ցլի պատկերների



Նկ. 2. «Երկնային ցլեր», ժայռապատկերներ Գեղամա լեռներից
(Մարտիրոսյան 1978, աղ. XXXIIIբ/9-16)

սուրբ Սարգիս, սուրբ Գևորգ և սուրբ Հովհաննես անվանումները ևս կապված են քրիստոնեական ռազմի կերպարների հետ (սուրբ Սարգիսը զորավար է, սուրբ Գևորգը՝ վիշապամարտիկ, իսկ սուրբ Հովհաննեսը՝ սուրբ Կարապետը, հայոց զորքերի հովանավորն ու առաջնորդը, վիշապաքաղ Վահագնի քրիստոնեական ժառանգը):

5. Պատկերագրական զուգահեռներ

1) Վիշապ քարակոթողների վրա բերանից ջուր հոսող ցուլը հիշեցնող ցուլ կա Հայաստանի մի ժայռապատկերում (Մարտիրոսյան 1973, 38. տես և Кушнарева 1977, 55. ժայռապատկերը՝ Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, №245) (նկ. 1): Նույն կերպ կարող է բնութագրվել մեկ այլ ժայռապատկեր (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, 196): Երկու դեպքերում էլ նմանությունը նույնության չի հասնում՝ ժայռապատկերի ցուլը կենդանի է, ամբողջական, և ոչ մորթի, իսկ բերանից դուրս եկող «ջուր/անձրևը» ներկայացված է որպես հոծ բիծ (այդպես է միայն մեկ վիշապաքարի վրա՝ Марр, Смирнов 1931, таб. 14 = Բարսեղյան 1967, №8, իսկ մյուսներում ալիքաձև գծեր են): Բայց նույնիսկ առաջին հայացքից դժվար է կասկածել այս ժայռապատկերների և վիշապաքարերի վրայի ցլերի՝ նույնական առասպելաբանական պատկերացումների արտացոլումները լինելու մեջ:

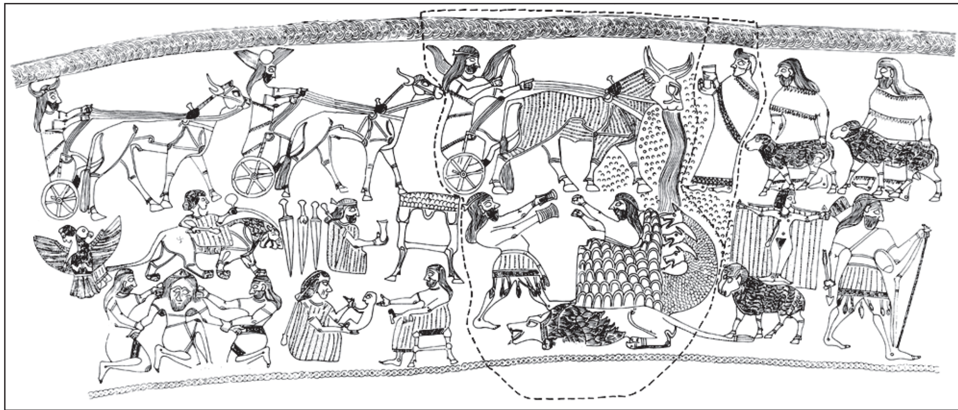
Հարություն Մարտիրոսյանը ժայռապատկերներում սովորական ցլերից առանձնացնում է կայծակնային «երկնային ցլերին», որոնց պատկերագրական առանձնահատկություններով շեշտվում է նրանց անսովոր, գերերկրային ֆունկցիան և որոնց համեմատում է վիշապաքարերի վրայի ցլերի պատկերների հետ: Նրանք «ազատ են երկրային գործերից, վերին աստիճանի շարժուն են... ալիքաձև ոտքերը ամպրոպ-

(առասպելական Օղուզը՝ թյուրքական ցեղերի նախնին, կարող էր և որպես ցուլ պատկերացվել, տես Մնացականյան 1952, 82. Օղուզ-խանի մասին՝ МНМ 2, 240): Ցուլը ամպրոպի աստծու սիմվոլն է, և Օղուզը, որը դեռևս պատանի, ինչպես Վահագնը, հաղթում է հրեշին, ակնհայտ վիշապարտիկ է: *Աշնավուրը*՝ որպես դյուցազուն, հերոս, հսկա, նույնպես կարող է առնչվել վիշապամարտիկի կերպարին (Մնացականյան 1952, 88):

կայծակի երևույթն են հիշեցնում... (որոնցով) ավելի շուտ կարելի է լողալ կամ ճախրել երկնային օվկիանոսում, քան քայլել, վազել, ապրել ամուր հողի վրա» (Մարտիրոսյան 1973, 37-38, աղ. X. 1978, 130-131, 154-157, աղ. XXVIII, XXXIIIա և XXXIIIբ՝ բազմաթիվ օրինակներով) (նկ. 2): Ապա, բերանից ջուր հոսող «երկնային ցլի» ժայռապատկերի առնչությամբ նշվում է, որ այդ կենդանու գլուխն ու վերջավորությունները ոճական առումով սերտորեն կապվում են Գեղամա լեռների վիշապաքարերի՝ բերանից ալիքաձև ջուր հոսող ցլերի համապատասխան անդամներին: «Երկնային ցլերի» շարքին է դասվում նաև «օձամարմին ցլի» մի ժայռապատկեր, որից ներքև, ինչպես և վիշապաքարերի վրա, պատկերված են երկու թռչուն (թռչելիս), դիմացը՝ հետագա հայկական «երկինք», իսկ վերևում՝ «այծ-փայլակ-կայծակ» նշանագրերի նմանակները (Մարտիրոսյան 1978, 41-42, 154): Այս բոլորն ուղղակի կասկած չեն թողնում, որ «երկնային ցուլը», իրոք, գտնվում է երկնքում, թռչող թռչուններից բարձր, և կապված է կայծակ-փայլակի հետ, այսինքն՝ ներկայացնում է երկնային ամպրոպի աստծուն: Օձամարմին ցուլը, կամ Հարություն Մարտիրոսյանի մեկ այլ տերմինով՝ ցլավիշապը, արդեն հիշեցնում է վիշապ քարակոթողների ցուլ-վիշապ համադրությունը: Երկնային ցլերի աչքի ընկնող տարբերակիչ հատկանիշն է, ինչպես ասվեց, նրանց վերջույթների ալիքաձև, կենդանի ցլին ոչ բնորոշ պատկերումը, որով նրանք հիշեցնում են վիշապաքարերի ցլերի մորթու անկենդան կախված ոտքերը: Նույնիսկ կարելի է ասել, որ «երկնային ցլերը», իրենց ֆանտաստիկ դիրքերով, ավելի նման են ցլի՝ տարբեր դեֆորմացիաների ենթարկված մորթու, քան կենդանի ցլի: Կարելի է կարծել, որ վիշապաքարերի ցլի մորթին ռեալիստական, ծիսական նմանակն է երկնային ցլի ֆանտաստիկ կերպարի: Այսպիսով, «երկնային ցլերի» նմանությունը վիշապաքարերի ցլապատկերներին վկայում է, որ վերջիններս ևս ներկայացնում են նույն՝ ամպրոպի աստծու սիմվոլիկ կերպարը:

Մեկ այլ ժայռապատկեր ուղղակի նույնական է վիշապաքարերի վրա հաճախ պատկերվող փռված և ոտքերը դեպի առաջ ուղղված ցլի մորթուն, միայն թե կենդանին դեռևս մատաղահասակ է՝ եղջյուրներ չունի (Մարտիրոսյան 1978, աղ. XXXIIIբ/10, տես նկ. 2/2): Սրան շատ նման է նույն աղյուսակի 14-րդ նկարը (տես նկ. 2/5), որտեղ ցուլը եղջյուրավոր է, իսկ հետին վերջույթներից մեկը պատկերված չէ (դա բնորոշ է ժայռապատկերների «երկնային ցլերին»): Մի շարք ուրիշներ կարծես ներկայացնում են նույն պատկերը, միայն շատ սխեմատիկ ձևով: Կենդանու մարմինը պատկերված է որպես մի լայն գիծ, որի վրա նկարված են երկու հատող գիծ և մի աղեղ (հաճախ այդ գծերից մեծ), այսինքն՝ երկու զույգ վերջույթները և եղջյուրները (տես օրինակ Կարախանյան, Սաֆյան 1970, աղ. 6/2, 63/4): Այն որպես փռված մորթի կարող է դիտվել այն պատճառով, որ ցլի/կովի բազում միանգամայն համանման ժայռապատկերներում կենդանու մարմինը և եղջյուրները ներկայացված են նույն կերպ՝ հոծ գիծ, որը հատվում է մարմնի երկու կողմը տարածվող մեծ աղեղով, բայց ոտքերն ուղղված են մեկ կողմի վրա (դեպի ներքև, այսինքն՝ ցուլը կենդանի է, կանգնած), իսկ այստեղ՝ տարբեր կողմեր: Հ. Մարտիրոսյանն այս պատկերներն ընկալում է որպես խեցգետիններ (Մարտիրոսյան 1978, 174-175), բայց դա անընդունելի է՝ խեցգետիններին բնորոշ են մեկ զույգ մեծ չանչերը և չորս զույգ նկատելի վերջավորությունները, իսկ հնադարյան նկարիչներն էական նշանակություն էին տալիս նման մանրամասներին: Ավելին, պատկերների մի մասը բացահայտորեն անհամեմատելի է խեցգետնի հետ՝ դրանք, եղջյուրների ներկայացման ձևով, նման են մյուս, ակնհայտորեն ցուլ պատկերող, ժայռապատկերներին (Կարախանյան, Սաֆյան 1970, 265. Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, 129):

Այս համադրություններից ելնելով, կարելի է կարծել, որ վիշապաքարերի վրա և ժայռապատկերներում արտացոլվել են որոշ նույնական մշակութային (առասպելաբանական, տիեզերաբանական) իրողություններ: Պետք է նշել, որ ժայռապատկերի և քարակոթողի նյութը և պատկերագրական ժանրը նույնական չեն, ինչն էլ կարող էր պայմանավորել որոշ տարբերություններ: Հնարավոր է և ժամանակագրական տարբերություն (ճշգրիտ ժամանակագրական համադրությունն անհնար է՝ ժայռապատկերները, ինչպես և վիշապաքարերը, դժվար է թվագրել), բայց և ասվածի հիման վրա դժվար է կասկածել նշված ժայռապատկերների և վիշապաքարերի մոտավորապես նույն դարաշրջանների իրողություններ լինելու մեջ: [Այս հարցի վերջնական պատասխանը տալիս են վերջերս



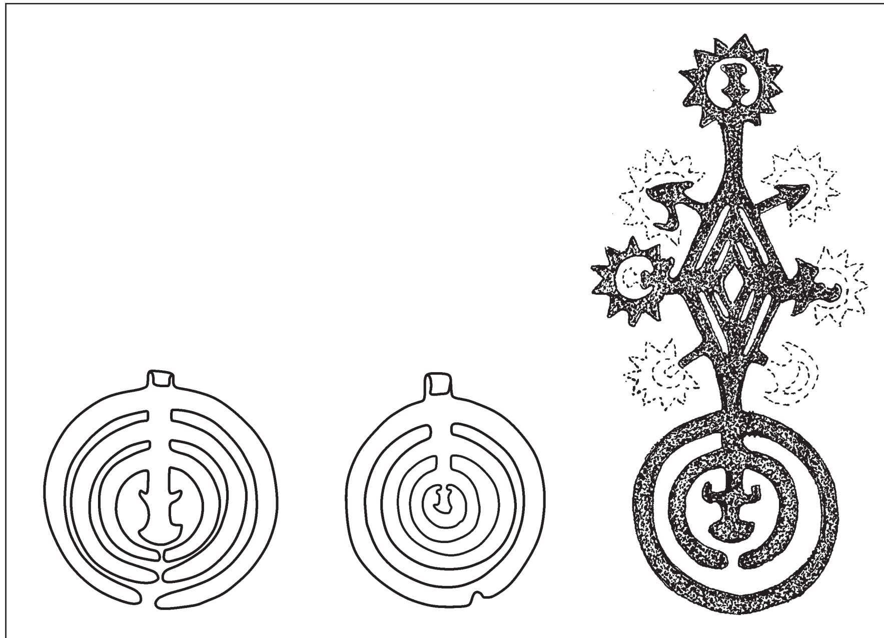
Նկ. 3. Հասանլուի ոսկե գավաթի պատկերագրությունը (Winter 1989, 90, fig. 6)

հայտնաբերված մի վիշապաքարի վրայի ժայռապատկերները]:

2) Վիշապ քարակոթողների՝ ցլի բերանից սկիզբ առնող ալիքաձև գծերի (հոսող ջրի) լավագույն պատկերագրական զուգահեռը ի հայտ է գալիս Ուրմիա լճի հարավային ափին գտնվող Հասանլու հուշարձանից հայտնաբերված վաղերկաթեդարյան ոսկե գավաթի վրա (այս համեմատությունը տե՛ս Իսրայելյան 1973, 97-98. Кушнарева 1977, 55. Մարտիրոսյան 1978, 154): Գավաթի վերին շարքում պատկերված է մի աստվածություն, որի մարտակառքը քաշող ցլի բերանից ալիքաձև գծերով ջուր է հոսում ներքև: Ներքևի շարքում դրանց տակ պատկերված է մի հերոս, որը կռվում է մարմնի վերին մասով մարդ, ներքինով՝ ժայռ ներկայացնող հրեշի դեմ: Հրեշի քարե մարմնին կպած է նրա պոչը, որն իրենից ներկայացնում է մի եռագլուխ վիշապ: Ցլի բերանից հոսող ջուրը թափվում է հրեշի պոչի վրա (նկ. 3):

Առաջին իսկ հայացքից նկատելի է այս պատկերների առնչությունը Թեշուբի և Ուլլիկումմիի խուռիական առասպելի հետ (գավաթի պատկերների այս մեկնաբանության վերաբերյալ տե՛ս Porada 1959. 1965, 96-101. Winter 1989): Այսպես, երկու ցլով քաշվող մարտակառքը բնորոշ է Թեշուբին, որն էլ պիտի պատկերված լինի մարտակառքի վրա: Հին պատկերագրության մեջ տեքստը կարող է ընթերցվել ոչ միայն հորիզոնական շարքով, այլև ուղղաձիգ, ինչպես երաժշտական բազմաձայն պարտիտուրը (Պետրոսյան 1994), և իրար տակ գտնվող կերպարները պետք է ինչ-որ կերպ համապատասխանեն իրար: Ըստ այդմ, մարտակառքի աստծու տակ պատկերված հերոսը նույնպես Թեշուբն է, կամ նրա մի համապատասխանությունը, իսկ քարե հրեշը՝ Ուլլիկումմին (նման այլ կերպարներ հայտնի չեն տարածաշրջանի առասպելներում): Բայց գավաթի գտնման վայրն ու թվագրությունը (մ.թ.ա. I հազարամյակի սկիզբ) դժվար է կապել խուռիական իրականության հետ և, այդ պատճառով, հնարավոր է համարվում խուռիականին մերձավոր ազգակից ուրարտական կապերի գոյությունը: Մյուս կողմից, ակնհայտ է թվում և հնդեվրոպական ազդեցությունը (այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս Winter 1989): Ինձ հատկապես բնութագրական է թվում հրեշի՝ եռագլուխ վիշապ ներկայացնող ոչ քարե պոչը, որը ոչ օրգանական մի հավելում է նրա քարե մարմնի վրա: Հենց հնդեվրոպական ավանդույթներում է օձ-վիշապը եռագլուխ (տե՛ս § 5, Բ. Լինկոլնի վերականգնած տիեզերածնության առասպելը, իսկ որպես օրինակ հմմտ. իրանական Աժի Դահակայի «եռածնոտ, եռագլուխ, վեց աչքանի», կամ Ինդրայի հակառակորդ «Եռագլուխ» Տրիշիրասի կերպարները): Ի միջի այլոց, օձագլուխ պոչով հրեշներ հայտնի են հունական ավանդության մեջ (Քիմերա, Կերբերոս):

3) Որոշ վիշապաքարերի վրա պատկերված զույգ թռչունները կանգնած են մի հիմքի վրա, որը ձևով հիշեցնում է ուշբրոնզեդարյան արձանիկների հիմքերը (Есаян 1980, 50. այս նմանությունը, անկախաբար, նկատել է և Ս. Հարությունյանը՝ 2000, 30): Սա հետաքրքիր զուգահեռ է, որը կարող է հնարավորություն տալ թվագրել քարակոթողները (այդ մասին զեկուցեց նաև Աշոտ Փիլիպոսյանը մեր գիտաժողովին): Նմանատիպ զույգ թռչուններ ի հայտ են գալիս նաև մեկ այլ ուշ բրոնզդարյան առարկայում՝ խոսքը վերաբերում է Շիրակավանի պեղումներից հայտնի՝ իրար դիմաց կանգնած ռազմիկ և գա-



Նկ. 4. Տապարացլեր Շիրակավանից և դրանցով կազմված բարդ ծիսական իր (տիեզերքի/երկնքի մոդել) Սևանի ավազանից (Իսրայելյան 1973, նկ. 48. Թորոսյան և այլք 2002, աղ. LXX/8, LXXI/2)

զան պատկերող արձանախմբին, որի հիմքում ևս կան սիմետրիկ երկու թռչուններ (Թորոսյան և այլք 2002, 31, 46, աղ. XIV, 1. XXIV, 1 և կազմի վրա. այդ մասին տե՛ս և Հ. Պետրոսյանի հոդվածը սույն ժողովածուում):

4) Որոշ վիշապների վրա, ինչպես ասվել է, պատկերված է եռամաս տիեզերական ծառի տեսքով փոված ցլի մորթի: Ցլի գլուխը ներկայացնում է ծառի գագաթը, ոտքերը՝ ծառի ճյուղերը, որոնք բարձրացված են վեր, ինչպես, ասենք, բարդու կամ սոճու ճյուղերը, իսկ պոչը կազմում է ծառի բունը: Ընդ որում, մորթու՝ ոտքերի միջև ընկած հատվածն այնպես նեղ է պատկերված, որ առավել նման լինի ծառի բնի՝ հնարավոր է պատկերացնել, որ ծեսի ժամանակ մորթին հենց այդպես ձևափոխել են, կտրել-նեղացնելով մորթու փորի կաշին, թողնելով միայն մի նեղ շերտ ողնաշարի երկայնքով (այս պատկերը որպես «կենաց ծառ» են մեկնաբանել արդեն Գրիգոր Ղափանցյանը և Աստուր Մնացականյանը, տե՛ս Капанцян 1975, 334-336. Մնացականյան 1952, 73, առանց նշելու կամ ժխտելով դրա՝ ցլի մորթի լինելը. մինչդեռ այն ակնհայտ ցլի մորթի է, ինչը չի խանգարում դրա՝ տիեզերական ծառի հետ համադրությանը, տե՛ս Петросян 1987, 66. Հարությունյան 2000, 31): Ընդհանրապես, ծեսի օբյեկտը՝ զոհը, զոհաբերության կենդանին, ինչպես ասվել է, կարող է նույնացվել տիեզերական ծառի հետ (տե՛ս § 2): Հարկ է նշել, որ «Առագաստ» սրճարանի մոտի վիշապաքարի վրա այդ տիեզերական ծառը փոված է հակառակ ուղղությամբ, գլուխը դեպի ներքև (գլխիվայր պատկերումը հատկապես բնորոշ է տիեզերական ծառերին, տե՛ս МНМ 1, 400-401):

Սրա մի պատկերագրական զուգահեռը, թվում է, թե ի հայտ է գալիս Հայկական լեռնաշխարհի վաղ երկաթեդարյան (թերևս նաև ուշբրոնզեդարյան) հուշարձաններում: Խոսքը վերաբերում է բավական լայն տարածում ունեցող մի բրոնզե հորինվածքի, որը Լևոն Աբրահամյանը բնորոշում է որպես «տապարացուլ» (Աբրահամյան 2004): Հորինվածքի կենտրոնում տապարի պատկեր է, որը կարող է ընկալվել նաև որպես ցլի գլուխ (այսինքն, կարծես այդ երկու կերպարն էլ ներկայացված են միևնույն պատկերում, որպես նույնություն), շրջափակված տապարի կոթից կամ ցլի վզից ու մարմնից դուրս եկող երկու կամ երեք, առջևից բաց կամ փակ շրջանակներով (նկ. 4): Երբ այս հորինվածքը համադրում ենք ցլի մորթի-ծառ պատկերի հետ, տեսնում ենք, որ տապարացլի գլուխը պարփակող շրջանակները համադրելի են կենդանու մորթու առջևի և հետին վերջույթներին: Միայն հետին վերջույթները, հորինվածքի առանձնահատկություններից ելնելով, ավելի երկար են ներկայացված: Երեք շրջանակի դեպքում առաջին շրջանակները կարող են ընկալվել որպես ցլի եղջյուրներ, մյուսները ոտքեր: Հնա-

րավոր է, որ երրորդ, արտաքին շրջանն ընկալվի որպես պատկերը պարփակող օղակ: Հորինվածքը հիշեցնում է նաև ցլի մորթու հիշյալ սխեմատիկ ժայռապատկերը՝ ուղիղ գիծ, վրան երեք կոր աղեղներ, միայն աղեղները՝ ցլի եղջյուրներն ու ոտքերը երկարացված-բերված են առաջ, ինչի հետևանքով այն լաբիրինթոսի տեսք է ձեռք բերել:

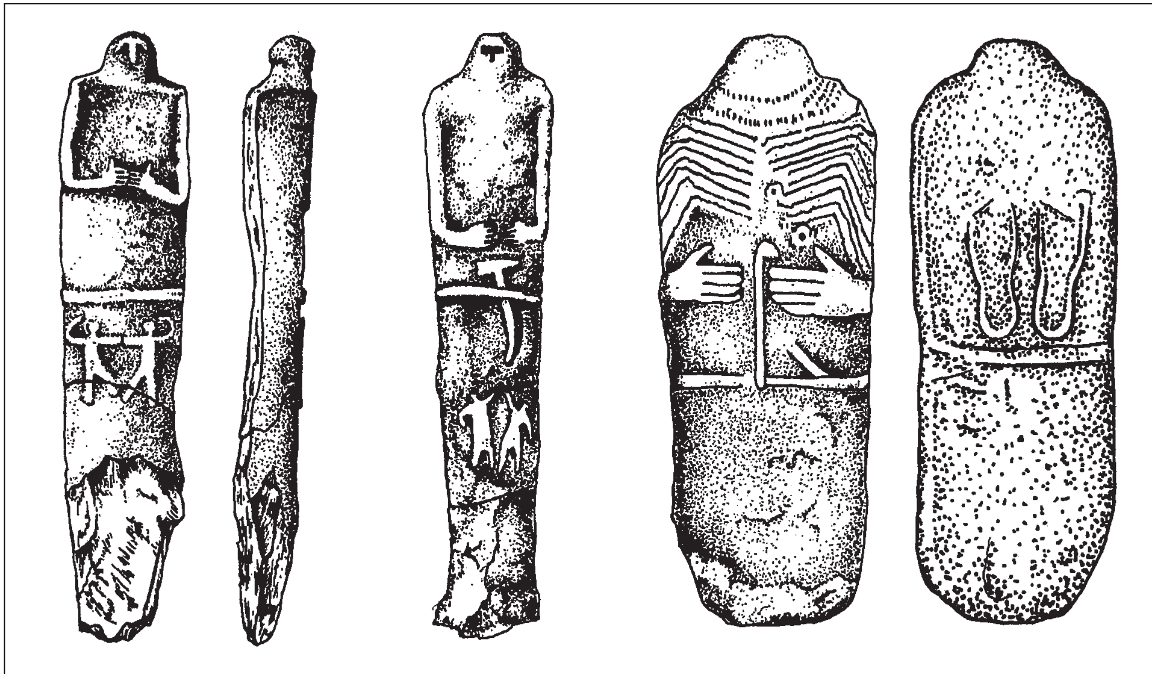
Այս համադրությունը ևս կարող է օգնել պարզաբանելու վիշապ քարակոթողների ժամանակագրության հարցը: Պարզ է, որ քարի վրայի պատկերը և բրոնզե հորինվածքը, չնայած իրենց արքետիպային մոդելի նույնությանը՝ ցլի մորթի, որը ձևափոխվում է տիեզերական ծառի, ապա՝ լաբիրինթոսի, կարող են տարբեր ժամանակագրություններ ունենալ: Բրոնզե առարկան ավելի ուշ, զարգացած, պայմանական մի հորինվածք է, իսկ վիշապի վրայի ցլի մորթու փռվածքը՝ ռեալիստական և պարզ ծիսական ակունքներով վաղնջական մի պատկեր: Ըստ այդմ, վաղ երկաթե դարը կարող է բնորոշվել որպես ժամանակագրության ներքին սահման՝ terminus ante quem:

5) Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում՝ Ուրֆային մերձակա Գյոբեքլի թեփեից 1994-ից բացահայտվում է մի հնագույն մշակույթ, որը նշանակալիորեն վերափոխում է մեր պատկերացումները մարդկային հասարակության զարգացման պատմության վերաբերյալ: Այն աներևակայելիորեն հին է, շատ ավելի հին, քան մինչ այդ հնագույն համարվող մշակութային հնավայրերը (թվագրվում է մ.թ.ա. շուրջ 11000-8000 թթ.) և, ի թիվս այլ նվաճումների, աչքի է ընկնում զարգացած քանդակագործությամբ: Հայտնի են մի շարք T-աձև քարե կոթողներ, մինչև երեք մետր բարձրությամբ, որոնց վրա քանդակված են տարբեր կենդանիներ՝ օձեր, թռչուններ, վիթեր, առյուծներ, աղվեսներ, ցլեր, վարազներ, կարիճներ և այլն, միայնակ կամ խմբերով: Ամենամեծ կոթողի վրա, իրար տակ, պատկերված են՝ ցուլ, աղվես և կռունկ (տես օրինակ Aldenderfer et al. 2011, 316) (նկ. 5): Ցլի և ջրային թռչունների պատկերներ, ինչպես ասվել է, կան նաև վիշապաքարերի վրա, նույն ուղղաձիգ հաջորդականությամբ՝ ցուլը վերևում, թռչունները ներքևում: Չնայած պատկերման ոճի ու մանրամասնությունների ակնհայտ տարբերություններին, հնարավոր է, որ այս նմանությունը արտացոլի երկու հասարակությունների համանման տիեզերաբանական պատկերացումները: Բայց պետք է նշել, որ այստեղ ուղղագիծ ժառանգորդություն չի կարելի ենթադրել: Նույնիսկ չքննարկելով այլ հանգամանքներ (Գյոբեքլի թեփեն լքվում է առանց մշակութային ժառանգորդության), պետք է հաշվի առնել ահռելի ժամանակային տարբերությունը:



Նկ. 5. Գյոբեքլի թեփեի №2 T-աձև քանդակազարդ սյունը՝ ցլան, կռունկի և աղվեսի պատկերներով (Schmidt 2007, 83)

6) Կովկասից հյուսիս, Միջին Ասիայից և Կասպից ծովի մերձակա շրջաններից մինչև Դանուբ, մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջից՝ պղնձե դարից վաղ բրոնզի անցման դարաշրջանից հայտնի են հնագույն մարդակերպ քարակոթողներ, որոնք ռուսերեն կոչվում են каменная баба «քարե կնիկ», կըրղըզերեն՝ балбал, անգլերեն՝ kurgan stele «կուրգանային կոթող» (պատկերում են մարդու գլուխ, ձեռքեր, գոտի, զենքեր, օձեր և այլն): Մ.թ.ա. I հազարամյակում դրանց հաջորդում են արդեն սկյութական,



Նկ. 6. Քարե «բաբայի» օրինակներ պղնձեդարյան Կազանկիից (Telegin, Mallory 1994, 8, fig. 5)

ապա, մինչև մ.թ. II հազարամյակի սկիզբ՝ տեղի թյուրքալեզու ժողովուրդների նմանատիպ կոթողները: Թե ի՞նչ մշակութային իրողություններ են ներկայացրել դրանք՝ դժվար է միարժեք պատասխան տալ: Հնարավոր է միայն ենթադրական դատողություններ անել այդ մասին: Մ.թ.ա. IV հազարամյակում և հետո, ըստ ուսումնասիրողների, Սև ծովի հյուսիսից մինչև Կասպից ծով և հարակից տարածքները, բնակեցված են եղել հնդեվրոպական, ապա՝ հնդիրանական ցեղերով: Ըստ այդմ, հնագույն «բաբաները», կարելի է ենթադրել, որ հնդեվրոպական, կամ գոնե վաղ հնդիրանական մշակույթների դրսևորումներ են: Բայց, հնդեվրոպական մշակութային վերակազմությունների հիման վրա արված մեկնաբանությունները դեռևս վարկածային են և մտահայեցողական: Տեսականորեն չի բացառվում դրանց կապը հնագույն հյուսիսկովկասյան լեզուների կրողների հետ: Պարզ չի նաև այդ կոթողների և այլուրեք, օրինակ, Արևմտյան Եվրոպայում եղած համանման կոթողների առնչությունը: Հետաքրքիր է, որ «բաբաները» օգտագործվել են նաև հետագա դարաշրջաններում: Այսպես, դրանցից շատերը գտնվում են թաղման կուրգանների վրա, բայց կարծում են, որ դա երկրորդային տեղայնացում է՝ դրանք պիտի բերված լինեին հնագույն սրբավայրերից (քննարկված հարցերի վերաբերյալ տե՛ս Telegin, Mallory 1994, 35-58, 96-99. կոթողների մի նոր մեկնաբանություն, ըստ ուշ հնդկական նյութի՝ որպես զոհված հերոսների պատվին կանգնեցված «հերոս-քարեր», տե՛ս Vassilkov 2011):

Ինչևէ, դրանք, որպես ուղղաձիգ կանգնած քարե կոթողներ, որոշ նմանություններ ունեն վիշապաքարերի հետ: Այսպես, «բաբաների» վերնամասում հաճախ պատկերված է մարդու գլուխ, որի կողքերի բարակ, կիսածալված ձեռքերը հիշեցնում են վիշապաքարերի վերնամասում պատկերված ցլի գլուխը և մորթու՝ անօգնական կախված ոտքերը (նկ. 6): Մեկ այլ նմանություն էլ կարծես կա չորրորդ խմբի վիշապների հետ՝ «բաբաների» վրա հաճախ պատկերված են դրանց ելուստները հիշեցնող պատկերներ: Բայց դրանք սովորաբար մեկնաբանվում են որպես «ոտնահետքեր», ինչը չի կարող կապվել վիշապաքարերի՝ հոսք սկզբնավորող ելուստների հետ:

Այս ընդհանրությունները թվում են շատ թեական: Առավել ակներև է «բաբաների» կապը Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավից՝ Հաքարիից գտնված քարե կոթողների հետ (մ.թ.ա. II հազարամյակի երկրորդ կես), որոնք, կարծում են, հենց ստեղծվել են այստեղ թափանցած եվրասիական տափաստանային բնակիչների մշակութային ազդեցությամբ (Sevin 2000): Բայց

եթե իրոք կան ընդհանրություններ վիշապաքարերի ու «բաբաների» միջև՝ դրանք կարող էին ձևավորվել հին ցեղերի (հավանաբար՝ հնդեվրոպական, գուցե նաև՝ հյուսիսկովկասյան) տեղաշարժերի արդյունքում:

Հնագույն «բաբաները» վիշապաքարերից հավանաբար հին են, բազմաքանակ, ավելի հեշտ ժամանակագրվող և համեմատաբար լավ ուսումնասիրված: Նույնիսկ անկախ նրանց և վիշապների միջև ուղիղ կապի առկայությունից, կարելի է նշել, որ ծանոթությունը նրանց հետ օգտակար կարող է լինել նաև վիշապների ուսումնասիրության համար: Օրինակ, տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ վիշապները ևս, չնայած իրենց մեծ չափերին, կարող էին սկզբնապես գտնվել խմբերով, սրբավայրերում, և հետո միայն, պատմական հաջորդ դարաշրջաններում, տեղաշարժվել: Որ վիշապները, ինչպես և «բաբաները», ստեղծվել են տարբեր ժամանակներում, տարբեր մշակույթների կրողների կողմից և այլն:

7) Արևելյան Եվրոպայում հայտնի են «պաշտամունքային քարեր» կոչվող բազում հուշարձաններ, տարածված սլավոնական, բալթիական և ուգրոֆիննական ժողովուրդների տարածքներում: Դրանք չմշակված, կամ թույլ չափով մշակված, վրան ինչ-որ պարզունակ նշաններ, փոսեր ու պատկերներ ունեցող քարեր են, որոնք մինչև XX դարի սկիզբը ծառայել են որպես պաշտամունքային, բուժիչ ուժ ունեցող օբյեկտներ: Այդ քարերի մոտ կազմակերպվել են կոլեկտիվ աղոթքներ, դրանց վրա, որպես զոհաբերություն, դրվել են հաց, հատապտուղներ, փող, բուրդ, հագուստի մասեր, կաթնեղեն, յուղ և այլն: Չնայած որ այս քարերը հաճախ վերագրվել են քրիստոնեական սրբերի, բայց նրանք գալիս են խոր անցյալից (տես օրինակ Макаров, Чернецов 1988):

Սրանց հետ կապված հավատալիքների և ծեսերի ուսումնասիրությունը հանգեցրել է այն մտքին, որ դրանք, գոնե սլավոնական դարաշրջանում, եղել են սլավոնական «անասունների աստված» Վելես/Վոլոսի պաշտամունքի ատրիբուտներ (այդ աստվածը համարվում է հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» օձ-վիշապ *wel-ի սլավոնական ժառանգը): Նույնն են ակնարկում նաև որոշ քարերի՝ Волос, Волат, Вол, Воласень, դրանց մերձակա աշխարհագրական օբյեկտների (լիճ, գետ, ճահիճ և այլն) Воловжа, Волоздынь անվանումները, կան նաև Быки «Ցլեր», Змеев камень «Օձի քար» և Змеиное болото «Օձային ճահիճ», որոնք ևս առնչվում են ամպրոպային առասպելի կերպարների հետ (տես օրինակ Шорин 1983. Седов 1998. Короткевич 2002):

Վիշապ քարակոթողները, որպես արձաններ, ակնհայտորեն տարբեր են արևելաեվրոպական անմշակ «պաշտամունքային քարերից»: Բայց կարելի է գտնել և ընդհանուրը: Արևելյան Եվրոպայում սլավոնները *wel- արմատով կոչվող աստվածությանն են վերագրել մեծ քարեր ներկայացնող հին պաշտամունքային օբյեկտները: Նույն հնդեվրոպական մտայնության դրսևորումը պիտի լինի Հայկական լեռնաշխարհում, արդեն շատ ավելի մշակված, բայց նույնպես քարե հսկայական պաշտամունքային օբյեկտները *wel- արմատով կոչելը:

6. Վերականգնված առասպելներ

Ստորև ներկայացվում են տարբեր ժողովուրդների առասպելների հիման վրա գիտնականների կողմից վերականգնված որոշ հնագույն առասպելական սխեմաներ, որոնք կարող են հիմք ծառայել վիշապ քարակոթողների մեկնաբանության համար:

1. «Հիմնական առասպելի» սխեման համառոտ կարող է ներկայացվել այսպես.

ա) Ամպրոպի աստվածը գտնվում է վերևում, մասնավորապես տիեզերական ծառի գագաթին,

բ) Օձը գտնվում է ներքևում, տիեզերական ծառի արմատների մոտ,

գ) Օձն առևանգում է եղջերավոր անասուններին և թաքցնում ժայռի մեջ. ամպրոպի աստվածը ջարդում է ժայռը և ազատում անասուններին,

դ) Օձը թաքնվում է տարբեր կենդանիների կամ վերածվում դրանց (մասնավորապես՝ նաև ցլի կամ կովի), թաքնվում ծառի կամ քարի տակ,

ե) Ամպրոպի աստվածն իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով հարվածում՝ այրում, ճեղքում է ծառը կամ ժայռը,

զ) Աստծու հաղթանակից հետո հայտնվում է ջուրը (անձրև),

է) Օձը թաքնվում է երկրային ջրերում:

Առասպելը հանդես է գալիս բազում տարբերակներով, վերարտադրվում էպիկական մա-

կարդակում, ծեսերում, խաղերում և այլն, և զարգացման ընթացքում կարող է այլևայլ ձևեր ընդունել, ընդհուպ մինչև կերպարների և գործողությունների լիակատար շրջումը՝ ինվերսիան: Ընդհանրապես, աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի բնութագրերը և ատրիբուտները փոխանակելի են: Առասպելի մերձավորարևելյան տարբերակներում՝ հունական, սիրիական, խեթական և այլն, սկզբում հակառակորդն է հաղթում աստծուն (նույնը և հայկական ավանդույթում, հմմտ. ամպրոպի աստծու վառ արտահայտված էպիկական տարբերակի՝ Սասունցի Դավթի ժամանակավոր պարտությունը Մելիքից՝ օձ-վիշապի վիպական հաջորդից): Միայն հետագայում է, որ աստվածը կարողանում է վերջնական հաղթանակ տոնել: Չէ՞ որ այդ առասպելով պետք է բացատրվի ոչ միայն հաղթանակը, այլև պարտությունը (հնդեվրոպական վիշապամարտի առասպելներում աստծու, նրան համապատասխան հերոսի և վիշապի դերերի շրջման վերաբերյալ, տե՛ս և Иванов, Топоров 1975. Watkins 1995):

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ մահվան աշխարհը պատկերացվել է որպես արոտ, որտեղ արածում են մեռածների և զոհաբերված անասունների հոգիները: Եվ այդ մահվան աշխարհը կոչվել է *wel- արմատով, այնպես, ինչպես և «հիմնական առասպելի» օձ-վիշապը: Ըստ այդմ, օձ-վիշապը կարող է պատկերացվել նաև մահվան աշխարհի և մեռած հոգիների տիրակալ (այս հարցերի շուրջ տե՛ս Puhvel 1969. Иванов, Топоров 1974, 66-75. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 823-824. Топоров 1987, 17-19):

Ակնհայտ է վիշապաքարերի հորինվածքի համադրելիությունը այս սխեմային: Կոթողների պատկերագրության միայն տարրերի հավաքածուն՝ հսկա ձուկ-վիշապ, ցուլ, քար, ջուր և այլն, արդեն համահունչ է առասպելի սխեմայի հետ: Բայց կապերն ավելի խորն են՝ 1) ամպրոպի աստծու սիմվոլը՝ ցուլը պատկերված է կոթողի գագաթին, 2) նրա տակ պատկերված է ցլի մորթի, փռված եռամաս տիեզերական ծառի տեսքով, կամ երկու թռչուն, նորից տիեզերական ծառ խորհրդանշող ձողի վրա, 3) գագաթի ցլի գլխի բերանից ջուր է հոսում՝ անձրև է սկիզբ առնում, 4) կոթողը կերտված է քարից, հմմտ. առասպելի կապը ժայռի և քարի հետ, 5) կոթողի հիմնական կերպարը ձուկն է՝ առասպելական օձ-վիշապի մի տարբերակը, 6) կոթողների վրա թերևս հանդիպում են նաև օձի պատկերներ:

2) Ըստ Լևոն Աբրահամյանի, «հիմնական առասպելը», և վիշապամարտի առասպելներն ընդհանրապես, կարող էին ծագել տիպաբանորեն առավել վաղնջական «կռվող երկվորյակների» առասպելից: Վերջինս վերականգնվում է երկու զուգահեռ տարբերակով.

ա) Նույնասեռ երկվորյակները, սովորաբար՝ եղբայրներ, մենամարտում են: Նրանցից մեկը, կամ երկուսն էլ, մեռնում են: Արդյունքում ինչ-որ բույս է աճում զոհի մարմնից կամ գերեզմանից (վերակազմության մեջ՝ տիեզերական ծառ):

բ) Տարասեռ երկվորյակները մտնում են արյունապիղծ կապի մեջ: Նորից, նրանցից մեկը, կամ երկուսն էլ մեռնում են, ինչի հետևանքով սկիզբ է դրվում նույնատիպ մի բույսի: Տիպաբանորեն ուշ տարբերակներում տիեզերական ծառը կարող է զարգանալ որպես ծննդաբանական ծառ, կառույց, տաճար, քաղաք և այլն (Абрамян, Демирханян 1985, 71-74):

3) Բրյուս Լինկոլնը հնդեվրոպական տիեզերածնության առասպելը վերականգնում է այսպես: Ժամանակի սկզբում կային երկու եղբայր, *Manu - «Մարդ, Տղամարդ, Այր» և *Yemo - «Երկվորյակ» անուններով, և մի ցուլ (կով): Մարդը զոհաբերում է Երկվորյակին և ցլին (առաջին ծիսական զոհաբերություն) և նրանց մարմնի մասերից ստեղծում տիեզերքը և մարդկությունը: Երկրի ստեղծումից հետո հանդես է գալիս *Trito - «Երրորդ» հերոսը, որի (խոշոր եղջերավոր) անասուններին փախցնում է եռագլուխ օձը: Ամպրոպի (փոթորկի) աստվածը, «Երրորդի» օգնությամբ, գնում են օձի լեռը կամ քարայրը, սպանում օձին և ազատում անասուններին (Lincoln 1975. 1981, 69 ff. 1991, 7-12):

Այս վերակազմության մեջ, այսպիսով, էական դեր է վերագրվում երկու՝ և՛ երկվորյակների, և՛ (ամպրոպի աստծու) վիշապամարտի առասպելներին:

7. Ավանդված առասպելներ և պատկերացումներ

1) *Ձուկը և ցուլը փիեզերաբանական պատկերացումներում:* Հայկական ժողովրդական պատկերացումներում աշխարհը գտնվում է ձկան մեջքին, կամ շրջափակված է հսկա ձկով, կամ գտնվում է սև կամ կարմիր եզան կամ գոմեշի եղջյուրների վրա (Սամուելյան 1931, 182. Հարությունյան 2000, 13-14, գրականությամբ):

Ընդհանրապես, աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների պատկերացումներում աշխարհը տեղակայված է 1) ձկան վրա, 2) ցլի վրա, 3) կամ այդ երկուսի համադրությունն է՝ «աշխարհը գտնվում է ցլի եղջյուրների, իսկ ցուլը՝ ձկան վրա» (համապատասխանաբար՝ A844.3, A844.2 A8445 ըստ Աառնե-Թոմսոնի սյուժեների դասակարգման համակարգի): Նման պատկերացումներ կարելի է ենթադրել և վիշապ քարակոթողները ստեղծող մարդկանց մոտ: Այսպես, առաջին խմբի՝ ձուկ պատկերող կոթողները, եթե մանավանդ ուղղաձիգ դիրքով են կանգնեցվել, կարող են դիտվել որպես այլուրեք ևս հայտնի «տիեզերական սյուներ» («տիեզերական ծառի» տարբերակներից), որոնք մոդելավորում են ողջ տիեզերքը: Ցլի մորթին, տիեզերական եռամաս ծառի տեսքով փռված երկրորդ խմբի վիշապաքարերի վրա, նույնպես տիեզերքի մի մոդելն է, աշխարհի պատկերը (ընդհանրապես, որոշ հին պատկերացումների համաձայն, օրինակ հին հնդկական և սլավոնական ավանդույթներում, աշխարհը երբեմն ուղղակի պատկերացվել է որպես կով կամ ցուլ, տե՛ս Зарубин 1967): Սա կարող է դիտվել որպես «աշխարհը (ցլի մորթու տեսքով) ձկան վրա» գաղափարի պատկերում:

Հնդեվրոպական իրականության մեջ, կարելի է ասել, որ ցուլը և կովը կարևորագույն կերպարներ են: Այսպես, Ռիգվեդայում աստղերը կոչվում են նախիրներ, արևածագի ճառագայթները կովեր կամ ցլիկներ են, որոնք քաշում են նրա կառքը, ամպերը կովեր են և այլն: Դյաուսն ու Պրտհիվին (անձնավորված Երկինքն ու Երկիրը) ներկայացված են որպես ցուլ և կով: Անձրևը Դյաուսի (որպես ցլի) սերմն է, ամպրոպի աստված Ինդրան ներկայացվում է «երկրի ցուլ, երկնքի ցուլ, գետերի ցուլ, ջրավազանների ցուլ» (VI.44.21): Նմանօրինակ պատկերացումներ կան և այլ հնդեվրոպական ավանդույթներում (West 2007, 184-185): Սա ցույց է տալիս ցլի և կովի՝ առասպելաբանության մեջ ունեցած առանցքային՝ տիեզերածին դերը:

Ցլի (մորթու) պատկերի միավորումը ձկան հետ վիշապաքարի՝ որպես տիեզերքի մանրակերտի վրա շատ հիշեցնում է նաև «աշխարհը ցլի եղջյուրների, ցուլը՝ ձկան վրա» պատկերացումը: Մի շատ կարևոր վիշապաքարի վրա (Աժդահա յուրտ №6, ըստ Մառի և Սմիռնովի = Բարսեղյան 1967, №1, ներկայումս՝ Սարդարապատի Ազգագրության թանգարանի մուտքի մոտ), գագաթի ցլի գլխին, ըստ Ասատուր Մնացականյանի, սկավառակ է պատկերված (տե՛ս Մնացականյան 1952, 75, 88, ուր այդ շրջանը մեկնաբանվում է որպես գունդ, որը ամփոփում իր մեջ մեռնող և հարություն առնող հատիկային աստվածության գաղափարը. հմմտ. Բարսեղյան 1967, 182, ըստ որի այդտեղ պատկերված է ոչ թե սկավառակ, այլ զույգ թռչուններ՝ արագիլներ): Ըստ այդմ, այն կարող է ընկալվել որպես աշխարհի պատկեր: Բանն այն է, որ հայկական ժողովրդական պատկերացումներում ցլի եղջյուրներին գտնվող աշխարհը պատկերացվել է որպես մի տափարակ սկավառակ (Հարությունյան 2000, 13)[9]:

Ցանկացած մշակույթի հիմնական կառույցը և աշխարհի նկարագրության համընդհանուր միջոցը երկյակ հակադրությունն է: Վիշապ քարակոթողների հիմնական՝ ձկան և ցլի կերպարներով կարող էին անձնավորվել մի շարք հակադրություններ՝ վերև-ներքև, մեր աշխարհ-անդրաշխարհ, մշակույթ-վայրի բնություն (ընտանի և վայրի կենդանիներ), յուրային-օտար, երկինք/երկիր-ծով, չոր-թաց, լավ-վատ, մոտ-հեռու և

9 Մյուս կողմից, այդ սկավառակը, եթե այն իսկապես կա, ուղղակի համադրելի է եգիպտական սրբազան սև ցլերի՝ Ապիսի և Մնևիսի (արարիչ Պտահ և արևային Ռա աստվածների կենդանի անձնավորումների կամ հոգիների) եղջյուրների արանքում պատկերվող սկավառակի հետ, որը խորհրդանշում էր արևը (МНМ 1, 92. 2, 161): Կարելի է և վիշապաքարի վրայի ցլին էլ արևային աստծու սիմվոլ համարել (արևի աստվածները ևս երբեմն ներկայացվել են ցլի տեսքով և վիշապամարտիկ գործառություն ունեցել): Ընդ որում, Եգիպտոսում այդ սկավառակի հետ պատկերվում էր և փարավոնի թագի վրայի օձը (ureus): Օձի պատկեր ենթադրվում է և այս վիշապի վրա (հետաքրքիր է, որ Ջավախքի մի վիշապի վրա, ըստ ուսումնասիրողների, արևի սկավառակն է պատկերված, տակը՝ երկու օձ, տե՛ս Սանոսյան 1989, 99): Այս կոմպոզիցիան՝ ցուլ, սկավառակ (աշխարհ ?) և օձ, չափազանց հիշեցնում են քննարկվող տիեզերաբանական պատկերացումները: Տեսականորեն, թեկուզ հենց այս վիշապաքարերի հիման վրա, կարելի էր ինչ-որ մշակութային կապեր ենթադրել հին Եգիպտոսի և Հայկական լեռնաշխարհի միջև: Մ.թ.ա. III և II հազարամյակներից Հարավային Կովկասում և Հայկական լեռնաշխարհում հայտնի են եգիպտական հմայիլները, որոնք կարող են ինչ-որ առնչություններ ակնարկել, բայց ուղղակի կապերի վկայություններ չկան (Нариманишвили 2010, գրականությամբ): Ինչևէ, այս ամենը խիստ վարկածային է, սկսած վիշապաքարի ցլի գլխի սկավառակից, վերջացրած օձի պատկերով, և այդ մասին կարելի կլինի դատողություններ անել, երբ կունենանք վիշապաքարերի բարձրորակ լուսանկարներ և գծանկարներ:

այլն: Կարելի է ենթադրել ևս երկու շատ կարևոր հակադրություն: Խեթական ծեսում ամպրոպի աստծուն սև կենդանիներ, հատկապես՝ սև ցլեր են զոհաբերել: Ընդհանրապես, խեթական ամպրոպի աստվածը կապված է սև գույնի հետ (Ардзинба 1982, 213-214): Այդ կապը հանդես է գալիս նաև այլ ավանդույթներում և հատկապես վառ է արտահայտված հայոց մեջ (ամպրոպի աստծու վերաբերյալ՝ սևի և սպիտակի համատեքստում, տե՛ս Պետրոսյան 1997. Petrosyan 2002, 43 ff. Petrosyan 2011): Հատկանշական է, որ սև ցուլը Հայաստանում համարվել է ամենաարդար ու սրբազան կենդանին (Սամուելյան 1931, 182), և մինչև այժմ էլ մեզանում և մեր տարածաշրջանում միայն և միայն սև ցլիկներ են զոհաբերվում (Арутюнов 2010, 202. հմմտ. և էպոսում Սև ցլի սպանությունը Մեծ Մհերի կողմից): Աշխարհն իր եղջյուրների վրա պահող ցլի սև գույնը նույնացնում է այդ տիեզերական կենդանուն ամպրոպի աստծու սիմվոլի և զոհաբերության սև ցլի հետ:

Ըստ այդմ, թվում է, թե բացահայտվում է ևս մի կարևոր՝ սևի և սպիտակի (մուգ և բաց գույների) հակադրությունը: Չի բացառվում նաև արական-իգական (կին-տղամարդ) հակադրության առկայությունը (վիշապաքարի ձկան՝ դիցուհու սիմվոլ լինելու վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան 1975, 154-166), մյուս կողմից հմմտ. չորրորդ խմբի վիշապաքարերի՝ կովի հետ կապված մեկնաբանությունը: Այս հակադրությունների համալիրը նույնպես ցույց է տալիս, որ ձկան և ցլի կերպարներով մարդիկ մոդելավորել են ողջ տիեզերքը:

Այս բացատրությունը համահունչ է Սարգիս Հարությունյանի՝ վիշապ քարակոթողների մեկնաբանությանը (Հարությունյան 2000, 16, 26-33, տե՛ս և նրա հոդվածը սույն ժողովածուում):

Ձկան, կամ նրա վրա կանգնած ցլի՝ որպես տիեզերքի հենարանի, պատկերացումը, որոշ տարբերակներով, տարածված է հսկայական քանակությամբ ժողովուրդների ու ցեղերի մեջ, Եվրոպայից Մերձավոր Արևելք, Հնդկաստան, Արևելյան Ասիա և Սիբիր (Березкин 2007. 2009, տե՛ս նաև նրա հոդվածը սույն ժողովածուում): Այն հաճախ համարվել է իսլամական ազդեցության արդյունք, բայց Ղուրանում և հին արաբական ավանդույթում նման բան չի բացահայտվում: Ըստ Յուրի Բերյոզկինի, այդ մոտիվը կարող էր սկզբնավորվել Եվրասիայի արևելքում և միայն հետո, այն էլ բավական ուշ, անցնել արևմուտք՝ նաև մեր տարածաշրջան: Սակայն ձուկ և ցլի մորթի պատկերող քարակոթողների կապը այս մոտիվի հետ հավանական է թվում: Այս համատեքստում քարակոթողների կոմպոզիցիան հեշտությամբ կարելի է մեկնաբանել այսպես՝ ցլի զոհաբերությամբ սկիզբ է դրվում տիեզերքին: Զոհաբերված ցլի մորթին՝ փռված հսկա ձկան վրա, տիեզերական ծառի տեսքով, հենց աշխարհն է, նրա մոդելը, կամ նախասկիզբը, որից ձևավորվել է այն:

«Աթհարվավեդայի» հիմներից մեկում (IV.11, տե՛ս օրինակ Елизаренкова 2005) ասվում է, որ աշխարհը՝ երկինքը, երկիրը և նրանց միջև գտնվող օդային տարածքը, պահվում է ցլի/եզի կողմից, և այդ եզը ամպրոպի աստված Ինդրան է: Դա ցույց է տալիս, որ աշխարհի՝ ցլի վրա գտնվելու վերաբերյալ պատկերացումը հնդեվրոպական ցեղերի մեջ կարող էր լինել արդեն վաղնջական ժամանակներից: Հաշվի առնելով ասվածը վիշապ քարակոթողների ցլի պատկերների վերաբերյալ (որպես աշխարհի հենարան), ցուլ-Ինդրայի՝ տիեզերքի հենարանի կերպարը նորից կարող է մատնանշել այդ ցլերի՝ ամպրոպի աստծու սիմվոլ լինելու փաստը: Սա էլ, իր հերթին, նորից մատնանշում է այս կոթողների կապը ամպրոպի աստծու և, ուրեմն, վիշապամարտի առասպելի հետ: Այս հիմնում ցուլ-Ինդրան ներկայացվում է որպես կաթով լի կաթսա, որը, պարադոքսալ կերպով, կթվում է առավոտյան, կեսօրին և երեկոյան՝ Պարջանյա աստվածը նրա հոսքն է, մարուտները՝ կուրծքը: Այս պատկերը հիշեցնում է վիշապ քարակոթողների չորրորդ տիպը՝ չորս ելուստ (պտուկներ, ըստ Հրաչ Մարտիրոսյանի մեկնաբանության), որոնցից ալիքաձև գծեր՝ անձրև, այսինքն՝ երկնային կովի կաթ է սկիզբ առնում: Նշենք, որ Պարջանյան ամպի և անձրևի աստված է, ամպրոպի աստծու մի տարբերակը, իսկ մարուտները՝ Ինդրայի զորքը, ծնված են համարվել երկնային կովից, որի կուրծքը նրանք կթում են (MHM 2, 121):

2) ***Անձրևաբեր ամպը որպես ցուլ կամ կով.*** Ցլի և կովի պաշտամունքը լայնորեն տարածված երևույթ է: Այդ պաշտամունքը բնորոշ է անասնապահական հասարակություններին, ինչպիսին պատկերանում են և հին հնդեվրոպացիները: Եվ հնդեվրոպական, և՛ այլ ավանդույթներում բազմաթիվ աստվածներ համեմատվում կամ նույնիսկ նույնացվում են ցլի կամ կովի հետ:

Ինչպես տեսանք, ողջ աշխարհը երբեմն պատկերացվել է որպես կով կամ ցուլ, և որպես արածող անասուններ են պատկերացվել մեռածների հոգիները:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ ամպերը ևս համեմատվում և նույնացվում են ցլի կամ կովի հետ: Այս երևույթը պարզորոշ ի հայտ է գալիս հնդկական հնագույն հիմներում՝ «Ռիգվեդայում», որտեղ ամպերը բազմիցս կոչվում են «կովեր» կամ «ցլեր»: Նույն պատկերացումը հայտնի է սլավոնական, հյուսիսգերմանական և հայկական ավանդույթներում (տես օրինակ Зарубин 1967. West 2004, 184): Հայկական հանելուկներում ամպը և որոտը հանդես են գալիս որպես կով, որը կաթնաղբյուրից ջուր է խմում և «արյուն ծովից» ձայն հանում: Անձրևաբեր ամպերը պատկերացվել են որպես ցուլ կամ կով, իսկ անձրևը և կարկուտը՝ այդ կովի կիթ (Աբեղյան 1975, 66. Հարությունյան 1965, 11-13, 223-225):

Մյուս կողմից, հայոց մեջ ամպրոպային ամպը կոչվել է *վիշապ*: Այս նույն ամպից է առաջանում վիշապ քամին՝ թաթառ-պտուտահողմը, իսկ վերջինս կոչվել է նաև *ձկնամբ*, այսինքն՝ *ձկնամպ* (տես ստորև, հաջորդ ենթաբաժնում): Այսպիսով, մեր կոթողների վիշապ անվանումը և նրանց վրայի պատկերները՝ ցուլ, ձուկ, ջրի հոսք՝ անձրև, նորից ու նորից մատնանշում են կապը միևնույն՝ ամպրոպային առասպելի հետ: Ընդ որում, ամպրոպային ամպը նույնացվում է առասպելի երկու հակադիր կերպարների հետ, որը, ի միջի այլոց, կարող է մեկնաբանվել որպես ինվերսիայի, կամ առասպելի տարբեր փուլերում միևնույն ատրիբուտների՝ մեկ այս, մեկ մյուս կողմին անցնելու հետևանք:

Հին հնդկական առասպելաբանության մեջ հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անվան կրողն է համարվում Պարջանյան, ամպրոպային ամպի և անձրևի աստվածը: Նրա անունը իմաստավորվում է որպես հենց «անձրևային ամպ», կերպարն էլ թույլ է անձնավորված և հաճախ չի տարբերակվում ամպից: Մոտ է ամպրոպի մեծ աստծուն՝ Ինդրային, և նրա անունը, հատկապես ուշ աղբյուրներում, հանդես է գալիս որպես Ինդրայի մի կոչումը: Ինչպես Ինդրան, երբեմն ներկայացվում է որպես ցուլ: Որպես անձրևի աստված նա իր սերմով՝ անձրևով կենդանացնում՝ բեղմնավորում-ոռոգում է հողը, հիմք դնելով բույսերին և կենդանիներին (МНМ 2, 286):

Միանգամից աչքի է զարնում վիշապ քարակոթողների պատկերների մերձավորությունը այս տվյալների հետ: Ցուլ աստծուն զոհաբերում են ցլեր: Կոթողի վերնամասին փռված զոհաբերված ցլի բերանից ջրի ալիքաձև հոսանքներ են՝ անձրև է թափվում: Պարջանյայի անունը ծագում է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անունից, իսկ քարակոթողները կոչվում են ամպրոպի աստծու հակառակորդի՝ վիշապի անունով:

Հայկական ավանդույթում Պարջանյայի զուգահեռն է Սանասարը: Նա ձեռք է բերում ամպրոպի աստծու զենքը՝ «թուր կեծակին» և սպանում վիշապին, այսինքն՝ ամպրոպի վիշապամարտիկ աստծու վիպականացած կերպարն է: Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ նա նույնացվում է որպես «սև ամպ» (Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու և սև ամպի անձնավորման վերաբերյալ, տես Աբեղյան 1966, 414-417. 1975, 72-73), այդպիսով նույնանալով նաև հնդկական Պարջանյայի կերպարին: Մյուս կողմից, Սանասարը, որպես Սասունի էպոսիմ, պետք է ժառանգը լիներ տեղի ամպրոպի մեծ աստծու՝ Շուբրիայի Թեշուբի (Petrosyan 2002, 20-21, 50-51, 64-65): Ընդ որում, էպոսի՝ Սանասարին առնչվող հատվածներում հանդես են գալիս այնպիսի հնդկական և խուռիական զուգահեռներ, որոնք կարող են բացատրվել որպես ուղղակի ազդեցություններ (Petrosyan 2002, 10-12, 20-22, 63-65. Петросян 2007):

3) ***Վիշապ հանել և ձկնամբ***. Ըստ հին հայկական աղբյուրների, օդերևույթներից հզորագույնը *թաթառ* փոթորիկն է, պտուտահողմը, որին տվել են *վիշապ* անվանումը: Այս երևույթը պատկերացվել է որպես «վիշապ հանել»: Միջնադարյան հեղինակները (Եզնիկ Կողբացի, Վանական վարդապետ, Սարկավագ վարդապետ, Վահրամ վարդապետ, Վարդան վարդապետ և թերևս՝ Անանիա Շիրակացի) բազմիցս անդրադարձել են այս հավատալիքին, որպես մոլորություն, փորձելով հերքել կամ քրիստոնեական «գիտական» բացատրություն տալ դրան: Ըստ Եզնիկ Կողբացու՝ (140) «Եւ, եթե բառնայցի ի վեր այնպիսի վիշապն, ոչ թե եզամբք ինչ անուանելովք, այլ ծածուկ զօրութեամբ իւիք յԱստուծոյ հրամանէ...», այսինքն՝ «և եթե այնպիսի վիշապը օդ բարձրացվելիս լինի, [այդ կլինի] ոչ թե ինչ-որ կարծեցյալ եզ-

ներով, այլ որևէ ծածուկ զորությամբ աստծու հրամանով…» (աղբյուրները և քննարկումը տե՛ս Ալիշան 1895, 64-67, 149-155, 171-173. Աբեղյան 1975, 115-120. 1985, 117-121):

Մյուս կողմից, միջնադարյան աղբյուրներում վիշապ-պտուտահողմը կոչվել է *Ձկնամբ* (Ալիշան 1895, 65, 153): Սա հանգավորվում է Եզնիկի հիշած վիշապ հանող-բարձրացնող *եզամբբ*-ի հետ, որը համապատասխան առասպելա-բանաստեղծական պատկեր և բանաձև է ակնարկում: Ձկնամբը *ձուկն* և *ամբ* «ամպ» բառերի բարդություն է՝ «ձկնաձև, ձկնային ամպ» իմաստով (գրաբարում *ամպ* բառը հանդես է գալիս *ամպ* և *ամբ* տարբերակներով, տե՛ս ՆՀԲ 1, 53, 73): Սա համահունչ է վիշապի՝ որպես ամպ պատկերացմանը՝ «ժողովրդի մեջ հին ժամանակներից մինչև այսօր վիշապ նշանակում է փոթորիկ կամ ամպրոպային ամպ»՝ Gewitterwolke (Աբեղյան 1975, 117, 530, հմմտ. նույն տեղում, 67, ուր թարգմանված է «փոթորկալից ամպ»): Եվ արդեն Ալիշանը միանգամայն ճիշտ է մեկնաբանել այս անվանումը՝ «որովհետև ծովու վրա կ'իջնէ սև սիւնաձև ամպատեսակ և ձկան պէս գալարելով շարժի»: Այսինքն՝ ձկնամբն այդ սև սյունաձև ամպն է: Հատկանշական է, որ այլուրեք պտուտահողմ-մրրկայունը հաճախակի համեմատվում է օձի հետ: Այսպիսով, պետք է կարծել, որ մեզանում վիշապ-փոթորիկը՝ ուղղաձիգ, շարժվող պտուտահողմը, ընկալվել է նաև որպես ձուկ, ըստ *վիշապ* բառի «մեծ ձուկ, վիշապ-ձուկ» նշանակության (սրա հետ կարող է առնչվել վիշապաքարերի ուղղաձիգ կանգնած լինելը): Այս պատկերի լավագույն, համարյա նույնական զուգահեռը ի հայտ է գալիս հունական Տիփոնի կերպարում:

Ուրեմն, հնում փոթորիկ-թարթառը պատկերացվել է որպես վիշապ/ձուկ-ամպ, որին ինչ-որ առասպելական եզներով/ցլերով վեր են բարձրացրել: Սա համահունչ է հայոց Վահագն աստծու *վիշապաքաղ* կոչմանը՝ Վահագնը, այսպիսով, վիշապներին «քաղում» էր, այլ կերպ՝ պոկում-կտրում իրենց գտնվելու վայրից (ծովից, երկրից) ու բարձրացնում վեր: Այս պատկերացումը հասել էր մինչև նոր ժամանակներ՝ ըստ Գարեգին Սրվանձտյանի, Վանում պատմել են, որ երբ վիշապը դառնում է հազար տարեկան, շատ մեծանում է. երկնային հրեշտակները նրան շղթայում ու բարձրացնում են վեր, ուր արևը այրում-մոխրացնում է նրան (Սրվանձտյան 1978, 69)[10]: Այստեղ, այսպիսով, քրիստոնեական հրեշտակները փոխարինել են հեթանոսական դարաշրջանի եզներին:

Հզոր պտուտահողմը (թաթառ, վիշապ-քամի, տիփոն, տոռնադո) ձևավորվում է ամպրոպային ամպից (այս և ստորև բերված փաստերի վերաբերյալ տե՛ս Непомнящий 2007): Նրանից ձագարաձև դեպի գետին է իջնում «կնճիթը»: Պտուտահողմի ստորին հատվածի «անկանոն և կտրուկ շարժումների պատճառով այն հաճախ համեմատվում է հսկայական օդային օձի հետ»: «Կնճիթի» ցածր ճնշմամբ պայմանավորված, ճանապարհին հանդիպած փակ շինությունները պայթում են, հսկայական զանգվածներ, երբեմն՝ տներ, մեքենաներ, մարդիկ և այլն, կարող են բարձրացվել և տեղաշարժվել մեծ տարածություններ: Ջրային մակերեսներից երկինք է բարձրացվում ջուրը՝ 1904-ին մրրկայունը ներծծել է Մոսկվա գետի ջրերն այնպես, որ երևացել է գետի հունը: Այդպիսի մի թաթառ պիտի լիներ և Վանա լճի վիշապը[11]:

Բնության այս պատկերը, նրա առասպելաբանական ընկալումը, կերպարները և անվանումները՝ ամպրոպային ամպ, եզներ, վիշապ, վիշապ հանել, ձկնամբ, համադրելի են վիշապ քարակոթողների պատկերների հետ: Ակնհայտ է թվում, որ քարակոթողները պիտի կապված լինեին այս պատկերացումների հնագույն տարբերակին առնչվող մի պաշտամունքի հետ: Ողջ պատկերը հիշեցնում է ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի առասպելը (թաթառը, ինչպես ասվեց, սկիզբ է առնում ամպրոպային ամպից, և փոթորիկն էլ մտնում է ամպրոպի աստծու և վիշապի գործառության մեջ): Իսկ եզներն ու ձկները աստծու և նրա հակառակորդի սիմվոլներն են: Դատելով Կողբացու նյութից, վիշապաքաղ/վիշապամարտիկ աստ-

10 Այլ մի աղբյուրում ասվում է, որ որոշ օձեր, տասը կամ հարյուր տարի մարդկանցից անտես մնալով, «վիշապանում» են (Ալիշան 2002, 83): Այս օձ-վիշապների կողմից կլոր տարիքի հասնելը որպես աղետի ընկալման վերաբերյալ տե՛ս Abrahamian 2006, 211:

11 Հետաքրքիր է, որ երբեմն մրրկայունը իր հետ տանում է նաև ձկների վտառներ. այսպես, Եթովպիայում 2000 թ. երկնքից հեղեղի նման թափվել են մեծ մասամբ դեռևս կենդանի միլիոնավոր ձկներ, որոնց մրրկայունը ներծծել էր Հնդկական օվկիանոսում: Այդ առթիվ հմմտ. ձկնամբ բառի մեկնաբանությունը Մալխասյանի բառարանում՝ «ձուկը վեր բարձրացնող ամպ, թաթառ» (ՀԲԲ 3, 177):

վածը վիշապին երկինք է բարձրացրել ցլի տեսքով (Աբեղյանը գրում է, որ այդ եզները վերաբերում են ամպրոպային աստծուն, որը, ինչպես և ամպրոպային վիշապը, ուրիշ ազգերի մեջ էլ երևան է գալիս տարբեր, այդ թվում՝ ցլի կերպարանքով, տե՛ս Աբեղյան 1975, 116. 1985, 121)։ Հաշվի առնելով, որ եզները հանդես են գալիս հոգնակի թվով, հնարավոր է պատկերացնել նաև, որ այս եզները եղել են ամպրոպային աստծու կրտսեր հետևորդները, ինչպես հնդկական Ինդրայի զորքերը՝ մարուտներն ու ռուդրաները (վիշապաքաղ Վահագնի հետևորդների վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2010)։ Ինչպես ասվել է, մարուտների մայրը որպես կով է պատկերացվել, և մարուտներն էլ կթում են նրա պտուկները (MHM 2, 121)։

Ամպրոպային ամպի ծնունդ վիշապ-մրրկայունը անբաժանելի է ամպրոպի աստծու, իսկ վերջինս էլ՝ վիշապամարտի առասպելից։ Հայկական վիշապի կապը պտտտահողմ-մրրկայուն հետ զուգահեռներ ունի որոշ այլ ավանդույթներում, բայց և այնպես համընդհանուր երևույթ չէ։ Այս համատեքստում հատկանշական է թվում հնդեվրոպական օձ-վիշապի անվան *wel- արմատի «պտտվել, գալարվել» իմաստը, որով կարող էր կոչվել պտտտահողմի անձնավորումը։

4) ***Իլլույանկայի և Տիփոնի առասպելները***. Հունական առասպելաբանության մեջ ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի մենամարտի առասպելի դրսևորումներից մեկն է Զևսի և հրեշ Տիփոնի առասպելը։ Տիփոնը կապված է քամիների հետ, նա քամիների հայրն է, և նրա անունն էլ՝ typhōn, ինչպես ասվել է, նշանակում է «պտտտահողմ, մրրկայուն, փոթորիկ, թաթառ» (Дворецкий 1958, 1667), այսինքն՝ նույնական է հայերեն *վիշապ* և *վիշապ քամի* «թաթառ, մրրկայուն, պտտտահողմ» հասկացությանը։

Խեթական առասպելաբանության մեջ, երկու տարբերակով, պատմվում է ամպրոպի աստծու և օձ-վիշապ Իլլույանկայի առասպելը (Hoffner 1990, 11-14)։ Ժամանակակից ուսումնասիրություններում, հաշվի առնելով առասպելական մի շարք մանրամասների համընկումը (վիշապին խնջույքի հրավիրելը, աստծու օգնականների հանդես գալը և այլն), Տիփոնի առասպելը ծագած է համարվում Իլլույանկայի առասպելից։ Տիփոնի ողջ կերպարը, ինչպես և առասպելի տեղայնացումները (օրինակ, Կիլիկիայում), կապվում են Փոքր Ասիայի հետ (Rose 1959, 58-60. Porzig 1930. Petrosyan 2002, 103, n. 361, մանրամասն գրականությամբ. հավանական է, որ Տիփոնի անունն էլ փոխառված լինի Փոքր Ասիայից, տե՛ս DELG 1148)։ Այսպիսով, Տիփոնը, որպես վիշապ, հրեշ, պտտտահողմի անձնավորում և անվանում, պետք է փոխառված լինի Փոքր Ասիայից և Հայկական լեռնաշխարհի մերձակայքից։

Իլլույանկայի անունը ստուգաբանվում է որպես լատ. anguilla «օձ-ձուկ» բառի շրջված տարբերակ, այսինքն, պետք է կարծել, որ նա հենց մի մեծ օձ-ձուկ է պատկերացվել (Katz 1998, 20)։ Հատկանշական է, որ Տիփոնի առասպելի՝ խեթական առասպելին առավել նման Օպիանոսի ավանդած տարբերակում Տիփոնը հենց որպես ձուկ է ներկայացվում (Oppian. *Halieutika* 3, 9 seq.)։

Կարելի է ասել, որ հայկական վիշապի կերպարը, որպես մեծ ձուկ, ապա և վիշապ քամի, թաթառ, ուղղակի նույնական է Տիփոնին, և այդպիսով՝ նաև Իլլույանկային։ Մոտ են նաև տեղայնացումները՝ Փոքր Ասիայի արևելքում, Կիլիկիայում և Հայկական լեռնաշխարհում։ Այս ընդհանրություններն արդյունք են տարածաշրջանային կապերի։ Արդեն Յոզեֆ Մարկվարտը ցույց է տվել Զևսի ու Տիփոնի և հայոց նահապետ Արամի ու նրա հակառակորդ Պայապիս Քաղյայի առասպելների կապը (Markwart 1919, 65 ff. 1928, 215 ff. տե՛ս և Պետրոսյան 1997, 10 հտն. Petrosyan 2002, 45 ff.)։ Մյուս կողմից, ընդհանրություններ կան Արամի և Թեշուբի կերպարների, ապա և Իլլույանկայի առասպելի և «Սասնա ծռերի»՝ հին վիշապամարտից սերող որոշ դրվագների միջև (Petrosyan 2002, 6-8, 46 ff.)։ Ըստ այդմ, հին հայաստանյան և բուն հայկական վիշապամարտի հնագույն առասպելները պետք է որ նման, կամ նույնիսկ որոշ առումով՝ նույնական լինեին խեթական և հունական՝ Իլլույանկայի և Տիփոնի առասպելների հետ։ Այս համատեքստում հատկանշական է, որ վիշապ-Աժդահակը (Աշդահակ) Գրիգոր Մագիստրոսի մոտ «ձուկ» է կոչվում (Կոստանյանց 1910, 216)։ Սա ցույց է տալիս, որ հայոց միտքը նույնիսկ փոխառյալ օձ-վիշապին նույնացրել է իր ավանդական ձուկ-վիշապի հետ։

Նշենք, որ օձ-վիշապի՝ որպես ձուկ պատկերացումը հայտնի է և հյուսիսգերմանական ավանդույթում (տե՛ս ստորև, § 6. 7):

5) ***Միջագետքյան երկնային ցուլը.*** «Գիլգամեշ» էպոսի հնագույն՝ շումերական և ավելի նոր՝ աքադական տարբերակներում, որոշ տարբերություններով պատմվում է հերոս Գիլգամեշի և նրա ծառա կամ ընկեր Էնկիդուի կողմից երկնային ցլի սպանության մասին (ինչը լավ ներկայացված է նաև պատկերագրության մեջ): Քարակոթողների բովանդակությանն ավելի մոտ են աքադական տարբերակները: Այստեղ, Իշտար դիցուհին, տեսնելով Գիլգամեշին լողալիս, առաջարկում է նրան դառնալ իր սիրեկանը: Հերոսը մերժում է՝ հիշեցնելով դիցուհու նախկին սիրեկանների դաժան ճակատագրերը: Իշտարը խնդրում է երկնքի աստված Անուին իրեն տալ երկնային ցուլը, որը կործանում է սփռում հերոսների հայրենի քաղաքում: Բողազքյոյից հայտնի (աքադական) տարբերակում կա մի շատ էական դրվագ՝ ցուլը յոթ կումով խմում է Եփրատի ջուրը (շումերականում նշվում է որպես անանուն գետ): Գիլգամեշը դաշույնով սպանում է երկնային ցլին ու նրա սիրտը նվիրաբերում արևի աստծուն: Ցլի մարմնի մասերը տարածում են տարբեր շրջաններ, որով և վերականգնվում է տիեզերական կարգը (աքադական տեքստերը տե՛ս George 1999, 47-54, 136-138, շումերականը՝ 166-175. առասպելի տիեզերական՝ «աստեղային» մեկնաբանության վերաբերյալ՝ Sołtysiak 2001. օրացույցային-երկրագործական ծեսերի հետ կապի առնչությամբ՝ Емельянов 1996):

Առասպելական վիշապի և վիշապ քարակոթողների՝ ջրերի հետ կապը քննարկվել է շատ անգամներ և ակնհայտ է: Միայն այստեղ, որպես երաշտի մարմնավորում, հանդես է գալիս ամպրոպի աստծու սովորական սիմվոլը, ինչը կարելի է համարել առասպելի շրջված ձևերից մեկը: Իսկ քարակոթողի ձուկը, այս համատեքստում, կարող է համարվել Իշտարի, կամ նրան համապատասխան տեղական հին դիցուհու սիմվոլը (քարակոթողների հնարավոր կապը ձկան՝ որպես հին դիցուհու սիմվոլի հետ, տե՛ս Աբեղյան 1975, 154-166): Իշտարի և ձկան կապի համար հմմտ. Նինվեի՝ դիցուհու հիմնական կենտրոններից մեկի գաղափարագիր անվանումը՝ «ձկան տուն» (տե՛ս МНМ 2, 392):

Կոթողների վրա ցլի բերանից հոսող ջուրը հիշեցնում է Գիլգամեշի՝ ջրերը կուլ տվող ցլի զոհաբերությունը, այսինքն՝ սպանված ցուլը բաց է թողնում իր կուլ տված ջրերը: Վիշապ քարակոթողների և այս առասպելի կապը ակնհայտ է թվում: Մոտ են և՛ տարածաշրջանները, և՛ դարաշրջանները: Մյուս կողմից, հարց է առաջանում, թե ինչպիսի՞ն են այդ կապերը՝ ուղղակի ազդեցության արդյունք, փոխառություն երրորդ աղբյուրից, թե տարածաշրջանային ընդհանուր պատկերացումների հետևանք: Ինչևէ, Հայկական լեռնաշխարհից սկիզբ առնող Եփրատի ջրերը խմելը կարող էր ընկալվել որպես գետի ակունքների արգելափակում հենց Հայկական լեռնաշխարհում, ինչպես ասենք, հնդկական առասպելում Վրտրա հրեշն է փակում ջրերը:

6) ***Ձուկը ջրհեղեղի հնդկական առասպելում.*** Հին հնդկական «Շատապատհա բրահմանայում» (1.8.1, տե՛ս Eggeling 1882, 216 ff. Фрезер 1985, 96-97) և որոշ այլ աղբյուրներում պատմվում է, որ Մանուն («Մարդ»), հնդկական ավանդույթի «առաջնամարդը» և մեր Նոյի համապատասխանությունը, լվացվելու ջրի մեջ մի ձուկ է գտնում, որը խնդրում է պահպանել իրեն, իսկ ի հատուցումն՝ պարտավորվում նախազգուշացնել և փրկել նրան ջրհեղեղից (նկատենք, որ հնդկական առասպելաբանության մեջ հայտնի են մի շարք Մանուներ, բայց նրանք բոլորն էլ ծագում են մեկ՝ «առաջնամարդու» նախատիպից, հմմտ. Բ. Լինկոլնի վերականգնած առասպելը): Ձուկն անընդհատ աճում է: Մանուն նրան սկզբից պահում է կճուճում, հետո՝ ավազանում, հետո՝ տեղափոխում ծով: Ձուկը դառնում է *գհաշա*՝ բոլոր ձկներից ամենամեծը (այս հսկան համեմատելի է հայկական ձուկ-վիշապի հետ): Նա նախազգուշացնում է Մանուին ջրհեղեղի գալստյան մասին և պատվիրում նավ սարքել, իսկ ջրհեղեղի ժամանակ, իր գլխի եղջյուրին գցած պարանով, քաշում է նավը և հասցնում հյուսիսային մեծ լեռանը: Մանուն կաթնամթերքների զոհաբերություն է անում (կարագ, թթու կաթ և կաթնաշոռ), ինչի հետևանքով հայտնվում է Իլան կամ Իդան, առաջին կինը, որի հետ նրանք սկիզբ են դնում մարդկությանը: Հնդիրանական ավանդույթում Մանուն է առաջին զոհաբերություն կատարողը (Lincoln 1981, 81-82): Ընդ որում, նույն հնդիրանական ավանդույթում կաթնամթերքի հեղումը դիտվում է որպես տավարի զոհաբերության փոխարինություն և որոշ առումներով նույնական է վերջինին (Lincoln 1981, 64):

Իսկ կովը Իլայի մի համապատասխանությունն է. այդ Իլա-կովը՝ զոհն է, որը զոհաբերվում է ապահովելու համար զոհաբերության խնճույքի միսը (Heesterman 1985, 63 ff. 1993, 32):

«Շատապատհա բրահմանայում» (1.1.4. 14-17, տե՛ս Eggeling 1882, 29–30) կա մեկ այլ առասպել Մանու անունով հերոսի մասին, որն ավելի մոտ է Լինկոլնի վերակազմությանը և կարծես լրացնում է նախորդը: Մանուն ուներ մի կին և ցուլ, որի ձայնը կործանում էր թշնամիներին: Հակառակորդ կողմի երկու քուրմ համոզում են Մանուին զոհաբերել ցուլը, և երբ նրա ձայնն անցնում է Մանուի կնոջը, զոհաբերում են նաև նրան: Ձայնն անցնում է զոհաբերության անոթներին:

Այս առասպելների տարրերը՝ հսկայական ձուկ, ջրհեղեղ և ցլի/կովի զոհաբերություն, նորից հիշեցնում են վիշապ քարակոթողների պատկերները: Ընդ որում, առաջին առասպելը ներկայացնում է մարդածնությունը, ինչը տիեզերածնության մի ասպեկտն է: Մանուի և Իլայի առասպելի հետ համադրությունը կարող է բացատրել Ջավախքի որոշ վիշապաքարերի Կաթքար կոչումը, նրանց հետ կապված որոշ ծեսեր և պաշտամունքը հատկապես կանանց կողմից (կաթ չունեցող կանայք կարագ են քսում վիշապաքարի վրա, աղոթում, զոհ մատուցում և այլն), որի հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ այդ վիշապաքարերը նվիրված են եղել երկնային կովով խորհրդանշվող դիցուհու պաշտամունքին, իսկ չորրորդ խմբի վիշապաքարի գագաթին պատկերված ելուստները, որոնցից հեղուկ է հոսում, ներկայացնում են երկնային կովի պտուկները (Հրաչ Մարտիրոսյան): Կարելի է ավելացնել, որ Իլան հենց «զոհաբերության հեղման, աղոթքի, կաթով և յուղ/կարագով զոհաբերության և ուտելիքի անձնավորումն է», նա Ռիգվեդայում կոչվում է «յուղաձեռն» և «յուղոտն» (MHM 1, 504):

Այս հոդվածում հնդկական նյութի օգտագործումը վիշապ քարակոթողների և որոշ այլ հին հայաստանյան իրողությունների մեկնաբանության համար չպետք է զարմանք պատճառի: Հնդկական նյութն արխաիկ է, ավանդված խոր հնադարից: Նա է լավագույնս պահպանել հնդեվրոպական մշակույթի և առասպելաբանության շատ վաղնջական շերտեր, ինչը կորսվել է մյուս հնդեվրոպական ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի մոտ:

Հնդկական առասպելաբանությունը, կարելի է ասել, հնդեվրոպական առասպելաբանության վերականգնման թերևս լավագույն աղբյուրն է: Բայց հնարավոր են նաև ուղղակի առնչություններ: Մեր տարածաշրջանում առաջին անվիճելիորեն նույնացվող հնդեվրոպական լեզուն այսպես կոչված միտաննիական կամ միջագետքյան արիերենն է, հին հնդկերենի վաղնջական մի բարբառը: Խուռիական Միտաննի պետության բոլոր արքաները և շատ ուրիշ խուռիական իշխանավորներ այլուրեք կրում են ակնհայտ կամ հավանական հին հնդկական անուններ: Այդ արիացիները նախապես թերևս կազմել են խուռիների իշխող դասը, ինչը արտացոլվել է նրանց վերնախավի հետագա անվանաբանական ավանդույթում (հավասարակշռված մոտեցում այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս Вильхельм 1989, 44-48, գրականությամբ): Անկախ այս արիացիների՝ Մերձավոր արևելքում խաղացած դերից ու այստեղ հայտնվելու վերաբերյալ եղած տեսակետներից, ակնհայտ է, որ արդեն գոնե մ.թ.ա. II հազարամյակի սկզբներից Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում եղել է հնդարիական մի տարր, և վիշապաքարերի, կամ գոնե նրանց մի մասի, պատկերների մեկնաբանությունը հին հնդկական նյութի հիման վրա միանգամայն ընդունելի է: Հնարավոր է նաև պատկերացնել, որ նման մի առասպել ունենային նաև որոշ այլ հնդեվրոպական ցեղեր, որպես ընհանուր ժառանգություն կամ հենց փոխառված հնդարիականից:

Ինչ վերաբերում է երկու Մանուների՝ մեկ առասպելում միավորելու հանգամանքին, ապա պետք է հաշվի առնել, որ մ.թ.ա. II հազարամյակի Հայկական լեռնաշխարհի հնդարիացիների մշակույթը նշանակալիորեն տարբեր՝ վաղնջական և մերձավորարևելյան տարրերով հագեցած, պիտի լիներ մ.թ.ա. VIII-VI դդ. Հնդկաստանի հնդիկների մշակույթից (այդպես է թվագրվում «Շատապատհա Բրամանան»): Այս համատեքստում հետաքրքիր է միջագետքյան առասպելում ևս տեղական առաջնամարդուն՝ Զիուսուդրային կամ Ուտնապիշտիմին ջրհեղեղի մասին Էնկի կամ Էա աստծու կողմից նախազգուշացվելը: Ընդ որում, վերջինս ջրերի աստված էր և, հատկապես աքադական ավանդույթում, հանդես է գալիս որպես մարդ-ձուկ (տե՛ս MHM 2, 392, որտեղ Էայի և Մանուի առասպելները համարվում են շրջված՝ ինվերտացված

տարբերակներ. ի միջի այլոց, նաև վիշապ քարակոթողների հետ որոշ չափով համադրելի մարդ-ձկները բազում են հին միջագետքյան պատկերագրության մեջ, որոնցից մի շարք տե՛ս Torre 2009): Հետաքրքիր է, որ միջագետքյան առասպելներում ևս Զիուսուդրան և Ուտնապիշտիմը փրկվելուց հետո զոհ են մատուցում, ընդ որում՝ Զիուսուդրան՝ եզ և ոչխար (Kramer 1972, 98. Фрезер 1985, 70, 73): Սա թերևս կարող է մատնանշել միջագետքյան ազդեցությունը հնդկական առասպելի վրա:

7) ***Թորի և տիեզերական օձի առասպելը.*** Հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու ժառանգը գերմանասկանդինավյան ավանդույթում Թորն է: «Կրտսեր էդդայում» պատմվում է, որ նա սպանում է հսկա Հյումիրի ամենամեծ՝ Himinhrjod «Երկինքը պատռող» կոչվող ցլին, նրա գլուխը դարձնում իր համար ձկնորսական խայծ և նավակով դուրս գալիս ձկնորսության: Յորմունգանդ(ր)ը, սկանդինավյան առասպելաբանության «տիեզերական օձի» կերպարը, որն իր մարմնով շրջափակել է աշխարհը (ինչպես և հայկական ավանդույթի ձուկ-վիշապ Լեկեոն/Լևիաթանը, տե՛ս Հարությունյան 2000, 13-14), կլանում է խայծը: Թորը քաշում, մոտեցնում է Յորմունգանդին, բայց Հյումիրը կտրում է կարթաթելը: Թորը օձի հետևից նետում է իր մուրճը, որը պոկում է նրա գլուխը, բայց նա կենդանի է մնում (Gylfaginning 48): «Ավագ էդդայում»՝ (Hymiskvida 18, 24), շեշտվում է, որ ցուլը սև է, իսկ Յորմունգանդը կոչվում է «ձուկ», այսինքն, առավել մերձավորություն է հանդես բերում մեր ձուկ-վիշապի հետ: Աշխարհի վերջի առասպելում Թորը և Յորմունգանդը սպանում են իրար (այս առասպելները տե՛ս Стурлусон 1963. 1970):

Այս առասպելի տարրերը ևս՝ վիշապամարտ, ամպրոպի աստված, ջրային հսկա ձուկ-վիշապ, ցուլ, համադրելի են վիշապաքարերի պատկերագրության հետ: Ավելին, սա վիշապ քարակոթողների պատկերագրության տարրերին լավագույնս համապատասխանող առասպելն է թվում: Հատկապես հետաքրքիր է օձ-վիշապի կողմից «երկնային» անունով սև ցլի գլուխը կլանելու պահը, որը հիշեցնում է վերևում քննարկված որոշ պատկերացումներ և երկրորդ խմբի քարակոթողները, որոնք ներկայացնում են հսկա ձուկ-վիշապի բերանին փոված ցլի գլուխն ու մորթին (ընդ որում, Թորի և Յորմուգանդի առասպելը ևս իր հայրենիքում ներկայացված է մի շարք քարե հուշարձանների պատկերներում): Իհարկե, ամեն ինչ չէ, որ նույնական է՝ մի տեղ ձեսի պատկեր է, ուր զոհասյան վրա ցլի մորթի է գցվում, իսկ մյուսում՝ առասպելական որսի սյուժե, և գերմանասկանդինավյան նյութը աշխարհագրորեն և ժամանակագրորեն շատ հեռու է վիշապաքարերից, բայց համեմատական առասպելաբանության համատեքստում նմանօրինակ ընդհանրությունները թերևս նույնական ակունքներ են մատնանշում (հնդեվրոպական աշխարհի և ամպրոպի աստծու առասպել): Հիշենք նաև զոհի գլուխն ու մորթին ջուրը՝ «վիշապ»-լըքոյին նետելու ծեսի հնարավորության մասին (§3), որն ավելի է մոտեցնում Յորմունգանդի սյուժեն վիշապաքարերին: Չի բացառվում նաև Յորմունգանդի առասպելի «աստղային» մեկնաբանությունը, տե՛ս Sołtysiak 2005 (հմմտ. և Իշտար-Լուսաստղի «երկնային ցլի» առասպելը):

8) ***Թեշուբի և Ուլլիկումմիի առասպելը.*** Սա խուռիական առասպելաբանության առանցքային առասպելներից է, որը համառոտ կարելի է ներկայացնել այսպես: Աստվածների արքա, ամպրոպային Թեշուբի ծնողը՝ Կումարբին, աստվածների նախորդ սերնդի արքան, իր տարբեր հրեշավոր որդիների միջոցով փորձում է գահընկեց անել Թեշուբին: Այդ որդիներից առավել նշանակալին քարե հսկայական, անընդհատ աճող հրեշ Ullikummi-ն է, որը ծնվում է Կումարբիի և ժայռի՝ «սառը լճում» ունեցած սեռական կապի արդյունքում: Նա սարսափելի է, նա սպառնում է աստվածներին և նրան չի կարողանում գայթակղեցնել դիցուհի Շաուշկան: Առասպելի վերջը չի պահպանվել, բայց պարզ է, որ այն պիտի ավարտվեր Թեշուբի հաղթանակով (Hoffner 1990, 52-60):

Կարծիք կա, որ Ուլլիկումմի անունը պետք է մեկնաբանվի որպես «Կումմի քաղաքը կործանող» (Կումմին Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնն է), բայց դա, ամենայն հավանականությամբ, «ժողովրդական ստուգաբանություն» է (Laroche 1976-77, 279. Petrosyan 2002, 82-83, n. 289)[12]: Խուռիական -mmi-ն, ինչպես և ուրար-

12 «Կումմին կործանող» ստուգաբանությունը հատուկ պաշտպանում էր Վ. Իվանովը (Иванов 1982, 158-159), որը ծանոթանալով իմ աշխատանքի ձեռագրին (Петросян 1987) փոխեց իր կարծիքը և այն երաշխավորող նամակում համաձայնություն արտահայտեց իմ տեսակետի հետ:

տական -ni-ն և -hi-ն ածանցներ են, և այդ անվան արմատը կարող է ներկայացվել որպես Ulliku-: Այն, ակնհայտորեն, համադրելի է «վիշապ քարակոթողների երկրի» Ուելիքու-նի/խի անվանը: Ըստ այդմ, այս երկուսի համար կարող է վերականգնվել ընդհանուր խուռաուրարտական Weliku-/Ulliku- արմատը, «վիշապ, քարե հրեշ» իմաստի հետ կապված ինչ-որ նշանակությամբ (խուռիական կրկնակի լ-ն հնչյունի որակ է հաղորդում, հմմտ. հին հայերենում լ-ի և ղ-ի՝ այսինքն՝ փափուկ և կոշտ լ-երի հարաբերությունը, տե՛ս Diakonoff 1985, 598): Ակնհայտ է սրա նմանությունը հնդեվրոպական *wel-ին: Չմտնելով լեզվաբանական մանրամասնությունների մեջ, կարելի է ասել, որ ողջ անունը ևս կարելի է պատկերացնել որպես հնդեվրոպական կազմություն (հմմտ. հնդեվրոպական *-iko-, *-ko-, ապա թերևս և հայ. -*ուք* ածանցները)[13]:

Թեշուբի անունը ևս, ինչպես ես փորձել եմ հիմնավորել, հավանաբար, հնդեվրոպական ծագում ունի (Petrosyan 2002, 47-50. 2012, 148-150. Պետրոսյան 2004ա. 2006, 18): Նրա, ինչպես և տարածաշրջանի մյուս հին ամպրոպի աստվածների զենքը մուրճ-կացինն էր, կամ, ավելի հաճախ՝ երկսայր կացինը (սա համեմատելի է որոշ հնդեվրոպական ավանդույթներում ամպրոպի աստծու զենքի՝ մուրճ-կայծակի հետ, հմմտ, և հնդկական Ինդրայի զենքը՝ վաջրան): Ըստ այդմ, Թեշուբ/Թեյշեբայի անունը կարող է կապվել հնդեվրոպական *tek's- «սարքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին» արմատի հետ (հմմտ. ավեստ. taša, հին բարձր գերմ. dehsa «կացին»): Անվան երկրորդ բաղադրիչի համար հմմտ. հնդեվրոպական *ep-/op- «վերցնել, բռնել» արմատը. ըստ այդմ, ողջ անունը կարող է մեկնաբանվել որպես «կացին բռնող, կացնավոր», որը համեմատելի է Ինդրայի vajrabāhu, vajradhara, vajrahasta և այլ «ձեռքին վաջրա բռնող» նշանակությամբ մակդիրների հետ: Այս համատեքստում հետաքրքիր է հայասական ամպրոպի աստծու ^{D}U takšanna- անվանումը, որը մեկնաբանվում է ըստ նույն արմատի: Ուրեմն, հայկական լեռնաշխարհում *tek's- արմատով ամպրոպի աստծու մակդիր է կազմվել, հավանաբար, ոչ միայն խուռաուրարտական ավանդույթում, այլև Հայասայում: Թեյշեբայի անունն է հիշեցնում հայերեն բարբառային *թեշի*, *թեշիկ* «իլիկ» բառը, թերևս նույն *tek's- արմատից. հմմտ. նույն արմատից ծագող հին բարձր գերմաներեն dehsa «կացին» և միջին բարձր գերմաներեն dëhse «իլիկ»: Նկատենք, որ Թեյշեբայի անունը թվում է, թե պահպանվել է Մուշ-Սասունի հայոց երգերում («Թըշիեբ, հայ Թըշիեբ», «Թեշիբ, Թեշիբ, Թեշիբ նայե» (տե՛ս համապատասխանաբար Իշխանյան 1988, 46 / աղբյուրը չի հղվում/. Խաչատրյան 2009. Petrosyan 2012, 14-150):

Թեշուբ/Թեյշեբան անունով և կերպարով համադրելի է հունական Թեսևսի հետ (Theseus. հունարենը չունի շ, որը հաղորդվել է ս-ով, խուռաուրարտական սեպագիր շ-ն հաղորդել է սովորաբար ս-ն, իսկ բ-ն՝ վ/ւ-ն): Թեսևսը ևս առնչվել է կացնի հետ՝ երկսայր կացինը հունարենում կոչվում է labrys, իսկ Թեսևսի ամենակարևոր սխրագործությունը՝ Մինոտավրոսի սպանությունը տեղի է ունենում նույն արմատով կոչվող լաբիրինթոսում: Թեսևսի կնոջ Հիպպոլիտե անունն էլ (կապվում է հուն. hippos «ձի» բառի հետ) Թեշուբի կնոջ Hiba, Heba(t) անվան վերաիմաստավորված մի ձևն է թվում (հմմտ. և Թեսևսի որդու՝ Հիպպոլիտոս անունը, որը նույնի արական տարբերակն է): Այսպիսով, Թեսևսի անունը, կերպարը և առասպելը փոխառված պիտի լինեին արևելքից:

Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնները կոչվել են սեպագիր kum- (իրական հնչողությամբ՝ *կում-*) արմատով՝ Կումմի և Կումաննի, անտիկ ժամանակներում՝ Կոմանա: Այս քաղաքները գտնվել են, համապատասխանաբար, Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում և Կապադովկիայում (այս քաղաքների վերաբերյալ տվյալ համատեքստում տե՛ս Պետրոսյան 2006, 11-16. Petrosyan 2012): Իսկ Ուլլիկումմին, այլևայլ հանգամանքներից ելնելով, տեղայնացվում է Կիլիկիայում և Թոնդրակ լեռան ու Վանա լճի շրջանում (Laroche 1976-77, 279. Haas 1994, 83. Պետրոսյան 2004բ): Խուռիները Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջաններ են հասել մ.թ.ա. III հազարամյակի կեսին, հավանաբար հյուսիսից, այսինքն, Թեշուբի և Ուլլիկումմիի

13 Այսպիսով, *Weliko-/ Welǝko- (սեպագրում o-ն հաղորդվում է ու-ով) կամ նման մի ձև է ընկած այս անունների հիմքում: Գեղաքունին հավելյալ ածանցյալ ձև է (*Welakoniā, հմմտ. հոգն. սեռ. Գեղաքունեաց), որի ձևավորման գործում թերևս իր դերն է կատարել հին Welikuni-ն:

պաշտամունքի հնագույն կենտրոնները կարող էին գտնվել լեռնաշխարհի հյուսիսում: Ելնելով ասվածից, շատ գայթակղիչ է թվում Ուլլիկումմիի նախնական առասպելը, կամ նրա հնագույն տարբերակներից մեկը, տեղայնացնել Սևանա լճի շրջանում: Իրոք, ժայռերով շրջապատված լեռնային Սևանն է բոլորից լավ համապատասխանում առասպելի «սառը լճին», նրա շրջակայքի Գեղամա (Գեղարքունյաց) լեռները՝ Ուլլիկումմիին ծնող ժայռին, իսկ այնտեղ ամենամեծ խտությամբ հանդիպող քարե վիշապները՝ հենց Ուլլիկումմիին: Սևանի արևմուտքում՝ Վելիքունի երկրի հարևանությամբ՝ լճի հարավում գտնվող Kamaniu երկրանունը կարող է համարվել խուռիական Kummanni-ի՝ Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնի տեղական տարբերակը, հմմտ. և Kummanni-ի ասորեստանյան Kamanu անվանումը, որը նույնատիպ մի աղավաղության արդյունք կարող է լինել (հիշվող ուրարտական տեղանունների վերաբերյալ տե՛ս Арутюнян 1985): Թերևս հատկանշական է նաև Սևանի ավազանում կառուցված ուրարտական «Թեյշեբա աստծու քաղաքը» (КУКН 389/18), որը կարող էր տեղագրական հին կապեր ունենալ (տե՛ս Գարիկ Թումանյանի հոդվածը սույն ժողովածուում): Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսն են մատնանշում նաև Կումմախա (լեռնաշխարհի հյուսիսարևմուտքում, հետագայում՝ «ամպրոպային» Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անի-Կամախ) և Կումայրի (Գյումրի) տեղանունները (այս քաղաքների վերաբերյալ, տվյալ համատեքստում, տե՛ս համապատասխանաբար Պետրոսյան 2006, 14-15. 2004բ): Սևանի ավազանում խուռիական տարրի ներկայությունը կարող է հաստատվել նաև ուրարտական դարաշրջանում գրանցված խուռիական տեսք ունեցող որոշ տեղանուններով (Պետրոսյան 2010, 72, ծան. 34):

Վիշապ քարակոթողների հետ առնչություններ ցուցաբերող «տապարացլի» հորինվածքը ևս ակնհայտ կապեր է դրսևորում Թեսևսի ցիկլի առասպելների հետ: Նախ, այն ակնհայտ մի լաբիրինթոս է, որի մեջ պատկերված երկակի՝ միաժամանակ և՛ տապար, և՛ ցլի գլուխ ներկայացնող պատկերը հիշեցնում է *լաբրիս* տապարի և լաբիրինթոսի ստուգաբանական կապը, ապա և լաբիրինթոսում բնակվող ցլագլուխ Մինոտավրոսի առասպելը: Այս հորինվածքը պարունակող ամենահայտնի առարկան, ծիսական մի իր, հայտնի է Սևանի ավազանից (նկ. 4): Այն ներկայացնում է «տապարացլի» մի լավ օրինակ, որին կցված նեղ ու երկար շեղանկյունաձև հիմքի վրա, քիչ թե շատ պահպանված վիճակում, կան ևս մի քանի «տապարացլեր», բայց շրջափակված ոչ թե լաբիրինթոսով, այլ աստղային ճառագայթներով: Այն, ակնհայտորեն, աստղային երկնքի մի մոդել է և մեկնաբանվում է որպես համաստեղություն (հմմտ. Ցլի համաստեղությունը), կամ արեգակնային համակարգի մոդել (Թումանյան, Մնացականյան 1965, 10-12. Իսրայելյան 1973, 84-86. Մարտիրոսյան 1978, 147. հետագայում, Շիրակավանից գտնվել է ևս մեկ նման իր՝ Թորոսյան և այլք 2002, աղ. LXXV, 17): Այստեղ ցուլ-աստղ առնչությունը հիշեցնում է միջագետքյան երկնային ցլի առասպելը, որը, Թորի ու Յորմունգանդի առասպելի նման, ինչպես ասվեց, մեկնաբանելի է աստղային համատեքստում: Բանն այն է, որ այն երկիր բերող դիցուհին՝ Իշտարը, կապված է աստղի հետ՝ Վեներա մոլորակի անձնավորումն է (ինչպես և նրա հետ շատ առումներով կապված հայկական Աստղիկը): Ընդ որում, անկախ Իշտարի և հնդեվրոպական *Hster- «աստղ» արմատի նմանության այլևայլ հնարավոր մեկնաբանություններից (այս հարցի շուրջը տե՛ս Պետրոսյան 2004, 218, գրականությամբ), այն կարող է վկայել հնդեվրոպական և հինմիջագետքյան առնչությունների մասին:

Այս առարկայի և Մինոտավրոսի առասպելի կապն ակնհայտ է դառնում Մինոտավրոսի իսկական անունով՝ Աստերիոն կամ Աստերիոս «Աստղային», ինչը բացատրություն չունի հունական առասպելում, մինչդեռ պարզ ընկալելի կդառնա, եթե համեմատենք Իշտարի երկնային ցլի հետ (ուր Իշտար և Աստերիոն/ս անունները նույնիմաստ են և նույնիսկ կարող են ընկալվել որպես նույնարմատ): Հետաքրքիր է, որ մեզանում զոհաբերության ցլի ճակատին գերադասելի է, որ սպիտակ բիծ, իմա՝ աստղի նշան լինի (Арутюнов 2010, 202): Պետք է նշել նաև այս առասպելի մեկ այլ մերձավորարևելյան կապը. Զևսը, ցլի տեսքով, Փյունիկիայից փախցնում է Եվրոպային Կրետե, նրանից զավակներ ունենում, ապա թողնում նրան տեղի արքային՝ Աստերիոն/ Աստերիոսին: Ցլի այս կերպարը և այս անունն է, որը Կրետեի առասպելական ցիկլում կրկնվում է Մինոտավրոսի առասպելում:

Մինոտավրոսը Աստերիոնի մականունն է, որը նշանակում է ուղղակի «Մինոսի ցուլ»: Մինոսը Կրետեի հին քաղաքակրթության անվանադիրը և սիմվոլն է հունական ավանդույթում և կարող է ընկալվել որպես Կրետեի առաջին բնակիչ, «առաջնամարդ» («առաջնամարդը» առասպելաբանության մեջ հաճախ կոչվում է հենց Մարդ, հմմտ. հնդ. Մանու, եբր. Ադամ և այլն): Այդ դեպքում, հնարավոր է, որ պատահական չէ նրա անվան նմանությունը Բ. Լինկոլնի վերականգնած առասպելի առաջին մարդուն՝ *Manu-ին՝ տեղական անունը կարող էր աղավաղվել հունական ավանդույթում (ի միջի այլոց, Մինոսը քննվել է այս համատեքստում, տես Lincoln 1991, 40, 47, n. 69): Չէ՞ որ այդ կերպարն է, որը կատարում է ցլի առաջին զոհաբերությունը և, այդ դեպքում, Մինոտավրոսը կարող է մեկնաբանվել որպես առաջին երկվորյակների առասպելում զոհաբերված «Մանուի (զոհաբերած) ցլի» մի հիշողություն:

Կրետեի ցիկլի այս առասպելները, ինչպես ցույց են տալիս Զևսի կողմից Եվրոպայի առևանգման պատմությունը և միջագետքյան երկնային ցլի առասպելական զուգահեռը, պարզորոշ կապված են Լևանտի (ներկայիս Սիրիա, Լիբանան, Պաղեստին, Իսրայել) և Միջագետքի հետ: Այդ երկրները հնուց բնակեցված են եղել սեմական բնակչությամբ, իսկ մ.թ.ա. III հազարամյակից այստեղ են սկսել ներթափանցել խուռիները, որոնք մինչև մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջին քառորդը պետություններ ունեցան Սիրիայում և հյուսիսային Միջագետքում: Այսպես, Ուգարիտ քաղաքը Հյուսիսային Սիրիայում, Միջերկրականի ափին, բնակեցված է եղել խառը՝ արևմտասեմական և խուռիական բնակչությամբ, և այնտեղ, ամենայն հավանականությամբ, եղել է երկլեզվյան իրադրություն, երկկողմանի մշակութային ներթափանցումներով (պահպանված են և՛ սեմական, և՛ խուռիական տեքստեր XIV-XIII դդ., տես Шифман 1987, 136-138):

Թեսևսի և Մինոտավրոսի առասպելը ևս գալիս է նույն ակունքներից: Այսպես, Մինոտավրոսը ակնհայտորեն համեմատելի է արևմտասեմական Բաալ աստծու հետ: Վերջինս երբեմն համարվել է «ձուկ աստված» Դագանի որդին, կոչվել «ցուլ» և «(շատ) ուժեղ», և նրան երբեմն մանուկներ են զոհաբերվել (Երեմ. 19. 4-6): Մինոտավրոսը ծովի աստված Պոսեյդոնի որդին է, հզոր, ցլի գլխով, կամ՝ կիսով չափ ցուլ, կիսով չափ մարդ, և նրան մի քանի տարին մեկ աթենացի պատանիներ էին զոհաբերում (իբր, որպես պատիժ Աթենքում Մինոսի որդու սպանության համար): Այդ զոհաբերությունը վերացնում է Թեսևսը, սպանելով Մինոտավրոսին: Ըստ մեր քննության, ինչպես ասվեց, Թեսևսը հունական ավանդույթ անցած խուռաուրարտական Թեշուբ/Թեյշեբան է: Այդօրինակ մի առասպել կարող էր ստեղծվել Միջագետք-սիրիական և խուռաուրարտական ավանդույթների համադրման արդյունքում, խուռաուրարտական ցեղերի՝ Միջագետք և Սիրիա ներխուժելուց հետո: Ընդ որում, հաղթող կողմը խուռիական ամպրոպի աստվածն է, որը հաղթում է նախնական առասպելի հրեշին փոխարինած հին տեղական կերպարին՝ «Գիլգամեշի» երկնային ցլի և ցլակերպ արևմտասեմական աստծու հատկանիշներ ունեցող Մինոտավրոսին: Նույնատիպ մի փաստ է ի հայտ գալիս հայկական ազգածին ավանդության մեջ, ուր հայկական ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարները՝ Հայկը և Արամը հաղթում են սեմական մեծ աստվածներին՝ Բելին և Բարշամին (այսինքն՝ բաբելոնյան Բել-Մարդուկին և արևմտասեմական Բաալ Շամինին, տես Պետրոսյան 2008. Petrosyan 2009): Ընդ որում, Թեսևսի անունը, որն առավել նման է աստծու ուրարտական, և ոչ խուռիական անվանաձևին, այս համատեքստում կարոտ է հատուկ քննության:

Այսպիսով, Մինոտավրոսի կերպարի ակունքները գնում են Լևանտ և Միջագետք, իսկ նրան սպանող Թեսևսը հանդես է բերում խուռաուրարտական և հնդեվրոպական կապեր: Այստեղ կարելի է հիշել, որ հնդեվրոպական ավանդույթներում հակառակորդի կերպարը հաճախ առնչվում է տեղի նախահնդեվրոպական ժողովուրդների հետ, մինչդեռ հերոսը, և՛ անունով, և՛ կերպարով, հաճախ հնդեվրոպական է: Սա նույնպես կարող է փաստարկ համարվել Թեշուբ/Թեյշեբայի անվան՝ մեր առաջարկած հնդեվրոպական ստուգաբանության օգտին: Սկզբում այն անցել է խուռաուրարտական ավանդույթ, որտեղից Լևանտ, և Կրետեի միջնորդությամբ՝ Հունաստան:

Եվ վերջին դիտողությունը: Տապարացլով երկնային մոդել պատկերող առաջին ծիսական առարկան գտնվել է Սևանի ավազանից (ինչպես

և տապարացլի միակ ժայռապատկերը՝ Մարտիրոսյան 1978, 145) (նկ. 4)։ Սա ևս փաստարկ է առ այն, որ այդտեղ կարող էր կենտրոնացած լինել լաբիրինթոսի, երկնային/աստղային ցլի և վերջինիս սպանող/զոհաբերող Թեսևսի (resp. Թեշուբ/Թեյշեբայի) առասպելի հնագույն դրսևորումներից մեկը։

8. Վիշապաքարերը և քարից ծնվող հերոսի առասպելույթը

1) Քարից ծնվող առասպելական կերպարի հնագույն հայտնի օրինակն է արդեն քննված խուռիական առասպելի քարե հրեշ Ուլլիկումմին։ Նրա հայր Կումարբին, ինչպես ասվեց, բեղմնավորում է «սառը լճի» ժայռը, ինչի արդյունքում և ծնվում է Ուլլիկումմին։ Կումարբին նույնացվել է արևմտասեմական հացահատիկի աստված Դագանի հետ, որի սիմվոլն էր ձուկը (կարծիք կա, որ ձկան հետ Դագանի կապը երկրորդային է, առաջացած դիցանվան և սեմական «ձուկ» նշանակող բառի համահնչյունությունից, բայց դա անվիճելի չէ)։ Ուլլիկումմիին հաղթում է ամպրոպի աստված Կումարբիի ավագ որդի Թեշուբը, որի սիմվոլն էր ցուլը։ Ի միջի այլոց, Դագանն էլ, ըստ որոշ պատկերացումների, ամպրոպի աստված Բաալի հայրն էր։ Թեշուբի՝ ցուլ սպանելու վերաբերյալ առասպել հայտնի չէ, բայց Թեշուբին, ինչպես և Թեյշեբային, ցլեր են զոհաբերվել, իսկ նրա հունական տարբերակ Թեսևսը նշանավոր է հենց ցլի զոհաբերությամբ։ Քանի որ, ինչպես ասվեց, Ուլլիկումմիի առասպելի վերջը չի պահպանվել, մեզ հայտնի չէ, թե ինչպես է, ի վերջո, Թեշուբը հաղթել նրան (գուցե ցլի զոհաբերության միջոցո՞վ)։ Եթե վիշապաքարի քարե ձուկը այս համատեքստում նույնացնենք ոչ թե Ուլլիկումմիի, այլ Կումարբիի հետ, ապա ցուլը նվիրագործվել է Թեշուբի հորը։

2) Խուռաուրարտական Թեշուբ/Թեյշեբայի զուգահեռն է հունական Թեսևսը։ Նրա հայրն էր ծովերի աստված Պոսեյդոնը, որի, ինչպես Կումարբիի մասին, առասպել կա, թե նա բեղմնավորել է ժայռը, ինչի արդյունքում ծնվել է առաջին ձին (Լիկոֆրոնի սխոլիա 766. Պինդարոսի Pyth. 4, 246, սխոլիա. այդ մասին տե՛ս և Nagy 1990, 232)։ Թեսևսը հաղթում է մարաթոնյան ցլին, որին զոհաբերում է «ձկնային» մակդիրով Ապոլլոն Դելփինիոսին (Diod. Sicul. 4.59.6. Plut. Thes. 14. հմմտ. ձկնակերպ քարակոթողների վրայի զոհաբերված ցլի պատկերները), կամ ինչ-որ դիցուհու (Paus. 1.27.10)։ Հետագայում Թեսևսը սպանում է նաև ցլամարդ Մինոտավրոսին, որը ծնվել էր Կրետեի թագուհի Պասիփայեի և Պոսեյդոնի ուղարկած ցլի, կամ հենց ցլի տեսք ընդունած Պոսեյդոնի, մերձեցման արդյունքում, այսինքն՝ նա նույնպես կարող է համարվել Պոսեյդոնի որդին (ըստ այդմ, Թեսևսը և Մինոտավրոսը, ինչպես Թեշուբը և Ուլլիկումմին, կարող են եղբայրներ համարվել)։

Թեսևսի առասպելում, ինչպես և վիշապ քարակոթողների վրա, ի հայտ է գալիս կենդանու մորթու մոտիվը։ Պասիփաեն, Պոսեյդոնի ցլին գրավելու և իր կիրքը բավարարելու համար մտնում է վարպետ Դեդալոսի պատրաստած կովի խրտվիլակի մեջ, որի վրա կովի մորթի էր քաշված (այսինքն, կարելի է ասել, ծածկվում է կովի մորթով)։ Մյուս կապը վիշապ քարակոթողների հետ կարող է համարվել Մինոտավրոսի՝ նույն Դեդալոսի կառուցած լաբիրինթոսում գտնվելը։ Լաբիրինթոս բառն, ինչպես ասվեց, կապված է լաբրիսի՝ կրկնակի տապարի հետ, և այնտեղ է ապրել ցլագլուխ Մինոտավրոսը։ «Տապարացլի» հորինվածքն իրենից ներկայացնում է հենց լաբիրինթոս, որի կենտրոնում՝ տապարի կամ ցլի գլխի պատկեր։ Լաբիրինթոսում փակված Մինոտավրոսի առասպելի ավելի լավ իլյուստրացիա դժվար է պատկերացնել։ Դա ցույց է տալիս, որ Մինոտավրոսի ու լաբիրինթոսի առասպելի մի մերձավոր զուգահեռը լայն տարածում է ունեցել Հայկական լեռնաշխարհում գոնե մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջին դարերից (վաղ երկաթի դարից)։

Խուռիականին մերձավոր ազգակից ուրարտական դիցարանում ժայռի մեջ ապրող և այնտեղից վերածնվող կերպար է պատկերանում դիցարանի գերագույն աստված Խալդին (Дьяконов 1983. Петросян 2004)։ Որոշ հանգամանքներ հուշում են, որ չնայած Ուլլիկումմիի և Խալդիի դերերի տարբերությանը (մեկը հրեշ է, մյուսը՝ գերագույն աստված), նրանց կերպարները ծագում են մեկ միասնական նախատիպից՝ քարից ծնվող հերոսից (որպես զուգահեռ նշենք հնդիրանական լեզուների երկու ճյուղերում հնդեվրոպական *deiwo- արմատի ժառանգների հակադիր դերերը՝ հնդկական դևները աստվածներ են, իսկ նրանց համապատասխան իրանական դևերը՝ հրեշներ)։

3) Խուռաուրարտական անցյալից շատ դարեր անց հայկական լեռնաշխարհում պաշտվում

էր իրանական անունով Միթրա/Միհր աստվածը, որն էպոսում երկատվել է երկու՝ Մեծ և Փոքր Մհերների կերպարների: Արևմուտքում Միթրայի պաշտամունքը հասել էր Հռոմեական կայսրություն, որտեղ նա համարվում էր «քարից ծնված» և պատկերվում հենց ժայռից ծնվելիս: Նրա հետ կապված ամենահիմնական առասպելական մոտիվը ցլի զոհաբերությունն էր, որի պատկերները հանդիպում են ամենուրեք նրա տաճարներում (արևմտյան միթրաիզմի մասին տե՛ս Beck 2002. Петросян 2004): Այս Միթրայի մասին Կեղծ Պլուտարքոսը հաղորդում է, որ նա, ատելով կանանց, բեղմնավորում է ժայռը: Արդյունքում ծնվում է մի որդի, որը զոհվում է Արեսի հետ կռվում և վերածվում լեռան Արաքսի մոտ, այսինքն, ամենայն հավանականությամբ՝ Հայաստանում: Այս պատմությունը պարզորոշ համադրելի է և արդեն համադրվել է Կումարբիի, Ուլլիկումմիի և Թեշուբի առասպելի հետ (կա որոշակի անհամապատասխանություն՝ Միթրան, փոխանակ քարից ծնվելու, ինքն է բեղմնավորում ժայռը, ինչը թերևս սխալ հաղորդման հետևանք է, բայց առասպելական մոտիվները միարժեքորեն համընկնում են): Նկատենք, որ Արաքսի մոտ՝ կարող է նշանակել Արարատյան դաշտում, ոչ հեռու Սևանից (այդ լեռը, հավանաբար, Մասիսն է, որտեղ զնդանված Արտավազդի կերպարը որոշ չափով հիշեցնում է Դիորփոսին, թեև տեսականորեն հնարավոր է այն նույնացնել Գեղամա լեռների, կամ հենց վիշապ քարակոթողների կենտրոնացման Գեղ լեռան հետ): Էպոսի Մհերի ճյուղում քարի բեղմնավորման և քարից ծնվելու մոտիվը չկա, բայց Փոքր Մհերը պետք է, ի վերջո, դուրս գա, այսինքն՝ վերածնվի ժայռի միջից: Հատկանշական է, որ Մեծ Մհերը ևս ցլասպան է՝ նա սպանում է Սպիտակ դևի Սև ցլին: Կան նաև ընդհանրություններ Գիլգամեշի կերպարի հետ (երկու հերոսներն էլ ցլին սպանում են թրով կամ դաշույնով, Մեծ Մհերը կոչվում է Առյուծ, իսկ Գիլգամեշը հագնում է առյուծի մորթի, Փոքր Մհերն անմահ է, իսկ Գիլգամեշն անմահություն է փնտրում), ինչը ցույց է տալիս Միհր/Մհերի կերպարի հնագույն միջագետքյան կապերը: Իսկ Արտավազդի կերպարը, Մհերի զուգահեռ «Վիպասանքում», խոսում է այս արքետիպի խոր արմատների մասին Հայաստանում:

4) Միթրայի հետ որոշ առնչություններ ունի Ատտիսի փռյուգական պաշտամունքը: Նրա ծննդաբանությունը հասնում է Զևսի կողմից բեղմնավորված ժայռից ծնված երկսեռ Ագդիստիսին: Այս պաշտամունքում ևս կան ջրային կապեր՝ Ատտիսը սիրահարվում է գետի ջրահարսին, ինչի պատճառով էլ, ի վերջո, ներքինացնում է իրեն ու զոհվում: Ատտիսը համարվում է «մեռնող ու հառնող աստծու» դասական օրինակներից մեկը: Նրա պաշտամունքը հասել էր Հռոմ, և մի ուշ՝ մ.թ. IV դ. աղբյուրում նկարագրված է այդ պաշտամունքի գաղտնի ծեսը՝ ցլի զոհաբերությունը և նրա արյամբ մկրտությունը (Ֆրեզեր 1989, 414): Այստեղ արժե նշել, որ ըստ Գրիգոր Ղափանցյանի, վիշապ քարակոթողները նվիրված են եղել Ատտիսի հայկական կրկնակի՝ Արա Գեղեցիկի պաշտամունքին (Капанцян 1975):

5) Քարի բեղմնավորման արդյունքում և քարից են ծնվում նաև կովկասյան նարթական էպոսների մեծ հերոսները՝ ադըղական Սոսրուկոն, աբխազական Սասրըկվան, օսական Սոսլան/Սոզրուկոն: Նրանց մայրը օտարոտի մի կերպարի կողմից բեղմնավորված քարը պահում է իր մոտ այնքան, մինչև ծնվում է հերոսը: Որոշ տարբերակներում այս հերոսը, ինչպես Արտավազդը կամ Մհերը, մահվանից հետո մնում է կենդանի, գետնի տակ, և ձգտում այնտեղից դուրս գալ, այսինքն՝ կարծես միավորում է քարից/ժայռից ծնվող և վերածնվող հերոսներին: Մի դրվագում Սոսլանը մորթում է մի ցուլ և մտնում նրա կաշվի մեջ, այդպես «խորամանկությամբ» հաջողության հասնելով իր գործում՝ հարսնացուի առևանգման մեջ: Նույն սյուժեի աբխազական տարբերակում հերոսը (Պատրազը) մտնում է կովի կաշվի մեջ և այդ վիճակում նետվելով թշնամական քաղաք, հաջողության հասնում՝ ազատում գերևարված հերոսուհուն (այս տվյալների վերաբերյալ, հետաքրքիր քննությամբ, տե՛ս Дюмезиль 1990, 205-212. Абаев 1990. Цимиданов 2007): Ցլի մորթու մեջ փաթաթվելով է երկինք հասնում օսական մեկ ուրիշ հերոս՝ Ամրանը (տե՛ս ստորև): Դատելով այս տվյալներից, կարելի է կարծել, որ ցլի մորթու մեջ մտնելը «երկինք», կամ անդրաշխարհ՝ մահվան աշխարհ հասնելու մի միջոց է համարվել:

Վլադիմիր Պրոպը, քննելով հերոսի՝ կենդանու կաշվի մեջ մտնելու մոտիվը հեքիաթներում, բերում է մեծաքանակ ազգագրական փաստեր, որոնցից եզրակացնում է, որ դրա աղբյուրը

թաղման համապատասխան ծեսերն են: Հեղինակը հիշում է Լ. Շտերնբերգի մի միտքը, որ հանգուցյալին փաթաթել են ցեղի տոտեմական կենդանու մորթով: Ինչևէ, դիակը ցլի/կովի մորթու մեջ դնելու ծեսը հանդիպում է բազում երկրներում՝ հին Եգիպտոսում, աֆրիկյան ցեղերի մեջ, և նույնիսկ հին Հնդկաստանում, ուր ընդհանրացել էր դիակիզումը, դիակը, այրելուց առաջ, ծածկել են մորթով, որի վրա պահպանված են եղել գլուխը, ոտքերը և պոչը, մազոտ մասը դեպի դուրս (Пропп 1946, 287-291)՝ այն, ինչ տեսնում ենք վիշապաքարերի վրա:

Այս ծեսը հնուց ավանդված է նաև մեր տարածաշրջանում: Ապոլոնիոս Հռոդոսացու և Կեղծ Պլուտարքոսի մոտ տեղեկություններ կան, որ Կոլխիդայի շրջանում մահացածներին փաթաթել են կենդանիների մորթու մեջ և կախել ծառերից կամ նետել հորը (աղբյուրները և քննությունը տե՛ս Дюмезиль 1990, 210-212): Այս փաստերը կարող են այս կամ այլ կերպ կապվել թաղման ծեսում զոհաբերված ցլի մորթու՝ գերեզմանում դնելու սովորության հետ, որը տարածված էր, ինչպես ասվեց, և՛ Կովկասից հյուսիս, և՛ հարավ, և ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. III հազարամյակից[14]: Հիշենք նաև, որ Կոլխիդայում ծառից կախված ոսկե գեղմը հսկում էր վիշապը՝ անդրաշխարհի տիրակալը, և որոշ վիշապ քարակոթողների՝ գերեզմաններում գտնվելու փաստը:

Հատկանշական է, որ Սոսլանը, ինչպես և Թեսևսը, ծագում է ջրերի աստծուց՝ Դոնբետտըրից («օսական Պոսեյդոնից»), որը որոշ դրվագներում հանդես է գալիս որպես ձուկ: Ի միջի այլոց, հետաքրքիր կապեր կան կովկասյան այս նաև հերոսների և Ատտիսի կերպարների միջև, որոնք մատնանշում են նրանց ընդհանուր ծագումը (Պետրոսյան 2012):

6) Այս առասպելների առավել հեռու մի տարբերակը հանդիպում է հայկական Մհերի և Արտավազդի վրացական կրկնակի՝ Ամիրանիի էպոսում: Հերոսը իր սաղմնային վիճակի վերջին շրջանը անցկացնում է ցլի կամ կովի մարմնում (հմմտ. Մինոտավրոսի սաղմնավորման պատմությունը): Նա, ինչպես իր հայկական կրկնակները, վերջում բանտարկվում է լեռներում, քարանձավի մեջ, և ձգտում այնտեղից դուրս գալ (Ամիրանիի վերաբերյալ տե՛ս Чиковани 1966. նրա, Թեսևսի ու Մինոտավրոսի առասպելների համեմատությունը՝ Abrahamian 2006): Ամիրանիի էպոսը փոխառվել է օսական ավանդության մեջ (Ամրան), որտեղ ձեռք է բերել տեղական գծեր: Մի դրվագում Ամրանը, որպեսզի երկինք հասնի, սև ծովից մի ցուլ է հանում, զոհաբերում և մտնում մորթու մեջ, ինչը փաստորեն կրկնում է ցլի մորթու մեջ մահվան աշխարհ գնալու արդեն քննված բանահյուսական մոտիվը և համապատասխան ծեսերը (Миллер 2008, 141-143. այս դրվագի վերաբերյալ, վիշապ քարակոթողների հետ կապված, տե՛ս Пиотровский 1939, 26): Ի միջի այլոց, հերոսի՝ ցլի մորթու միջից կամ ցլի/կովի կողքից դուրս գալը հնդեվրոպական և նրանից ազդված ավանդույթներում կարող է դիտվել որպես ամպից կայծակի ծնունդը, ինչը նորից ակնարկում է ամպրոպային վիշապամարտի առասպելը (West 2007, 247):

Այս և մյուս կովկասյան փաստերը վկայում են, որ Ուլլիկումմիի, Մինոտավրոսի, Ամիրանիի և մյուսների կերպարները ծագում են մեկ նախատիպից՝ քարից ծնվող կերպարից: Այն հատկապես բնորոշ է հյուսիսարևմտակովկասյան, քարթվելական և հայկական ավանդույթներին, ուր նա հանդես է գալիս որպես առասպելաբանության և էպոսի գլխավոր հերոս կամ հերոսներից մեկը:

Այսպիսով, Հայկական լեռնաշխարհի, Փոքր Ասիայի, Հունաստանի և հարավային ու հյուսիսային Կովկասի առասպելներում հանդիպում են սյուժեներ, մոտիվներ և կերպարներ, որոնք համադրելի են վիշապ քարակոթողների պատկերագրության հիման վրա վերականգնվող առասպելի և ծեսի հետ: Խոսքը վերաբերում է քարից/ժայռից ծնվող կամ վերածնվող հերոսների առասպելներին, որոնցում հաճախ հանդես է գալիս ցլի զոհաբերության մոտիվը: Որոշ դեպքերում ամպրոպային աստվածության հատկանիշներ ունեցող հերոսը ծագում է ջրային տարերքից, կամ այն մարմնավորող դիցաբանական կերպարից, որը կարող է որպես ձուկ պատկերացվել: Այս կապակցությամբ արժե նշել, որ «ջրային» Ապտյա է կոչվում հնդկական Ինդ-

14 Կարծում են, որ Կովկասից հյուսիս, տափաստանային մշակույթների գերեզմաններում ցլի մորթին փռված դնելու սովորույթն առաջին անգամ ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսերին Ուրալից մինչև Դնեպր տարածված իրանալեզու համարվող Սրուբնայա մշակույթում. մինչ այդ մորթին դրվել է փաթաթված վիճակում կամ որպես խրտվիլակ (Цимиданов 2007, 23):

րան: Սանասարը ևս՝ հայկական ամպրոպի աստծու առավել ակնհայտ վիպական հետնորդը, ծնվում է ջրից, նրա մայրն է ծովային անվանումով Ծովինարը, և ինքն ու իր ժառանգները հաճախ կոչվում են «ծովային» (Աբեղյան 1966, 406-409):

Այստեղ ի հայտ է գալիս ջրի և ձկան հետ կապված դիցուհու մի կերպար, որի առնչությունը վիշապ քարակոթողների հետ փորձել է հիմնավորել Մանուկ Աբեղյանը: Այդ կերպարի դրսևորումներն են նաև երկնային ցուլը աշխարհ ուղարկած Իշտարը Գիլգամեշի էպոսում և հրեշավոր Մինոտավրոս ցլին ծնած Պասիփաեն Թեսևսի առասպելում: Սոլյանի մոր՝ Սաթանայի մայրը Դոնբետտըրի՝ օսական Պոսեյդոնի դուստրն է, որը, ինչպես և իր հայրը, երբեմն հանդես է գալիս ձկան տեսքով, իսկ Սաթանան ինքը որոշ առումով իր մոր կրկնակն է: Հատկանշական է, որ վիշապ քարակոթողների պատկերները հիշեցնող կապադովկիական կնքադրոշմի վրա ստելյայի հետևում մի դիցուհի է պատկերված, իսկ դիմացը՝ ուղղագիծ կանգնած ձուկ (տե՛ս Ալեսանդրա Ջիլիբերտի հոդվածը սույն ժողովածուում):

Վերևում ներկայացված քարից (վերա)ծնվող հերոսները իրենք կամ առասպելական վիշապներ են, կամ ունեն վիշապային ծագում: Այսպես, Ուլլիկումմին խուռիական առասպելաբանության հիմնական վիշապային կերպարն է: Ատտիսի և Միհրի տիպի «մեռնող և հառնող» հերոսները, հիմնական առասպելի համատեքստում, ծագում են ամպրոպի աստծու որդուց, որին մի զանցանքի համար պատժում է աստվածը: Այդ դեպքում, ինչպես ասվեց, նրանք հանդես են գալիս օձ-վիշապի դերում և ձեռք բերում նրա հատկանիշները: Քարից ծնվող, կամ լեռներում բանտարկված կերպարները ևս, ինչպես ցույց է տալիս մեր քննությունից անկախ վերլուծությունը, ունեն վիշապային ծագում (Abrahamian 2006, 211-212):

7) Վերևում քննվեցին քարից ծնվող, կամ քարե հրեշի հավանական կապը մեր տարածաշրջանի ժողովուրդների առասպելների հետ: Քարից (վերա)ծնվող հերոսները, կարելի է ասել, որ փոքրասիակովկասյան տարածաշրջանի ամենաընդգծված տարբերակիչ կերպարներն են: Ընդ որում, թեև այդ առասպելույթը բնորոշ է նաև տեղի հնդեվրոպական ժողովուրդներին՝ հայերին, փռյուգացիներին, իրանցիներին, բայց և այնպես, ակնհայտ է դրանց տեղական, ոչ հնդեվրոպական ծագումը: Հնդեվրոպական, մեր տարածաշրջանից հեռու ապրող ժողովուրդների մոտ նմանօրինակ հերոսները և առասպելները մեծ տարածում չունեն, բայց կան մի քանի հետաքրքիր համապատասխանություններ:

Հնդկական՝ հետվեդայական մի առասպելում պատմվում է Տրիշիրաս («Եռագլուխ»)-Վիշվարուպայի մասին: Նրա հայր Տվաշտարը, որը հիշվում է նաև որպես Ինդրայի հայր, նրան ստեղծել էր Ինդրայի դեմ, ինչպես Թեշուբի ծնող Կումարբին ստեղծում է Ուլլիկումմիին ընդդեմ Թեշուբի: Նա ևս հսկայական չափերի է հասնում և նրան ևս (Ինդրայի դրդմամբ) անհաջող փորձում է գայթակղել մի դիցուհի: Ի վերջո Ինդրան սպանում է նրան իր կայծակով և նա ընկնում է ինչպես մի լեռնագագաթ (Ռիգվեդա X.8.8,9): Հյուսիսգերմանական ավանդույթում հայտնի է Հրունգնիրը, հսկաներից ամենահզորը, որի գլուխը և սիրտը քարից էին: Նա ևս սպառնում է ոչնչացնել աստվածներին և, ի վերջո, մենամարտում պարտվում ամպրոպային Թորից, որը կիսում է նրա գլուխը իր մուրճ-կայծակով (Կրտսեր Էդդա, Skáldskaparmál):

Այս երկու պատմություններն ակնհայտորեն նմանվում են Ուլլիկումմիի առասպելին: Բայց վերջինիս առանձնահատուկ մոտիվը՝ ժայռի / քարի բեղմնավորումը և հերոսի ծնունդը (կամ՝ վերածնունդը) քարից, որը շատ տարածված է Հայկական լեռնաշխարհում և Կովկասում, չկա նրանցում: Ըստ այդմ, Ուլլիկումմիի առասպելը կարող էր ձևավորված լինել հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական տարրերից (West 2006, 262-263, գրականությամբ):

Ի միջի այլոց, սկանդինավյան ավանդույթում ի հայտ է գալիս նաև քարի մեջ մտնող հերոսը: Սնորի Ստուրլուսոնի «Ինգլինգա սագայում» պատմվում է, որ Շվեդիայի արքա Սվեյգգ(ը)ը երդվում է անպայման տեսնել մեծ աստված Օդինին և աստվածների աշխարհը: Նա ճանապարհորդում է, ընդ որում, լինում նաև «Թուրքլանդում»: Վերադառնալուց հետո, մի մեծ քարի մոտ նա տեսնում է մի թզուկ, որը, Օդինին տեսնելու համար, նրան առաջարկում է մտնել քարի դռնից ներս: Սվեյգդը մտնում է ներս, դուռը փակվում է, և նա այլևս չի վերադառնում (Inglinga saga 15): Այստեղ, թվում է, առկա է մեր

տարածաշրջանի առասպելների ազդեցությունը: Ընդ որում, «Թուրքլանդի» հիշատակությունը և պատումի մանրամասները՝ մուտքը քարի մեջ դրան միջոցով, լավագույնս համապատասխանում են Փոքր Միհերի առասպելին: Ըստ այդմ, հնարավոր է, որ Հրունգնիրի առասպելը ևս ձևավորված լիներ մեր տարածաշրջանի առասպելների ազդեցությամբ:

9. Հարցեր և քննարկում

Վերևի քննությունը հնարավորություն է տալիս ուրվագծել առասպելների այն շրջանը, որոնց հետ կարող էին կապված լինել վիշապ քարակոթողները և նրանց հետ կապված ծեսը: Բայց և մնում են հարցեր, որոնց արժե անդրադառնալ:

1) Համընդհանուր բնույթի վերակազմությունները և ընդհանրացումները ներկայումս ժամանակավրեպ են համարվում և հաճախ վիճարկվում են: Դրանց թվին են պատկանում և՛ Էլիադեի, և՛ Իվանովի, Տոպորովի ու մյուսների՝ այստեղ ներկայացված վերակազմությունները: Սակայն, մեր տարածաշրջանում և բերված կոնկրետ օրինակներում, կարելի է ասել, դրանք գործում են: Ինչևէ, հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու և վիշապամարտի առասպելի առանցքային դերը հնդեվրոպական անցյալում կասկած չի հարուցում (Watkins 1995), թեև աստծու հակառակորդի *wel- անունը և «հիմնական առասպելի» սխեմայի մանրամասները ներկայումս լայն շրջանառության մեջ չեն գտնվում (այս առթիվ արժե հիշել Վլադիմիր Տոպորովի վերջին հոդվածը «հիմնական առասպելի» վերաբերյալ և Բորիս Ուսպենսկու խորը վերլուծությունը սլավոնական իրականության մեջ սուրբ Նիկոլայի՝ հեթանոսական Վելես/Վոլոս աստծու ժառանգը լինելու մասին, որը կարելի է դիտել որպես «հիմնական առասպելի» մի անկախ հիմնավորում, տե՛ս Топоров 2004. Успенский 1982, 31-117): Արևմտյան հրատարակություններում շարունակվում է շրջանառվել Բ. Լինկոլնի՝ հնդեվրոպական արարչագործության առասպելը (վերջին հրատարակություններից տե՛ս օրինակ Anthony 2007, 134-135), որի վերակազմությունը նույնպես կասկածներ կարող է հարուցել: Ինչևէ, անկախ այդ առասպելների վերականգնման որոշ վարկածայնությունից, հնդեվրոպական ավանդույթում ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի, ապա նաև՝ ցլի զոհաբերության առասպելների ու ծեսերի գոյությունն ակնհայտ է: Վիշապ քարակոթողների պատկերագրության վերևի մեկնաբանությունը չի հենվում այդ վերականգնված առասպելների բոլոր կետերի՝ որպես հարյուր տոկոսանոց ճշմարտություն ընդունելու վրա: Այդ վերականգնումները, անկախ իրենց որոշ թեականությունից ու թերություններից, ունեն այնպիսի տարրեր, որոնց՝ հին ավանդության մեջ լինելն ակնհայտ է: Ահա այդ տարրերի հետ են ընդհանրություններ ցուցադրում վիշապ քարակոթողները:

Հնդեվրոպական *wel- արմատի դիցաբանական կիրառությունները, հատկապես բալթիական լեզուներում, ակնհայտ են՝ հմմտ. անդրաշխարհի աստծու և չար ոգու Վելս, Վելնիաս անունները, որոնց կապը սլավոնական Վելեսի և Վոլոսի հետ շատ հավանական է: Եթե նույնիսկ այդ արմատի հետ չեն կապված հին հնդ. Վրտրա, Վալա հրեշների անվանումները, միևնույն է, դրա դիցաբանական կիրառությունը այլուրեք թվում է ակնհայտ: Իսկ քննարկված հայկական տվյալները և վիշապ քարակոթողների հավանական հնագույն *գեղ- կոչումը խոսում են հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելում *wel- կերպարի վերակազմության օգտին:

[2012-13 թթ. Արսեն Բոբոխյանի խմբի աշխատանքներից պարզ դարձավ, որ վիշապ քարակոթողները գտնվում են լեռնային արոտավայրերում, հին դամբարանադաշտերի միջավայրում: Ինչպես ասվեց, հնդեվրոպական անդրաշխարհը պատկերացվել է որպես արոտվայրմարգագետին, որտեղ արածում են մեռյալների հոգիները (անասունների և մարդկանց): Ընդ որում, և՛ անդրաշխարհը, և՛ նրա տիրակալը, և՛ մեռյալների հոգիները կոչվել են *wel- արմատով: Դրան ավելացնենք մեր արդեն բերած փաստարկները վիշապների հին *գեղ – < *wel- կոչման վերաբերյալ՝ նրանք ամենամեծ խտությամբ ի հայտ են գալիս Գեղամա լճի մոտ, Գեղամա լեռներում, Գեղարքունի գավառում, Գեղ լեռան վրա, Գեղի ամրոցի մոտ (տե՛ս վերևում, էջ 14, 30): Ասվածը կասկած չի թողնում քարակոթողների՝ հնդեվրոպական *wel-ի հետ կապված պաշտամունքի ատրիբուտներ լինելու մեջ]:

2) Ըստ մեր վերլուծության՝ ակնհայտ է վիշապ քարակոթողների կապը ամպրոպային վի-

շապամարտի առասպելի հետ: Բայց այդ քարակոթողները միատեսակ չեն, այլ բաժանվում են խմբերի: Արդյո՞ք նրանք բոլորն էլ կապվել են միևնույն պաշտամունքի հետ: Հնարավոր է, որ ոչ: Այդ տարբերակվածությունը կարող է բացատրվել նրանց՝ թեկուզ և վիշապամարտի հետ կապված, բայց տարբեր պաշտամունքների ատրիբուտներ լինելով և տարբեր դարաշրջանների հուշարձաններ լինելով: Հնարավոր է պատկերացնել նրանց գոնե մի մասի էվոլյուցիոն զարգացումը մի դարաշրջանից մյուսը:

3) Ամենաառանցքային հարցերից մեկն է վիշապ քարակոթողների թվագրումը: Գառնիի վիշապի վրայի Արգիշթի I-ի ուրարտական արձանագրությունը ցույց է տալիս, որ վիշապները կամ նրանց գոնե մի մասը, կերտվել են նախաուրարտական դարաշրջանում, այսինքն՝ մ.թ.ա. 800թ.-ից առաջ: Որոշ հանգամանքներից ելնելով կարելի է նրանց ենթադրաբար թվագրել վաղ երկաթի, միջին և/կամ ուշ բրոնզի դարաշրջաններով (մ.թ.ա. II հազարամյակ): Մինչև մեր գիտաժողովի անցկացումը թվագրությունները հիմնականում մտահայեցողական են եղել: Մեր գիտաժողովից հետո էլ, կարելի է ասել, որ թվագրությունը հիմնականում մնում է նույնը՝ մ.թ.ա. II հազարամյակ: Ինչևէ, տեսականորեն չի բացառվում, որ վիշապների մի մասը ավելի հին լինի: Օբյեկտիվ թվագրությունը առավել առարկայական կդառնա համակարգված պեղումներից հետո: Ընդ որում, պետք է հաշվի առնել, որ վիշապները, հնարավոր է, որ միայն մեկ դարաշրջանի կերտվածքներ չեն: [2012-2013 թթ. Արսեն Բոբոխյանի խմբի կողմից կատարված աշխատանքներից հետո շատ բան պարզվեց, բայց շատ բան մնաց անհայտ և շատ նոր հարցեր առաջացան, որոնց պատասխանները կարող են տալ միայն հետագա ուսումնասիրությունները]:

4) Ներկայումս հայտնի վիշապ քարակոթողները հիմնականում տեղայնացած են Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսում՝ Սևանի ավազանից մինչև Ջավախք և Տայք, այսինքն՝ ընդգրկված են ուրարտական աղբյուրներում Էթիունի կոչվող երկրի տարածքում և մերձակայքում: Այս երկիրն, իր ժողովրդով, հայտնի է թեև միայն մ.թ.ա. IX դ. վերջից, բայց, ելնելով հնագիտական տվյալներից, կարելի է ասել, որ ավելի վաղ՝ գոնե վաղ երկաթի և ուշ բրոնզի դարերում էլ, այսինքն՝ գոնե մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսից, էթնիկապես շատ չի տարբերվել իր մ.թ.ա. I հազարամյակի սկզբի վիճակից: Ըստ մեր վարկածի՝ Էթիունին է եղել հայ ժողովրդի հնագույն օրրանը և հենց *հայ* ցեղանունը ծագում է Էթիունիի անվանումից (Պետրոսյան 2006ա, 133-145. տե՛ս և Petrosyan 2007. Петросян 2009): Ըստ այդմ, հավանական է, որ վիշապ քարակոթողները ստեղծվել են հնագույն հայերի կողմից, կամ գոնե այդ գործում էական է եղել հնագույն հայերի ներդրումը: Այս առթիվ արժե հիշել, որ ըստ հայոց ազգածին ավանդության, Գեղամը՝ Գեղամա լճի, լեռների և ուրեմն՝ նաև Գեղաքունի երկրի առաջին էպոնիմը, Հայկի սերնդից էր, նրա թոռան թոռը, հայոց երկրորդ անվանադիր նահապետ Արամի պապը: Քարակոթողների կապը Գեղամի և նրա երկրի հետ ակնհայտ է: Մյուս կողմից էլ առկա է սրանց հետ ամենայն հավանականությամբ կապված *գեղնի* «հայ» ցեղանունը:

5) Այստեղից հնարավո՞ր է պնդել, որ միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ այդ քարակոթողները հենց հնագույն հայոց մշակույթի արտացոլումներ են, նրանց կերտվածքները: Տեսականորեն հնարավոր է նաև, որ վիշապաքարերի հնագույն հայերեն **գեղ* անվանումը, ինչպես և իրանական *վիշապն* ու *աժդահան*, երկրորդային լինեն: Այսինքն, քարակոթողները կամ նրանց հնագույն նմուշները կարող էին ստեղծված լինել մի հին ժողովրդի կողմից, իսկ հետագայում երկրի նոր բնակիչները՝ հայերը կամ այլ հնդեվրոպացիներ, նրանց կոչեին իրենց լեզվով՝ *wel-(>**գեղ-*) «օձ, վիշապ» (թարգմանելով հին անվանումը կամ կոթողները վերանվանելով իրենց լեզվով): Հարկ է նշել նաև, որ Սևանի ավազանի հնագույն՝ ուրարտական դարաշրջանի անվանաբանության մեջ ի հայտ է գալիս մեկ այլ հնդեվրոպական՝ խեթերենին մոտ մի տարր (Պետրոսյան 2010):

6) Ջրհի մորթին ինչ-որ տեղ ցուցադրաբար դնելու ծիսական մոտիվը հայտնի է այլուրեք՝ օրինակ, խեթական ծեսում մորթին կախվել է ծառից: Առավել հետաքրքիր է, որ արգոնավորդների առասպելում ծառից կախված ոսկե գեղմը հսկել է վիշապը: Վիշապ քարակոթողը, գագաթին նետված մորթով, ակնհայտորեն նման պատկերացումների արտացոլում է: Պարզ է, որ այդ կոթողն ինչ-որ ծես է պատկերել, ուր կոթողը համապատասխանում է արգոնավորդ-

ների առասպելի և (տիեզերական) ծառին և հսկող վիշապին, իսկ ցլի մորթին՝ ոսկե գեղմին: Այդպիսի մի ծես՝ վիշապաքարը, վրան փռված զոհաբերված ցլի մորթով, հեշտ է պատկերացնել: Բայց մեր դեպքում ցլի մորթու՝ կոթողի գագաթին փռելու ծեսը ոչ թե կատարվել է, այլ պատկերվել: Այս հոդվածում ես փորձեցի որոշ պատասխաններ գտնել այս հարցին, բայց և այնպես, պետք է առավել հստակ պարզել, թե ինչու:

7) Վերին աստիճանի հետաքրքիր է վիշապ քարակոթողների և Թեսևսի առասպելների համադրությունը, որը բխում է Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ամպրոպի աստված Թեշուբ-Թեյշեբայի և Թեսևսի անվանական նույնացումից: Թեսևսը, որի հիմնական առասպելը կապված է ցլի պաշտամունքի դասական երկրի՝ Կրետեի հետ, հետաքրքիր կապեր է դրսևորում նաև մեր տարածաշրջանի հետ: Այսպես, նա երբեմն հիշվում է արգոնավորդների ցուցակում. նրա խորթ մայրն էր Մեդեան, Կոլխիդայի թագուհին (Հին Կոլխիդան գտնվել է Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս արևմուտքում): Նա կռվում է ամազոնուհիների հետ, և նրա կինն էր ամազոնուհիների թագուհի Հիպպոլիտեն, իսկ ամազոնուհիները հաճախ տեղայնացվել են Հայկական լեռնաշխարհի մերձակայքում: Թեշուբ-Թեյշեբան, ինչպես տեսանք, լավագույնս մեկնաբանվում են հնդեվրոպական հիմքերով, հնարավոր է՝ հնագույն հայերենով կամ մերձավոր մի բարբառով (ուր հնարավոր էին *t->թ և *-k's->շ անցումները): Նորից հարց է առաջանում՝ ովքե՞ր էին Թեշուբ-Թեյշեբա-Թեսևսի առասպելի հնագույն կրողները: Եվ ամենակարևորը մեր խնդրի համար՝ ովքե՞ր էին վիշապ քարակոթողների առասպելի կրողները, նրանց ստեղծողները:

8) Եթե ամպրոպային վիշապամարտի առասպելը լայնորեն տարածված է հնդեվրոպական ավանդույթներում, ապա նույնը չի կարելի ասել քարե հրեշի, կամ ընդհանրապես քարից ծագող կերպարների վերաբերյալ: Այդ հերոսներն առավել վառ դրսևորումներով ի հայտ են գալիս մեր տարածաշրջանում՝ Փոքր Ասիայում և Կովկասում, բայց ոչ այլուրեք: Հնդեվրոպական ժողովուրդների՝ սրանց հետ մերձավոր հերոսները՝ փռյուգիական Ագդիստիսը, հայկական Արտավազդը և Միհրը, իրանական Աժի Դահական, նույնպես կենտրոնացած են մեր տարածաշրջանում և հնդեվրոպական աշխարհում լայն զուգահեռներ չունեն (այս հարցի շուրջ տե՛ս Պետրոսյան 2004. Petrosyan 2006. Պետրոսյան 2012): Լավագույն զուգահեռները, ինչպես տեսանք, գերմանասկանդինավյան Հրունգնիրի և Սվեյգդի առասպելներն են: Ըստ այդմ, հետաքրքիր է, որ վիշապ քարակոթողների պատկերագրության տարրերը լավագույնս համապատասխանում են սկանդինավյան ամպրոպային աստված Թորի և Յորմունգանդ հրեշի մենամարտի առասպելին (երբ Յորմունգանդը կուլ է տալիս ցլի՝ որպես խայծ ծառայող գլուխը):

9) Մեկ այլ մակարդակում նույնքան վառ արտահայտված ընդհանրություն է թվում հյուսիսռուսաստանյան «ծիսական քարերի» և վիշապ քարակոթողների հին անվանումների կապը հնդեվրոպական *wel- արմատի հետ: Այսինքն, հնդեվրոպական ավանդույթի կրողները, թեև իրարից հազարավոր կիլոմետրերով և տարիներով հեռու, ծիսական քարերը և քարից պատրաստված ծիսական արձանները նվիրել են համանուն աստվածության պաշտամունքին:

10) Ըստ այդմ, վիշապ քարակոթողները կարող են մեկնաբանվել հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում: Մյուս կողմից, կարծես ի հայտ է գալիս մի բարդ, սինկրետիկ զարգացում: Այստեղ փոքրասիական և կովկասյան հնագույն՝ քարից ծագող կերպարը, թվում է, թե զուգորդվել է հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի օձ-վիշապի կերպարին: Ոչ հնդեվրոպական հիմքը, առաջին մոտեցմամբ, հավանական է թվում, որ խուռաուրարտական է (ընդ որում, ըստ տարածված մի կարծիքի, խուռաուրարտերենը, ինչպես և խաթերենը, թերևս հեռավոր ազգակից է հյուսիսկովկասյան լեզուների ընտանիքին, տե՛ս Kassian 2010. 2011, հարցի գրականությամբ), իսկ հնդեվրոպականը՝ ամեն դեպքում, այն, ինչ որ կարելի է վերականգնել, թերևս հայկական կամ մերձավոր մի բարբառային ընդհանրության: Իհարկե, սա միայն նախնական կարծիք է. իրականությունը այս էտապում դեռևս միայն նշմարվում է:

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1966, 1975, 1985. *Երկեր*. հ. Ա, Է, Ը. Երևան:

Աբրահամյան Լ. Հ. 2004. «Տապարացուլը» լաբիրինթոսում. բրոնզեդարյան մի հորինվածքի պարզաբանման շուրջ. *Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը. Հանրապետական վեցերորդ գիտական նստաշրջանի նյութեր*. Գյումրի, 12-14:

Ալիշան Ղ. 1895. *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց*. Վենետիկ:

ԱՀԲԲ. Աղայան Է. Բ. *Արդի հայերենի բացատրական բառարան*. Երևան 1976:

Անանյան Վ. Ս. 1952. *Սևանի ափին*. Երևան:

Ատրպետ 1929. *Ճորոխի ավազանը*. Վիեննա:

Բարսեղյան Լ. Ա. 1967. Գեղամա լեռների «վիշապները». *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Բոբոխյան Ա. Ա. 2010. Աղթիքի նորահայտ վիշապաքարը և վիշապաքարերի տարածման սահմանների խնդիրը. Habitus. *Ազգաբանական և հնագիտական ուսումնասիրություններ. Երիտասարդ գիտնականների 12-րդ գիտաժողով. Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ (թեզիսներ)*. Երևան, 11-12:

Թորոսյան Ռ. Մ., Խնկիկյան Օ. Ս., Պետրոսյան Լ. Ա. *Հին Շիրակավան (1977-1981թթ. պեղումների արդյունքները)*. Երևան:

Թումանյան Բ., Մնացականյան Հ. 1965. *Բրոնզե դարի գուրի-օրացույց*. Երևան:

Իշխանյան Ռ. Ա. 1988. *Հայ ժողովրդի ծագման ու հնագույն պատմության հարցեր*. Երևան:

Իսրայելյան Հ. Ռ. 1973. *Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում (ըստ հնագիտական նյութերի)*. Երևան:

Խաչատրյան Ռ. 2009. Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. *Ռ. Խաչատրյանի ֆոնդ*. № FRI-3848:

Կարախանյան Գ. Հ., Սաֆյան Պ. Գ. 1970. Սյունիքի ժայռապատկերները. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 4. Երևան:

Կոստանյանց Կ. (կազմ., խմբ.) 1910. *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը*. Ալեքսանդրապոլ:

Հարությունյան Ս. Բ. 1981. Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում». *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 11, 65-85:

Հարությունյան Ս. Բ. 2006. Մանուկ Աբեղյան. Գիտական վաստակի գնահատման ուրվագիծ (ծննդյան 140-ամյակի առթիվ). *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 3-27:

Հարությունյան Ս., Սահակյան Ա. 1999. *Սասնա ծռեր*. հ. Դ. Գրառումը բնագրի պատրաստումը՝ Ս. Հարությունյանի և Ա. Սահակյանի. Երևան:

ՀԲԲ. Մալխասեանց Ս. *Հայերէն բացատրական բառարան*. Երևան. 1944:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1973. *Հայաստանի նախնադարյան նշանագրերը և նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները*. Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1978. *Գիտությունը սկսվում է նախնադարում*. Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա., Իսրայելյան Հ. Ռ. 1971. Գեղամա լեռների ժայռապատկերները. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 6. Երևան:

Մնացականյան Ա. 1952. «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 5, 73-100:

Մնացականյան Ա. 1955. *Հայկական զարդարվեստ*. Երևան:

ՆՀԲ. *Նոր բառգիրք հայկազյան լեզվի*. հ. 2. Վենետիկ. 1837 (= Երևան 1981):

Պետրոսյան Ա. Ե. 1984. «Վիշապ» քարակոթողները որպես հնդեվրոպական առասպելամտածողության արտահայտություններ. *Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Հանրապետական գիտական նստաշրջան, նվիրված 1982-1983 թթ. ազգագրական և բանագիտական հետազոտությունների հանրագումարին*. զեկուցումների թեզիսներ. Երևան, 33-34:

Պետրոսյան Ա. Ե. 1994. Քարաշամբի գավաթի պատկերային համակարգի որոշ առանձնահատկություններ. *Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Հայաստանի հանրապետությունում 1991-1992 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան. զեկուցումների թեզիսներ*. Երևան, 12-14:

Պետրոսյան Ա. Ե. 1997. *Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2004. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 2, 205-233:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2004ա. Մազերի առասպելույթին առնչվող ծիսական բառեր և անուններ. *Լեզու և լեզվաբանություն* 1-2, 45-61:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2004բ. Կումայրին Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն առասպելների համատեքստում. *Գիտական աշխատություններ VII. Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն*. Գյումրի, 5-9:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006. *Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006ա. *Հայոց ազգածագման հարցեր*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2008. Հայկ նախապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ. *Շնորհի վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն. Հոդվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին*. Երևան, 10-18:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2010. Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպարներ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 189-196:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2010. Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավարևելքում. *Խալդյան զորությամբ... Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բ. Բ. Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին*. Երևան, 65-77:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2012. Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը* 3. Երևան, 8-51:

Պետրոսյան Ա. Ե. Ձեռագիր. *Հայ ժողովրդի ծագման խնդիրը*:

Պետրոսյան Ս. Գ. 1976. Մերձսևանյան ցեղերի միությունը Հայկական լեռնաշխարհում. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 187-198:

Սանոսյան Ա. Ս. 1989. Ջավախքի «վիշապ» քարակոթողները. *Բանբեր Երևանի համալսարանի* 2, 97-102:

Սիմոնյան Լ. 2011. *Հավքն իր թևով, օձն իր պորտով*. Երևան:

Սրվանձտյան Գ. 1978. *Երկեր*. հ. 1. Երևան:

Ֆրեզեր Ջ. Ջ. 1989. *Ոսկե ճյուղը*. Երևան:

Абаев В. И. 1990. Шаман сильнее воина. *Избранные труды. Религия, фольклор, литература.* Владикавказ, 438-447.

Абраамян Л. А., Демирханян А. Р. 1985. Мифологема близнецов и мировое дерево. *Историко-филологический журнал* 4, 66-84.

Ардзинба В. Г. 1982. *Ритуалы и мифы древней Анатолии*. Москва.

Арутюнов С. А. 2010. О баранах и быках в жертвоприношениях. *Историко-филологический журнал* 1, 197-213.

Арутюнян Н. В. 1985. *Топонимика Урарту*. Ереван.

Березкин Ю. Е. 2007. Три кита: мотив опоры земли в европейском фольклоре и его восточноазиатские параллели. АБ-60. *Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфулловича Байбурина (Studia ethnologica, вып. 4)*. Санкт-Петербург, 298-317. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin26.htm.

Березкин Ю. Е. 2009. Рыба и бык: зооморфная опора земли в фольклоре Евразии. *Годишник на асоциация* «*Онгъл*» (София), том 7, год VI, 144-169. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin24.htm.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Тбилиси.

Дворецкий И. Х. 1958. *Древнегреческо-русский словарь*. Москва.

Дюмезиль Ж. 1990. *Скифы и нарты*. Москва.

Елизаренкова Т. Я. 2005. *Атхарваведа (Шаунака)*. Т. 1: кн. I-VII. Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. Москва. http://scriptures.ru/vedas/atharvaveda4.htm.

Емельянов В. В. 1996. Шумерская эпическая песня «Гильгамеш и небесный бык» (к анализу одного календарного мифа). *Кунсткамера. Этнографические тетради*. Выпуск 10. http://www.gerginakkum.ru/bibliography/emeljanov/emeljanov1996_01.htm#26.

Есаян С. А. 1980. *Скульптура древней Армении*. Ереван.

Зарубин Л. А. 1967. Сходные черты зоолатрии и перехода к антропоморфизму у индоарийцев и славян. *Советское славяноведение* 3, 45-52. http://www.arcticland.veles.lv/zarubin/1967/index.htm.

Иванов В. В. 1969. Использование для этимологических исследований однокоренных слов в поэзии древних индоевропейских языках. *Этимология* 1967, 40-56.

Иванов В. В. 1982. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. *Этимология* 1980, 157-166.

Иванов В. В. 1983. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну. *Историко-филологический журнал* 4, 22-43.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей*. Москва.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1975. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах. *Типологические исследоваания по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа*. Москва, 44-76.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1979. К вопросу о происхождении этнонима «валахи». *Этническая история восточных романцев*. Москва, 61-85.

Капанцян Г. А. 1975. О каменных стелах на горах Армении. *Историко-лингвистические работы*. Ереван, 317-341.

Короткевич Б. С. 2002. Воловжа. Древнее святилище в Невельском районе Псковской области. *Псков* 16. Псков. http://www.countrysite.spb.ru/Library/Volovza.htm#_ednref4.

Кушнарева К. Х. 1977. *Древнейшие памятники Двина*. Ереван.

Климов Г. А. 1964. *Этимологический словарь картвельских языков*. Москва.

КУКН. *Корпус урартских клинообразных надписей*. Ереван. 2001.

Макаров Н. А., Чернецов А. В. 1988. К изучению культовых камней. *Советская этнография* 3, 79-90.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы*. Ленинград.

Меликишвили Г. А. 1962. Кулха. *Древний мир*. Москва, 319-326.

Микеладзе Т. К. 1994. Протоколхская культура. *Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии: ранняя и средняя бронза Кавказа*. Москва, 67-74.

Миллер М.Ф. 2008, *Фольклор народов северного Кавказа: тексты и исследования*. Москва.

МНМ. *Мифы народов мира*. т. 1-2. Москва. 1980-1982.

Нариманишвили Д. 2010. Египетские амулеты III–II тысячелетий до н.э. на Южном Кавказе. *Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»*. Тбилиси, 221-224.

Непомнящий Н. Н. 2007. *100 великих рекордов стихий*. Москва.http://www.ulera.net/textbooks_author/2984/ textbook/62529/nepomsnyaschiy_nikolay_nikolaevich/100_velikih_rekordov_stihiy.

Петросян А. Е. 1987. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Вестник общественных наук* 1, 56-70.

Петросян А. Е. 2002. *Армянский эпос и мифология. Истоки, миф и история*. Ереван.

Петросян А. Е. 2004. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Армянский эпос «Сасна Црер» и всемирное эпическое наследие* 1. Ереван, 42-60:

Петросян А. Е. 2009. О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критический обзор). *Армянский вестник* 2/3-1, 66-102.

Пиотровский Б. Б. 1939. *Вишапы. Каменные статуи в горах Армении*. Ленинград.

Пропп В. Я. 1946. *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград. http://www.lib.ru/CULTURE/PROPP/skazki.txt#I.

Седов В. В. 1998. Культовые камни Велеса. *Πολυτροπον: к 70-летию В. Н. Топорова*. Москва, 875-881.

Стурлусон С. 1963. *Старшая Эдда* (пер. А. И. Корсуна). Москва-Ленинград.

Стурлусон С. 1970. *Младшая Эдда* (пер. О. А. Смирницкой). Ленинград. http://norse.ulver.com/src/snorra/2ru.html#_ftnref153.

Топоров В. Н. 1987. Заметки по похоронной обрядности. *Балто-славянские исследования* 1985, 10-52.

Топоров В. Н. 2004. Об отражении некоторых мотивов «основного мифа» в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки). *Балто-славянские исследования* XVI. Москва, 9-64.

Топоров В. Н. 2010. Мировое дерево: *Универсальные знаковые комплексы*. Т. 1. Москва.

Трубачев О. Н. 1999. *Indoarica в Северном Причерноморье*. Москва.

Успенский Б. А. 1982. *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. Москва.

Цимиданов В. В. 2007. Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск схождений. *Известия СОИГСИ* 1/40, Владикавказ, 17-36. http://www.iriston.com/nogbon/print.php?newsid=312.

Чиковани М. Я. 1966. *Народный грузинский эпос о прикованном Амирани*. Москва.

Шифман И. Ш. 1987. *Культура древнего Угарита (XIV-XIII вв.)*. Москва.

Шорин М. В. 1998. Культовые камни Приильменья (по материалам Новгородской области). *Археологические вести* 5, Санкт-Петербург. http://www.country-site.spb.ru/Library/Shorin.htm.

Ahyan S. 1982. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. *Revue de l'istoire des religion* CIC-3, 251-271.

Abrahamyan L. 2006. Hero Chained in a Mountain: On the Semantic and Landscape Transformations of a Proto-Caucasian Myth. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 208-221.

Aldenderfer M., Andrea A. J., McGeough K., Mierse W. E., Neel K. 2011. *World History Encyclopedia*. Santa Barbara. http://books.google.am/books?id=LEqaIGsT8SsC&pg=PA316&lpg=PA316&dq=G%C3%B6#v=onepage&q=G%C3%B6&f=false.

Anthony D. W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton, NJ.

Beck R. 2002. Mithraism. *Encyclopædia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/mithraism.

DELG. Chantraine P. *Dictionaire étymologique de la langue grecque*. Vol. I-IV. Paris 1968-1980.

Diakonoff I. M. 1981. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. *Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. In Honor of E. R. Lacheman*. Winona Lake, Indiana, 77-89.

Diakonoff I. M. 1985. Hurro-Urartian Borrowings in Old Armenian. *Journal of the American Oriental Society* 105/4, 597-603.

Eggeling J. 1882. *Satapatha Brahmana*. P. I. Oxford. http://www.sacred-texts.com/hin/sbr/sbe12/sbe1234.htm.

Eliade M. 1959. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. New York.

George A. (tr., ed.) 1999. *The Epic of Gilgamesh. London*.

Griffith R. T. H. 1992. *Sacred Writings. Hinduism: The Rig Veda*. Tr. by R. Griffith. New York.

Haas V. 1994. *Geschichte der hettitischen Religion*. Leiden, New York, Köln.

Heesterman J. C. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago, London.

Heesterman J. C. 1993. *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago.

Hoffner X. A. 1990. *Hittite Myths*. Tr. by H. A. Hoffner. Atlanta, Georgia.

Inglinga saga. http://omacl.org/Heimskringla/ynglinga.html.

Ivanov V. V. 2011. A Probable Structure of a Protoform of the Ancient Armenian Song of Vahagn. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* VI/1, 7-23.

Kassian A. 2010. Hattic as a Sino-Caucasian Language. *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 41, 309-447.

Kassian A. 2011. Hurro-Urartian from the Lexicostatistical Viewpoint. *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 42, 383-451.

Katz J. 1998. How to be a Dragon in Indo-European: Hittite Illuyankas and Its Linguistic and Cultural Congeners in Latin, Greek, and Germanic. *Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins*. Innsbruck, 317–334.

Kramer S. 1972. *Sumerian Mythology: Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium BC*. Philadelphia.

KUB. *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*. Berlin.

Laroche E. 1976-1977. Glossaire de la langue hourrite. *Revue hittite et asinique* XXXIV-XXXV. Paris.

Lincoln B. 1975. The Indo-European Myth of Creation. *History of Religions* 15/2, 121-145.

Lincoln B. 1981. *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion*. Berkeley, Los Angeles.

Lincoln B. 1991. *Death, War, and Sacrifice*. Chicago, London.

Markwart J. 1919. *Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation*. Berlin.

Markwart J. 1928. *Le berceau des arméniens. Revue des études arméniennes* 8/2, 210-232.

Petrosyan A. Y. 2002. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. *Journal of Indo-European Studies Monograph* 42. Washington DC.

Petrosyan A. Y. 2006. Haldi and Mithra/Mher. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 222-238.

Petrosyan A. Y. 2007. The Problem of Identification of the Proto-Armenians: A Critical Review. *Journal of the Society for Armenian Studies* 16, 25-66.

Petrosyan A. Y. 2007a. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2, 174-201.

Petrosyan A. Y. 2009. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology. *Journal of Indo-European Studies* 37/1-2, 155-163.

Petrosyan A. Y. 2011. Armenian Traditional Black Youths: The Earliest Sources. *Journal of Indo-European Studies* 39/3-4, 342-354.

Petrosyan A. Y. 2012. The Cities of Kumme, Kummanna and Their God Teššub / Teišeba. Archaeology and Language: Indo-European Studies Presented to James P. Mallory. *Journal of Indo-European Studies Monograph* 60, 141-155.

Porada E. 1959. The Hasanlu Bowl. *Expedition* 1/3, 19-22.

Porada E. 1965. *The Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures.* New York.

Porzig W. 1930. Illuyankas und Typhon. *Kleinasiatische Forschung* I/3, 379-386.

Puhvel J. 1969. “Meadow of the Otherworld” in Indo European Tradition. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 83, 64-69.

Puhvel J. 1987. *Comparative Mythology*. Baltimore, London.

Rose H. J. 1959. *A Handbook of Greek Mythology*. New York.

Sevin V. 2000. Mystery Stelae. *Archaeology* Vol. 53/4, (July/August). http://www.archaeology.org/0007/abstracts/stela.html.

Sołtysiak A. 2001. The Bull of Heaven in Mesopotamian Sources. *Culture and Cosmos* 5/2, 3-21. http://www.antropologia.uw.edu.pl/AS/as-038.pdf.

Sołtysiak A. 2005. Hymiskvida and Gylfaginning 48. Is Thor’s Meeting with Midgardsorm an Astral Story? In Koiva M., Pustylnik I., Vesik L. (ed). *Cosmic Catastrophies. A Collection of Articles.* Tartu, 175–178. http://www.antropologia.uw.edu.pl/as.html.

Schmidt K. 2007, Die Steinkreise und die Reliefs des Göbekli Tepe. In: Lichter K. (Hrsg.). *Vor 12.000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit.* Karlsruhe, 83-96.

Schwemer D. 2008. The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8/1, 1-44.

Telegin D. Ya., Mallory J. P. 1994. *The Anthropomorphic Stelae of the Ukraine: The Early Iconography of the Indo-Europeans.* Washington DC.

Torre y de la W. R. 2009. Adapa of the Southwind Myth as a Fish-Man, Healer of Wind-Borne Disease, and a Prototype of Genesis' Adam and Jesus ('the Second Adam'). http://www.bibleorigins.net/AdapaAdamPicturesFishmen.html.

Toumanoff C. 1963. *Studies in Christian Caucasian History*. Washington D.C.

Vassilkov Y. 2011. Indian “Hero-Stones” and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age. *Journal of Indo-European Studies* 39/1-2, 194-229.

West M. L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.

Winter I.J. 1989, The “Hasanlu Gold Bowl”: Thirty Years Later. *Expedition* 31/2-3, 87-106.



ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱԾՆԻ

Նոյեմբեր

2015
Ս. ԷՋՄԻԱԾԻՆ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ
բանասիրական գիտ. դոկտոր, ՄՄ

ՀԱՅԱՍԱՅԻ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԷԹՆԻԿԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ

Հայասայի դիցարանը ներկայացված է խեթական մի արձանագրության մեջ, որը, թերեւս, խեթական եւ հայասական արքաների համաձայնագրի մի հատված է: Ստորեւ ներկայացվում է այդ դիցարանի սեպագիր բնագրի հայերեն թարգմանությունն ըստ Ա. Քոսյանի մանրամասն քննության եւ մեկնաբանության[1]:

Հայասայի U.GUR [աստվածը], Պատտեու(-)[...] քաղաքի
INANNA աստվածուհին
Դատարկ տող
Լախիրխիլա քաղաքի [... -š/tannuš [աստվածը], [... քաղաքի]
Zagga(-)[...] աստվածը,
Արնիյա քաղաքի [DU աստվածը], Կամ?- [... -a]n?-ze?-
n[a] քաղաքի Tarumuš աստվածը,
Պախխուտեյա քաղաքի [DU աստվածը], Teridtitunni[š]
աստվածը
Տամատտա քաղաքի, Գացու[?] քաղաքի Unagaštaš աստվածը,
Արխիտա քաղաքի DU takšannaš աստվածը, Baltaik
աստվածը
Դուզզամանա քաղաքի, Պարրայա քաղաքի Unagaštaš աստվածը,

---

[1] KUB XXVI, 39, IV, 26 (Խեթական աղբյուրները հղվում են որպես KBo - Keilschrifttexte aus Boghazköi եւ KUB - Keilschrifturkunden aus Boghazköi): **Ա. Քոսյան**, Հայասայի աստվածները (KUB XXVI 39), ՄԱԵԺ, թ. XXIV, Երեւան, 2005, էջ 455: Արձանագրության այլ հրատարակությունները տե՛ս օրինակ **E. Forrer**, Hajasa-Azzi, Caucasica, 9, 1931, S. 6. **Ն. Ադոնց**, Հայաստանի պատմություն, Երեւան, 1972, էջ 46-47, **Г. А. Капанцян**, Историко-лингвистические работы, т. 1, Ереван, 1956, 88. **В. Н. Хачатрян**, Восточные провинции Хеттской империи, Ереван, 1971, с. 148. **F. Haas**, Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands. Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr. (Xenia 17), Konstanz, 1986, S. 24:

Գասմիյախա քաղաքի [...r]a?ḫuḫuš աստվածը,

Šilli[i?-x-]-l[i? աստվածը ... քաղաքի]:

Այսպիսով՝ տեքստում հիշվում են տասնչորս «քաղաքների» աստվածներ, որոնցից երկուսը կրկնվում են (գաղափարագրով ներկայացված ամպրոպի աստվածը՝ ^{D}U եւ Unagaštaš-ը): Այս դիցարանը մեզանում ուսումնասիրվել է հիմնականում հայ ցեղանվան՝ Հայասայի հետ կապի առնչությամբ: Հեղինակավոր գիտնական Գրիգոր Ղափանցյանը հայասական անունները (անձնանուններ, դիցանուններ, տեղանուններ) փորձել է համապատասխանեցնել հինարեւելյան, հիմնականում՝ խուռիական հիմքերի հետ՝ դրանով ձգտելով ցույց տալ նրանց հայկական բնույթը եւ կապերը (նա գտնում էր, որ հայերենը հնդեվրոպական լեզու չէ, այլ ազգակից տեղի հին ոչ հնդեվրոպական լեզուներին՝ խուռիերեն, ուրարտերեն, խաթերեն, վրացերեն եւն, որոնց մեջ էր մտցնում նաեւ հնդեվրոպական խեթերենը)[2]: Այս հարցին անդրադարձած մեր մյուս հեղինակավոր գիտնականը՝ Գեւորգ Ջահուկյանը, սկզբից փորձել է ցույց տալ, որ Հայասայի լեզուն հնդեվրոպական՝ անատոլիական (խեթալուվիական, հայերենից շատ տարբեր) մի լեզու էր[3], իսկ հետագայում՝ գտնել հայկական կապեր եւ ցույց տալ Հայասայի լեզվից պահպանված անունների որոշ մասի հայկական լինելը, որով եւ պիտի հաստատվեր Հայասայի հայկական լինելու դրույթը[4]:

Այսպիսով, եթե նույնիսկ համարենք, որ Ղափանցյանի դիտողությունները եւ համադրությունները ճիշտ են, ապա հենց իր ժամանակի գիտության լույսի ներքո նրա աշխատանքը ցույց է տալիս Հայասայի լեզվի եւ դիցարանի ոչ հայկական բնույթը: Իսկ Ջահուկյանի աշխատանքը հիմնականում անունների ենթադրական, վերացական ստուգաբանություն է: Եվ որքան էլ ցավալի է հայագիտության համար, այդ երկու ականավոր հեղինակների աշխատություններն էլ, չնայած բազում դիպուկ դիտարկումներին, ժամանակակից գիտության պահանջներին համապատասխան եւ համոզիչ համարվել չեն կարող: Իսկ նրանցից հետո հրապարակված շատ աշխատանքներ ուղղակի կրկնում են նրանց դրույթները եւ եզրակացությունները: Պետք է հաշվի առ-

[2] **Г. А. Капанцян**, Хайаса – колыбель армян, Ереван, 1947 (Историко-лингвистические работы), т. 1, с. 7-265.

[3] **G. B. Djahukian**, The Hayasa Language and its Relation to the Indo-European Languages, Archiv Orientalni, 1961, 29/3, p. 353-405. **Г. Б. Джаукян**, Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам, Ереван, 1964. **Գ. Բ. Ջահուկյան**, Հայասայի լեզվի հինանատոլիական ծագման վարկածը, ՊԲՀ, 1976, թ. 1, էջ 89-110. Նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային շրջան, Երեւան, 1987, էջ 322-341:

[4] **Г. Б. Джаукян**, О соотношении хайасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, N 1, с. 60-79, N 2, с. 68-88.

նել նաեւ գիտության զարգացումը եւ նոր փաստերի ի հայտ գալը, ինչն անխուսափելիորեն իջեցնում է հին աշխատանքների արժեքը, դարձնում դրանց գիտության պատմություն, եւ անհրաժեշտություն առաջացնում նոր ուսումնասիրությունների հրապարակման համար:

Իսկապես, չափազանց դժվար խնդիր է՝ պարզել Հայասայի անունների էթնիկական հիմքերը եւ ստուգաբանությունը: Աստվածների անունների մեծ մասը կիսատ է պահպանվել, մի մասը նշված են գաղափարագրով. ի՞նչ են նշանակում պահպանվածները, անհայտ է: Դա հնարավոր է դարձնում կամայական մեկնաբանությունները: Երբեմն էական դեր է կատարում նաեւ ցանկալին իրական համարելու կամ ցանկալին հիմնավորելու ձգտումը, որը հակասում է գիտական մոտեցմանը եւ բնորոշ է մեզանում բավական տարածված մերձգիտական բնույթի աշխատանքներին:

Այս աշխատանքում մենք օգտվել ենք ժամանակակից գիտության նոր տվյալներից, օգտագործել համեմատական առասպելաբանության եւ կառուցվածքային ուսումնասիրության մոտեցումներ: Մենք փորձել ենք պարզել, թե այդ աստվածները հանդիպու՞մ են այլ համատեքստերում, երբեւիցե նույնացվե՞լ են այլ աստվածների հետ, ի՞նչ է հայտնի նրանց մասին, ի՞նչ հերթականությամբ եւ ի՞նչ խմբավորմամբ են հիշատակվում նրանք եւ ի՞նչ նոր կապեր կարելի է բացահայտել այդ հիման վրա[5]: Ստացված արդյունքները որոշակիորեն տարբերվում են նախորդ ուսումնասիրությունների հետեւություններից:

Խաթական տարր. Առաջին տեղում են Հայասա «քաղաքի» (երկրի) U.GUR աստվածը[6] եւ INANNA աստվածուհին, որոնք գրավում են առաջին տողը եւ պարզորոշ առանձնացված են մյուս աստվածներից՝ հաջորդ տողը դատարկ է թողնված (թեեւ հնարավոր է, որ այդ տողը բաց է թողնվել հետագայում լրացնելու համար): Սա մեծ աստվածների մի զույգ է, հավանաբար աստվածների նախապետն ու նրա կինը[7]: Անունները ներկայացված են գաղափարագրով, այսինքն՝ տեղական աստվածները համապատասխանեցվել

[5] **A. Y. Petrosyan**, The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, Washington, 2002, p. 128-131. **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, թ. 2, 2004, էջ 221-225. **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, Երեւան, 2006, 29-34. **A. Y. Petrosyan**, State Pantheon of Greater Armenia, Earliest Sources. Aramazd, Armenian Journal of Near Eastern Studies, N 2, 2007, p. 189-191:

[6] Արձանագրությունը վնասված է, եւ Ֆ. Հաասն առանց ընթերցման է թողնում առաջին աստծու անունը, բայց այն, որ Հայասայի գլխավոր աստվածը U.GUR-ն էր, դժվար է կասկածել (տես ստորեւ):

[7] Այս աստվածների վերաբերյալ տես **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 29-34:

են միջագետքյան U.GUR-ին եւ INANNA-ին: U.GUR-ը միջագետքյան Ներգալ աստծու, իսկ INANNA-ն՝ մայր աստվածուհու գաղափարագիրն է, այլ կերպ ասած՝ շումերոգրամը (աքադ. Իշտար): U.GUR-ը, կարծում են, սկզբնապես եղել է Ներգալի թրի անվանումը՝ աքադ. Սqur «կործանի՛ր» իմաստով, որն աստվածացվել է որպես Ներգալի «վեզիրը»[8]: Արդեն հինբաբելական դարաշրջանից (Ք. ա. Բ. հազարամյակի սկզբից) նա նույնացվել է Ներգալին եւ դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը: Ներգալը հնագույն միջագետքյան աստված էր՝ կապված մահվան եւ պատերազմի հետ, անդրաշխարհի տիրակալը, որի պաշտամունքը հետագայում տարածվել է նաեւ այլուրեք[9]: Խեթական եւ լուվիական աղբյուրներում U.GUR-ը հիշվում է շատ հաճախ: Հիշատակվում են, մեկական անգամ, Խալպուտիլին քաղաքի U.GUR-ը եւ նրա պաշտամունքը Զիխիլյում, ապա եւ բազմիցս՝ Հայասայի U.GUR-ը (KBo IV 13 ii 21, iii 7, iv [3], 24, vi 33+; KUB X 82.5; XIX 128 ii 10, vi 19; KUB XXVI 39 iv 26; IboT III 15 I 6-7)[10]: Սա ցույց է տալիս, որ խեթական կայսրության եւ նրա ազդեցության ոլորտում գտնվող երկրներից հենց Հայասան է եղել U.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը (հայտնի է նաեւ «Հայասայի U.GUR-U.GUR» կրկնակի անունով ներկայացված աստվածը): Խեթա-խաթական ավանդույթում, Ք. ա. Բ. հազարամյակի կեսից, Ներգալ/U.GUR-ը նույնացվել է խաթական Šulikatte «Սուլի արքա», կամ Šulinkatte՝ «Սուլիի արքա» աստծուն[11], որի «արքա» լինելը նորից շեշտում է U.GUR-ի տիրող դիրքը դիցարանում: Իմիջիայլոց, խաթական ավանդության մեջ հայտնի է օջախի հետ կապված Zilipuri աստվածը, որը նույնպես ներկայացվել է U.GUR գաղափարագրով[12], այսինքն, այս երկու աստվածները, գոնե որոշ առումներով, նույնական են:

U.GUR գաղափարագրով ներկայացվող աստվածը պաշտվել է եւ՛ աքադական Միջագետքում, եւ՛ խուռիական երկրներում, եւ՛ խեթական աշխարհում: Մեզ համար կարեւորը վերջինն է: Ասվածից երեւում է, որ խեթական Փոքր Ասիայում այդ աստծու պաշտամունքի հիմնական երկիրը Հայասան էր, որ հենց Հայասայի U.GUR-ն էր պաշտվում ողջ խեթական աշխարհում, այսինքն՝ Հայասայի U.GUR-ն էր նույնական խաթական Šuli(n)katte-ին եւ Zilipuri-

[8] **W. G. Lambert**, Studies in Nergal, Review of E. Weiher, Der Babylonische Gott Nergal, Bibliotheca Orientalis, N 30, 1973, p. 356.

[9] Reallexikon des Assyriologie (այսուհետեւ՝ RLA), N 9, S. 215-226.

[10] **B. H. L. van Gessell**, Onomasticon of the Hittite Pantheon, Parts 1, 2, Leiden-New York-Köln, 1998, p. 839.

[11] **E. Forrer**, նշվ. աշխ.,S. 6 ff. **V. Haas**, նշվ. աշխ., S. 367, 599.

[12] **G. Torri**, Lelwani: Il culto di una dea ittita, Vicino Oriente Quaderno 2, Roma, 1999, p. 11-12, 16 (հղ. ըստ **A. Archi**, The Anatolian Fate Goddesses and Their Different Traditions, Diversity and Standardization, 2011, p. 3. Այս աստծու հիշատակությունները տես **van Gessel**, նշվ. աշխ.,p. 581-583):

ին: Ըստ այդմ, հավանաբար, Հայասայի U.GUR-ն էր, որը ոչ գաղափարագիր գրությամբ, այսինքն՝ անունով, կոչվում էր Šuli(n)katte.

Šuli(n)katte-ն համարվում էր հայրը խաթական ամպրոպի աստված Taru-ի, որը հայտնի է նաեւ Tarawa ձեւով: Եվ հայասական դիցարանի վեցերորդ աստված Tarumu-ն, անկախ վերջավորության մեկնաբանությունից, անբաժանելի է թվում Taru/Tarawa-ից ու կարելի է պատկերացնել այդ նույն դիցանվան մի ածանցյալ կամ բարբառային տարբերակային ձեւը[13]:

Հայասական երրորդ աստծու անունը, որից պահպանվել է վերջին մասը՝ -š/t-an-nu-uš, ըստ մի վարկածային ընթերցման, կարող է լինել Izzištanuš[14], խաթական արեւի աստված Eštan-ի անունից (խաթ. Ezzi Eštan-ից՝ «բարի օր», «բարի արեւի աստված» կապակցության խեթական գրելաձեւն է)[15]:

Այսպիսով, այս դիցարանում առաջին հերթին աչքի է զարնում խաթական տարրը: Գաղափարագրով ներկայացված են խաթական Սուլի(ն)կատտեն, նրա որդի Տարու/Տարավայի անվան մի տարբերակը եւ, որոշ փոքր հավանականությամբ, Իցցիստանուսը: Խաթերը հին Փոքր Ասիայի ոչ հնդեվրոպական բնիկներն էին, որոնք հետագայում լուծվեցին խեթերի մեջ՝ թողնելով նրանց իրենց անվանումը: Խեթական կայսրության կենտրոն Խաթուսաս մայրաքաղաքը խաթական կենտրոն է եղել մինչեւ խեթերի կողմից գրավվելը: Նրանց լեզուն, որով խեթական դարաշրջանից մի շարք տեքստեր են հայտնի, առավել հաճախ համարվել է կապված հյուսիսարեւմտակովկասյան (աբխազա-ադըղական) լեզուների հետ[16]: Խաթերից արեւելք՝ Խեթական կայսրության հյուսիս արեւելքում, մինչեւ Պոնտոս, խեթական դարաշրջանում բնակվել են կասկական ցեղերը: Կասկերի լեզվից միայն որոշ անուններ են պահպանվել խեթական աղբյուրներում, որոնց հիման վրա նրանք սովորաբար համարվել են ծագումնաբանորեն կապված խաթերի եւ հյուսիսարեւմ-

[13] Տես **Г. Б. Джаукян**, Хайасский язык..., с. 51 եւ հեղինակի այլ աշխատություններում (վերլուծվում է իբրեւ խեթ. Taru-muwa > Tarumu՝ իբր «Տարուի ուժ», Տարուն էլ համարվում է խեթական, եւ ոչ խաթական դիցանուն (ըստ հնացած մեկնաբանության՝ «ժամանակի աստված»): Կարելի է հիշել նաեւ, որ տարածաշրջանի սեպագիր անուններում երբեմն առկա է w/m հերթագայությունը եւ այդ դեպքում հնարավոր է Tarumu-ն պատկերացնել որպես Tarawa-ի մի տարբերակ:

[14] **В. Н. Хачатрян**, Восточные провинции..., с. 148, հմմտ. **Ա. Վ. Քոսյան**, Հայասայի աստվածները, էջ 450:

[15] Այս դիցանվան վերաբերյալ տես RLA, N 5, 1976-1980, S. 227-228:

[16] Տես **В. В. Иванов**, Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским, Древняя Анатолия, Москва, 1985, с. 26-59: Ըստ վերջին մի ուսումնասիրության՝ խաթերենը մտնում է սինո-կովկասյան լեզուների ընտանիքի մեջ՝ որպես նրա առանձին՝ հյուսիսարեւմտակովկասյաններից տարբեր ճյուղ, տես **A. Kassian,** Hattic as a Sino-Caucasian language, Ugarit-Forschungen, Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas, Bd. 41, 2010, 309–447:

տակովկասյան ցեղերի հետ[17]: Նրանց դիցարանը, առկա տվյալներով, փաստորեն խաթական է, կամ գոնե շատ չի տարբերվում խաթականից եւ, ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ կասկերը եղել են խաթերի երկրորդ ճյուղը, նրանց ենթաէթնիկ մի խումբը, որը խեթերի ճնշման տակ առանձնացել է հյուսիսարեւելյան տարածքներում[18]: Իսկ մինչեւ ո՞ւր է տարածված եղել խաթա-կասկական լեզուն: Ի. Զինգերն այդ առթիվ հիշում է Հայասայի U.GUR-ին եւ Տարումուին՝ որպես խաթական Սուլինկատտեի եւ Տարուի համապատասխանություններ, ապա՝ Պոնտոսում եւ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արեւմուտքում բնակվող հունական աղբյուրների մեատաղագործ խալյուբներին, որոնց ցեղանունը կապվում է խաթական ḫapalki «երկաթ» բառի հետ[19]: Ըստ այդմ՝ Սեւ ծովի ափերը, սկսած Սինոպից մինչեւ Կովկասյան լեռներ, կարող են համարվել նույն՝ խաթական էթնոմշակութային տարրի գոտի:

Բայց կարելի է ցույց տալ, որ խաթերենը տարածված է եղել ավելի հարավ-արեւելք եւ շփվել է հայկական տարրի հետ: Այդ առումով հատկանշական է արմենոխալյուբների ցեղի հիշատակությունը (Հայասայի եւ Պոնտոսի շրջանում), որոնց անվանումը հուշում է հայերի եւ խաթալեզու տարրի՝ միասնական տարածքներում բնակվելու փաստը: Կան նաեւ հայ-խաթական անվանաբանական համընկնումներ: Այսպես՝ Քսենոփոնը Մշո դաշտի գետը՝ Մեղրագետը, անվանում է Tēleboas (Τηλεβόας, Anab. IV, 4, 3)[20]: Այս անունն ակներեւորեն համադրելի է teleb/p- արմատով հին փոքրասիական եւ բալկանյան անունների հետ՝ հմմտ. Tēleboai (Տափոսի հին բնակիչների անվանումը, Tēleboas (Լիկաոնի որդին), Tēlephos (Միսիայի առասպելական արքա) եւն, որոնք կապվում են խաթական Teleb/pinus, կրճատ՝ Teleb/pi դիցանվան հետ[21]

[17] **Г. Г. Гиоргадзе**, К вопросу о локализации и языковой структуре каскских этнических и географических названий, Переднеазиатский сборник, т. I., Москва, 1961, с. 161-210. Նույնի՝ Неиндоевропейские этнические группы (хатты, каски) в древней Анатолии по хеттским клинописным текстам, Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тбилиси, 1999: Իր երկրորդ աշխատության մեջ, տպված Վրաստանի անկախացումից հետո, երբ ուժեղացել են ազգայնական միտումները, Գիորգաձեն հնարավոր է համարում կասկերի արեւմտաքարթվելական ծագումը: Ինչեւէ, կասկերի ցեղանունը համարվում է նույնական չերքեզների հայ. գաշք, վրաց. կաշագ/կ, հուն. Կասախիա, ռուս. կոսոգ անվանումների հետ, տե՛ս **Г. А. Меликишвили**, Наири-Урарту, Тбилиси, 1954, с. 70. **Ս. Տ. Երեմյան**, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացույց»-ի, Երեւան, 1963, էջ 42, 101, 129, **И. М. Дьяконов**, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, с. 12, прим. 7:

[18] **I. Singer**, Who were the Kaška? Phasis, 10/1, 2009, p. 166-181.

[19] **I. Singer**, նշվ. աշխ., 177.

[20] Այս գետի՝ Մեղրագետի հետ նույնացման մասին տե՛ս **Գ. Ա. Տիրացյան**, Անաբասիսը եւ Հայաստանը. Քսենոփոն, Անաբասիս, Երեւան, 1970, էջ 225-226:

[21] Տե՛ս օրինակ՝ **Л. А. Гиндин**, Миф о поединке и мифология Аполлона (на материале I-III гомеровских гимнов). Славянобалканское языкознание: античная балканистика и сравнительная грамматика, Москва, 1977, с. 109-111. **Л. А. Гиндин, В. Л. Цымбурский**,

(որն, իմիջիայլոց, պաշտվել է նաեւ կասկերի կողմից)[22]: Այս աստվածը հանդես է գալիս որպես ամպրոպի աստծու անհետացող որդի, որին կարողանում է գտնել միայն մեղուն (հմմտ. Մեղրագետ-մեղր-մեղու առնչությունը)[23]:

Մեղրագետի ավազանը՝ Մշո դաշտը, Տարոն գավառն է, հին հնչողությամբ՝ Տարաւն, միանգամայն համեմատելի Տարուի անվան Tarawa ձեւի հետ (այդպես է նա հանդես գալիս խեթերեն տեքստերում)[24]: Նախաքրիստոնեական դարաշրջանում Տարոնը պաշտամունքի կենտրոնն էր Վահագն աստծու, որին հաճախ ամպրոպային հատկանիշներ են վերագրում[25]: Տարուն ներկայացվել է ցլի տեսքով եւ պարզ չէ, թե կապ կա՞ նրա անվան եւ հնդեվրոպական ու սեմական լեզուներում «ցուլ» նշանակությամբ նմանահունչ արմատների հետ (համապատասխանաբար՝ *tauro- եւ *ṯawr-)[26]: Հատկանշական է, որ Տավրոս (հմմտ. հուն. tauros «ցուլ») լեռների՝ Մուշից հարավ՝ Վահագնի տաճարի դիմաց գտնվող հատվածը կոչվել է Ցուլ (Փավստոս Գ. ԺԴ.):

Այս համընկնումները ցույց են տալիս, որ խաթերենը կամ նրա մի բարբառը հնում խոսվել է Հայկական լեռնաշխարհում[27], ի մասնավորի՝ Տարոնում: Այս առթիվ նշենք, որ Հայասան թեեւ սովորաբար տեղայնացվում է Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արեւմուտքում՝ Բարձր Հայքում եւ մերձակայքում,

---

Гомер и история Восточного Средиземноморья, Москва, 1996, с. 293-298:

[22] **I. Singer**, նշվ. աշխ., 2009, p. 175.

[23] Այդ աստծու հետագա հիշողությունը կարող է համարվել այն լեգենդը, որի համաձայն Տիր աստվածը սովորություն է ունեցել մեղր ուտել Մեղրագետի ափին գտնվող Տիրկատար լեռան վրա (Մուշի մոտ), տե՛ս **Ա. Տ. Ղանալանյան**, Ավանդապատում, Երեւան, 1969, էջ 74:

[24] **E. Laroche**, Recherches sur les noms des dieux Hittites, Paris, 1947, p. 33.

[25] Տարաւն տեղանունը համադրվել է անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան հետ, տե՛ս **Ս. Բ. Հարությունյան**, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 92-103: Այս հարցում անհրաժեշտ է որոշ ճշգրտումներ մտցնել: Ինչպես ասվեց, Տարուն խաթական, ոչ թե խեթական ամպրոպի աստծու անունն է: Ամպրոպի աստծու խեթա-լուվական անունները՝ հիերոգլիֆային լուվիերեն Tarhunt (< Tarhuwant-), Tarhunza (< Tarhunts-), երբեմն կրճատ՝ Tarhu-, որը խեթերենում երկրորդային ձեւով դառնում է Tarhunn(a), ծագում են հնդեվրոպական *$terh_2$- «հաղթել, անցնել» արմատից (հնչել է տարխ- (հմմտ. հունական գրչությամբ ավանդված էտրուսկների փոքրասիացի նախնու Τάρχων-, Τάρκων- անունը, Ստրաբոն 5.2.2, հմմտ. եւ լիկ. Trqqa-, Trqqnt-, թրակ. Τορκος/ Τορκους, լատ. Tarquinius եւն): Այս ձեւերը տարբերվում են ամպրոպի աստծու մյուս հնդեվրոպական անուններից եւ, ակնհայտորեն, ձեւավորվել են խաթական Տարուի ազդեցությամբ՝ վերաիմաստավորվելով հնդեվրոպական համահունչ հիմքով, տե՛ս **D. Schwemer**, The Storm Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies (Part II). Journal of Ancient Near Eastern Religions, N 8, 2008, p. 19: Հնդեվրոպական *$terh_2$- արմատի վերաբերյալ, այս համատեքստում, տե՛ս **C. Watkins**, How to Kill a Dragon, New York,Oxford, 1995, 343 ff.

[26] **D. Schwemer**, նշվ. աշխ., էջ 19:

[27] **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայերէնի եւ Փոքր Ասիայի հնագոյն լեզուների առնչութիւններ, ՀՀՀՍ, 2011, էջ 393-394:

բայց վաղուց արդեն կարծիք է եղել նրա՝ մինչեւ Վանա լիճ տարածված լինելու եւ, այսպիսով նաեւ Տարոնը ընդգրկած լինելու վերաբերյալ[28]: Վերջերս այդ կարծիքի օգտին նոր փաստարկներ են ներկայացրել Ա. Քոսյանը եւ Ռ. Ղազարյանը[29]:

Արիական կապեր. Միջագետքի խուռիական երկրներում, հատկապես Միտաննի թագավորության իշխող դասի անուններում Ք. ա. Բ. հազարամյակից ի հայտ են գալիս հնդիրանական մի լեզվի հետքեր: Գիտության մեջ այդ տարրն ընդունված է կոչել միտաննիական կամ միջագետքյան արիացիներ (արիացի տերմինով ներկայումս կոչվում են հնդիրանական լեզուների կրողները): Նրանց լեզվից հայտնի են մի շարք անձնանուններ, մի քանի դիցանուն (հնդկական դիցանունների տեղական համարժեքները) եւ մի քանի բառ: Հնդիրանական անվանաբանությունը բավական հայտնի է, եւ այդ անունները հին միջագետքյան իրականության մեջ նշանակալիորեն տարբերվում են մյուսներից եւ բավական ճշգրտությամբ նույնացվում: Ա. Քոսյանը ցույց է տվել նրանց մի քանի անունների առկայությունը Հայասայի մերձակայքում[30]:

Հնդիրանական կապեր եւ անուններ ի հայտ են գալիս նաեւ Հայասայում: Խեթական արձանագրություններում U.GUR-ը երբեմն հանդես է գալիս š(a)-ummatar եւ նման կոչումներով. հիշվում է նաեւ Šaummatari աստվածությունը[31]: Այս անվանումների առաջին մասը համեմատվում է հին հնդկական առասպելաբանության սրբազան խմիչք soma-ի (որը ծագում է հին *sauma ձեւից), իսկ ողջ անունը՝ հնդ. soma-dhara, soma-dhāri «սոմա ունեցող, տիրող» բարդության հետ (խեթերեն ուղղագրությունը չի տարբերակում d եւ t հնչյունները)[32]: Մյուս կողմից, Ներգալը խեթական ավանդույթում նույնացվել է Agni- / Akni- աստծուն, որի անունը նույնական է հին հնդկական կրակի աստված Ագնիի հետ եւ, այսպիսով, արիական փոխառություն է[33]: U.GUR գաղափարագրով, ինչպես

[28] Հայասայի տեղայնացման վերաբերյալ կարծիքները տե՛ս **Ա. Քոսյան**, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական աղբյուրների), Երեւան, 2004, էջ 48-50:

[29] **Ա. Քոսյան**, Վանից մինչեւ Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում). Հայկազունիներ, Երեւան, 2013, էջ 48-63. **Ռ. Ղազարյան**, Տուրուբերանում Հայասայի տեղորոշման հարցի շուրջ. Հայկազունիներ, էջ 113-117: Տե՛ս նաեւ **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երեւան, 2006, էջ 127-128:

[30] **Ա. Վ. Քոսյան**, Արիացիները Պախխուվայում, ՄՄԱԵԺ, Երեւան, XXV, 2006, 247-258. **A. V. Kosyan**, An Aryan in Isuwa, Iran and the Caucasus, vol. 10/1, 2006, p. 1-6:

[31] **van Gessell**, նշվ. աշխ., p. 838, 840.

[32] **H. G. Güterbock**, The God Šuwaliyat Reconsidered. Revue Hittite et Asianique, N 19, 1961, p. 10, 17-18, n. 12. **V. Haas**, Geschichte der hettitischen Religion, Leiden-New York-Köln, 1994, S. 368.

[33] Տե՛ս օրինակ **В. В. Иванов**, Культ огня у хеттов. Древний мир, Москва, 1962, с. 272. **van Gessel**, նշվ. աշխ., p. 8: Ներգալը Ք. ա. Գ. հազարամյակի կեսից Սիրիայում նույնացվել էր Ռաշապ աստծուն, որի անունն իմաստավորվում է որպես «բոց, կրակ» (արեւմ-

ասվեց, ներկայացվել է նաեւ խաթական Zilipuri աստվածը, որն առնչվում է օջախի, եւ այսպիսով՝ նաեւ կրակի հետ: Այսպիսով, հայասական U.GUR-ը, մահվան եւ պատերազմի աստված լինելուց զատ, եղել է նաեւ կրակի եւ օջախի աստված եւ համադրվել «միջազգետքյան արիացիների» Ագնիի հետ:

Հայասայի դիցարանի աստվածների շարքում հինգերորդ եւ յոթերորդ տեղերում DU-ն է, տասներորդը՝ DU takšanna-ն: Այլ աղբյուրներից էլ հայտնի են Հայասայի եւ Ացցիի DU-ները: DU-ն սեպագրում ամպրոպի, կամ այլ կերպ՝ փոթորկի աստծու գաղափարագիր գրչության ձեւն է: Հին Մերձավոր Արեւելքում ամպրոպի աստվածը հաճախ պատկերվում էր՝ ձեռքին կացին կամ մուրճ բռնած: Դրանով նա նմանվում էր հնդեվրոպական ամպրոպի աստծուն, որն իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով, հալածում, հաղթում, սպանում է առասպելական օձ-վիշապին[34]: Հնդեվրոպական լեզուներում «կացին» իմաստով տերմիններ ձեւավորողը մեկն է *tek′s- արմատը, «սարքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին» իմաստներով (հմմտ. լատ. texo «հյուսել, հյուսնել», հուն. τέκτων «հյուսն», խեթ. taks- «սարքել», հնդ. takṣan- «հյուսն», takṣati «ձեւավորել, սարքել», ավեստ. tašan «արարիչ», ապա եւ ավեստ. taša- «կացին», հին բարձր գերմ. dehsa «կացին» բառերը): Այս արմատով էր նշանակվում արարիչ աստծու՝ հյուսնի աշխատանքի հետ համեմատվող տիեզերածին գործողությունը, իսկ ամպրոպային առասպելաբանության համատեքստում արարիչը ամպրոպի աստվածն է: Եղած հնարավորությունների սահմանում հավանական է թվում DU takšanna-ի կապը հենց հնդկական բառերի հետ՝ որպես արարող կացնավոր աստված[35]: Մենք մեր աշխատանքներում փորձել ենք ցույց տալ, որ խուռա-ուրարտական ամպրոպի աստծու՝ Թեշուբ-Թեյշեբայի անունը հնդեվրոպական է եւ ծագում է այդ արմատից[36]: Ըստ այդմ, հնարավոր է, որ

տասեմ. ršp. տես RLA, No 9, S. 215, 218; **G. Leick**, A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology, London, New York, 1991, p. 143. Мифы народов мира, т. 2, с. 373): Ներգալն ինքը համեմատվում է կրակի հետ, իսկ նրա կրկնակ Էրրան մարմնավորել է այրված հողը (սեմական hrr «այրել», տե՛ս **J. J. Roberts**, Erra Scorched Earth, Journal of Cuneiform Studies 24, p. 11-16. **А. Е. Петросян**, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002, с. 43, прим. 68, 105, 133): Սա հիմնավորում է խեթ. եւ հնդ. Ագնիների նույնությունը:

[34] Տե՛ս օրինակ В**. В. Иванов**, **В. Н. Топоров**, Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974, с. 5.

[35] DU takšanna-ն փորձել են բացատրել խեթական հիմքերով, որպես «հավասարության աստված» կամ «միջօրեի աստված» (տե՛ս **E. Forrer**, նշվ. աշխ., S. 8. **Г. Б. Джаукян**, Хайасский язык..., с. 54-55. **Գ. Բ. Ջահուկյան**, Հայասայի լեզվի..., էջ 95), ինչը հավանական չի թվում առասպելաբանական անվանաբանության տեսակետից: Հայտնի է նաեւ Takšana քաղաքը (հիշատակված մի աքադերեն տեքստում), որտեղից խեթական Խաթուսիլի արքան անասուններ է վերցրել, տե՛ս **G. del Monte**, **J. Tischler**, Die Orts und Gewässernamen der hethitischen Texte, Wiesbaden, 1978, S. 386:

[36] Տե՛ս հատկապես **A. Petrosyan**, The Cities of Kumme, Kummanna and Their God Teššub /

այս արմատի ածանցյալը Թեշուբի դեպքում վերածվել է դիցանվան, իսկ հայասական աստծու դեպքում մնացել որպես մակդիր: Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ավանդույթներում, որն ակնարկում է Հայկական լեռնաշխարհի՝ տարբեր շրջանների ամպրոպի աստվածների միասնական բնույթը[37]:

Ուրարտական կապեր. Հայասան, որտեղ էլ այն տեղադրենք, գտնվել է խուռա-ուրարտական էթնիկական տարրի հարեւանությամբ[38]: Ինչպես տեսանք, հայասական U.GUR-ը, այլ գործառույթների հետ համատեղ, նաեւ կրակի աստված է եղել: Դրանով նա նմանվում է ուրարտական դիցարանի գերագույն աստված Խալդիին, որը պատկերվել է բոցերի մեջ, ձեռքին այրվող մի նիզակ, եւ այդպիսով, պիտի որ նաեւ կրակի աստված լիներ[39]: Խալդին, ուրարտական զորքի առաջնորդը, նաեւ ռազմի աստված էր, ինչպես Ներգալը: Ներգալի զենքերից էր թուր / դաշույնը՝ (patru / namṣaru), U.GUR-ի առարկայական սիմվոլը[40], իսկ Խալդիի սիմվոլն էր ծիսական մեծ նիզակը (կամ նիզակի/թրի շեղբը)[41]:

Խալդիի կերպարում մահվան աստծու գործառույթ բացահայտ չի երեւում: Բայց դիցարանի գերագույն աստվածները կարող են ունենալ նաեւ մահվան աստծու գործառույթներ: Խալդին, կարծում են, «ապրում» էր ժայռի մեջ, որը համադրելի է անդրաշխարհի հետ: Այդ պատճառով նա համարվել է անտեսանելի աստված[42], իսկ դա բնորոշ է անդրաշխարհի աստվածներին: Իմիջիայլոց, մի դրվագում Ներգալը եւս հանդես է գալիս որպես անտեսա-

---

Teišeba, Archaeology and Language, Indo-European Studies Presented to James P. Mallory, Washington DC, p. 141-156:

[37] Հայասական անձնանուններից մեկը՝ Mariya-ն, համեմատում են խուռ. mariyannu «երիտասարդ մարտիկ, կառամարտիկ, ազնվական» եւ ուրարտ. mari- «ազնվական» բառերի հետ, որոնք հանգեցվում են հին հնդ. marya- «այր, երիտասարդ, կտրիճ» բառին եւ մեկնաբանվում են «միջագետքյան արիացիների»՝ խուռիական աշխարհում տիրող տարր լինելու համատեքստում, տե՛ս **Գ. Բ. Ջահուկյան**, Հայաստանի լեզվի..., էջ 94-95. **В. В. Иванов**, Урартск. mari хурритск. marianne хайасск. Marija, Переднеазиатский сборник, Москва., 1979, с. 101-112:

[38] Հայասայի անվանաբանության մեջ խուռա-ուրարտական տարրի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես **Г. Б. Джаукян,** О соотношении хайасского и армянского языков, т. 1, с. 76-79:

[39] **O. Belli**, The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu, Istanbul, 1999, p. 37-41, fig. 17. **A. Y. Petrosyan**, Haldi and Mithra/Mher. Aramazd, Armenian Journal of Near Eastern Studies, N 1, 2006, p. 227.

[40] **E. Laroche**, նշվ. աշխ, p. 105. **V. Haas**, Geschichte der hettitischen Religion, S. 367, RLA 9, 224.

[41] **A. Çilingiroğlu**, **M. Salvini,** When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word Šuri? Anatolian Studies, N 49, 1999, p. 55-60.

[42] **M. Salvini**, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, Roma, 1989, p. 86.

նելի աստված (այս մասին տե՛ս ստորեւ): Ապա, Խալդիի՝ բոցերի մեջ վազող պատկերը համեմատվում է միջագետքյան «վազող աստծու» կերպարի հետ, որպիսին էր Ներգալը[43], այսինքն՝ այս աստվածները մերձենում են մի շարք հատկանիշերով:

Հայասայի եւ Ուրարտուի դիցարաններն ունեն նշանակալի տարբերություններ: Ուրարտական աստվածների պաշտամունքը կենտրոնացած էր Հայասայից շատ հեռու՝ Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, դիցարանում էական դեր է կատարել արական մեծ աստվածների եռյակը, աստվածուհիները հիշվում են աստվածներից առանձին եւ այլն: Չի երեւում նաեւ դիցանունների համապատասխանություն[44]: Սակայն Հայկական լեռնաշխարհի՝ Ք. ա. Բ. եւ Ա. հազարամյակների՝ իրարից մի քանի դար տարբերությամբ գոյություն ունեցած այս երկու հզոր թագավորությունների գլխավոր աստվածների գործառույթների այսպիսի նմանությունը դժվար է պատահական համարել[45]:

Սեմական կապեր. Հայասայի առասպելների վերաբերյալ ուղղակի տվյալներ չկան: Բայց ուշ խեթական ժամանակների (Ք. Ա. ԺԴ.-ԺԳ. դդ.) մի աղբյուրում հիշվում է մի ուգարիտյան (արեւմտասեմական՝ քանանական) առասպել, տեղայնացած այս շրջանում: Ըստ այդ առասպելի՝ Աշերտու (Ašertu) աստվածուհին, Էլ-կունիրսայի (El-kuniršа) կինը, սիրո առաջարկություն է անում Էլ-կունիրսայի որդի ամպրոպի աստծուն (արեւմտասեմական Ba'al, ուգարիտյան Ba'lu): Ամպրոպի աստվածը «գնաց դեպի Mala գետի ակունքները: Նա գնաց Էլ-կունիրսայի՝ Աշերտուի ամուսնու մոտ, [եւ] մտավ վրանը (= տուն, կացարան) Էլ-կունիրսայի»[46]: Էլ-կունիրսա անունը խեթական հաղորդումն է սեմական Էլ աստծու եւ նրա մակդիրի՝ 'ēl qūnī ('a)rṣa «երկրի արարիչ Էլ»: Քանանական-փյունիկյան Էլը, ուգարիթյան Իլուն, արեւմտասեմական գերագույն աստվածն էր, որն այս կոչումով ի հայտ է գալիս նաեւ այլ քանանա-ամորեական եւ պալմիրական (արամեերեն) տեքստերում: Այս աստվածն է, որ Աստվածաշնչի (Ծննդ. ԺԴ. 19) եբրայական բնագրում կոչվում է «*Էլ* ամե-

[43] **U. Seidl**, Bronzekunst Urartus, Mainz am Rhein, 2004, S. 200.

[44] Ուրարտական դիցարանի վերաբերյալ տե՛ս **Ս. Գ. Հմայակյան**, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երեւան, 1990. **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը եւ պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, ՊԲՀ, թ. 2, 2002, էջ 243-270. **Y. H. Grekyan**, The Will of Menua and the Gods of Urartu. Aramazd, Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, 1, p. 150-195:

[45] Հնարավոր է, որ Խալդին եղել է Հայասայի շրջանի հին բնակիչների մեծ աստվածը, որոնք տեղափոխվել են հարավ եւ իրենց հետ տարել իրենց աստծու պաշտամունքը, տե՛ս **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 62, 66-69:

[46] Այս տեքստի պահպանված հատվածների հրատարակությունը տե՛ս **H. A. Hoffner**, Hittite Myths, Atlanta, 1990, 69:

նաբարձրյալ, երկնքի եւ երկրի Արարիչ» եւ նույնացվում Յահվեի հետ[47]: Մալան Եփրատի խեթական անվանումն է: Ք. ա. XIV-XIII դարերում Եփրատի ակունքների երկիրը Հայասան էր, եւ ակնհայտ է, որ Եփրատի ակունքներում բնակվող «երկրի Արարիչ Էլը» պետք է նույնացվեր կամ համադրվեր Հայասայի մեծ աստծու հետ: Այսինքն՝ Հայասայի մեծ աստվածը նույնացվել է այն աստծուն, որը հետագա համաշխարհային կրոններում հանդես է գալիս որպես միակ արարիչ աստված: Աներտուն այս համատեքստում համադրելի է U.GUR-ի կնոջը, իսկ Բա'ալը՝ ամպրոպի աստվածներից մեկին կամ տարբեր տեղերում պաշտվող միակ ամպրոպի աստծուն:

Հայասայում կարծես ի հայտ է գալիս նաեւ Աներտուն (այլ կերպ կոչվում է Աստարտե): Դիցարանի տասնմեկերորդ աստված Baltaik-ը (սեպագիր ba-al-ta-ik) համադրելի է արեւմտասեմական Ba'alat դիցանվան հետ, որը նշանակում է ուղղակի «տիրուհի» եւ մարմնավորված մի մակդիր է (Ba'al / Ba'lu-ի իգական ձեւն է), Աստարտեի մի անվանումը[48]: Այդ դեպքում Բալտաիկը պետք է ներկայացնի խառը կազմություն՝ հնդեվրոպական ծագման քնքշական-նվազական -ik ածանցով: Հատկանշական է, որ նման մի ձեւ է հենց Ba'alat-ի հետ համադրելի Աստղիկը, որի կերպարը, կարծում են, էական ընդհանրություններ ունի սեմական դիցուհիների հետ[49]: Եթե այդպես է, ապա Հայասայում ի հայտ են գալիս կապեր արեւմտասեմական երկու աստվածների՝ Էլի եւ Աստարտեի հետ:

Ինչո՞ւ է այնպիսի հզոր մշակույթ եւ քաղաքակրթության հազարամյա պատմություն ունեցող մի երկրամասի, ինչպիսին Ք. ա. Բ. հազարամյակի կեսի Սիրիան էր, մեծ աստծու կացարանը տեղայնացվել Եփրատի ակունքների մի հեռավոր երկրամասում: Իհարկե, աստվածների բնակավայրը լեռներն են, Եփրատի ակունքները լեռներում են, եւ Եփրատն էլ, անկասկած, սրբազան գետ է: Բայց այդ կացարանը առաջ տեղայնացվել է Սիրիայում եւ նրա երկրորդ՝ վերինեփրատյան տեղայնացումը մեկ այլ պատճառ պիտի ունենար: Այս պատկերացումը կարող էր ներդրվել խուռիների միջոցով, որոնք հայտնվել են Սիրիայում հյուսիսից ու արեւելքից եւ էական դեր կատարել այնտեղ արդեն Ք. ա. Գ. հազարամյակի կեսից (խուռիերենը Ուգարիտի երկու լեզուներից մեկն էր): Ինչեւէ, նշենք, որ եթե Բալտաիկի անունը սեմական է, ապա Հայասայում, հավանաբար, սեմական բնակչություն է եղել:

[47] **И. Ш. Шифман**, Культура древнего Угарита, Москва, 1987, с. 146.
[48] Բա'ալատ (Բալտի)-Աստարտեի առասպելը տես **И. Ш. Шифман**, նշվ. աշխ., с. 157-158: Բալտաիկի սեմական՝ աքադական մեկնությունը՝ **Г. А. Капанцян**, Историко-лингвистические работы, т. 1, с. 94. **Г. Б. Джаукян**, Хайасский язык..., с. 47-49:
[49] Տես **A. Y. Petrosyan**, State Pantheon of Greater Armenia, p. 186-187:

Հայկական կապեր. Ինչպես ասվեց, Ներգալի խորհրդանիշը զենքն էր՝ թուր/ դաշույնը: Թուր-U.GUR-Šulinkatte նույնացումը հնարավորություն է տալիս Šuli(n)katte դիցանունը մեկնաբանել որպես «թուր-արքա» կամ «թրի արքա»: Šuli-ն (սուլի, քանի որ խեթերեն սեպագիր š-ն արտացոլում է s հնչյունը) համադրելի է հնդեվրոպական *k'u-, *k'ō- «սուր» արմատին, որից, l- եւ r- աճական/ածանցներով «սուր զենք» նշանակությամբ տերմիններ են ստեղծվել՝ հմմտ. հայ. սուր «թուր, որեւէ սուր գործիք», սլաք < սուլ-աք (-աք ածանցով) «նետ, նիզակ», հնդ. cūla «նիզակ» եւն: Եթե դա այդպես է, ապա այս դիցանվան առաջին մասը հնդեվրոպական է: Հատկանշական է, որ Խալդիի խորհրդանիշ նիզակ-շեղբը կոչվում էր šuri, որը, ակնհայտորեն, նույնական է հայ. սուր բառին[50]:

Ինչպես ասվեց, Տարաւն (Tarawn) տեղանունը կարող է կապվել խաթական Taru/Tarawa-ի հետ: Ըստ Խորենացու (Բ. ը)՝ Տարոնի հին տերերի էպոնիմնահապետն էր Սլաքը՝ սերված Հայկից, կամ Հայկից էլ առաջ Հայաստանում ապրողներից: Սլաք-Տարաւն՝ նահապետ-տեղանուն կապը միանգամայն համադրելի է Šulikatte-Tarawa ծննդաբանությանը եւ, կարելի է կարծել, որ այստեղ մենք գործ ունենք տեղի հնագույն առասպելաբանական մի հանգույցի հետ, որը հետագայում վերափոխվել է նախարարական տան ծննդաբանության: Սլաքն, ինչպես տեսանք, համադրելի է Šulikatte-ի առաջին մասին. հնարավոր է նույնիսկ, որ այն ուղղակի ծագում է Šulikatte-ից (*Suləkʰatʰe > *Sulak'ay > Sulak' < Slak')[51]: Բայց եւ այնպես, Šulikatte-ի առաջին մասի հայկական մեկնաբանությունը մնում է միայն հավանականությունների ոլորտում: Այն կարող է մեկնաբանվել նաեւ որեւէ այլ հնդեվրոպական լեզվով, հմմտ. հատկապես հիշյալ հնդ. cūla «նիզակ» բառը, որի հետ համահունչ է հայասական U.GUR-ի š(a)ummatar կոչումը:

Հայասական ութերորդ աստվածն էր Terittitunni-ն, որի անունը Գ. Ղափանցյանը եւ, նրա հետեւությամբ՝ Գ. Ջահուկյանը, ստուգաբանում են հնդեվրոպական *trei- «երեք» արմատից, որպես վաղնջահայերեն *trititun > *եռտտուն «եռապոչ», իսկ Վ. Տոպորովը, ելնելով Վահագնի հատկանիշնե-

---

[50] Այս տերմինի իմաստը վերջնականապես բացահայտվեց Այանիսից գտնված հսկայական՝ մոտ 80 սանտիմետրանոց նիզակածայրի վրայի արձանագրությունից, որտեղ այն անվանված է šuri, տե՛ս **A. Çilingiroğlu**, **M. Salvini,** նշվ. աշխ., p. 56, 59:

[51] Այս հարցերի շուրջը տե՛ս **А. Е. Петросян**, Армянский эпос..., с. 34-35, 156-157, 164. Šulikatte-Սլաք համադրության հեղինակը Ջ. Ռասելն է, որը գտնում է, որ Սլաքը կարող է ներկայացնել Šulikatte-ի խիստ սղված ձեւը, տե՛ս **J. Russell**, Ancient Anatolians and Armenians, The Second International Symposium on Armenian Linguistics, Proceedings, Yerevan, 1993, p. 75:

րից, հնարավոր է համարում Terittitunni-ի՝ Վահագնի նախորդը լինելը[52]: Իրոք, Terittitunni-ն հիշեցնում է հնդեվրոպական «երրորդ հերոս» *Trito-ի անունը[53] (հնդիրանական *Trita-, *Traitauna, իրան. Θraētaona եւն): *Trito-ն վիշապամարտիկ է, իսկ Վահագնը՝ «վիշապաքաղ» եւ, անկասկած, «երրորդ հերոս»[54]: Թեեւ «եռապոչ» մեկնաբանությունն արհեստական է թվում՝ նման կերպար հայտնի չէ հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ (որտեղ հայտնի է եռագլուխ վիշապը), իսկ տտոնը ծագում է տուտն-ից[55], եւ titunni-ն կարծես անբացատրելի է մնում[56], բայց եւ այնպես, Հայկական լեռնաշխարհի հին արվեստում «եռապոչ» կերպարի մի բացառիկ պատկեր կա, որը կարող էր ձեւավորվել հնդեվրոպական եւ խուռիական ավանդույթների միախառնման արդյունքում[57]: Եւս մեկ ընդհանրություն՝ Վահագնը հիշվում է որպես «ութերորդ» (Ագաթանգեղոս 809), իսկ Տերիտտիտուննին՝ հիշատակվում է ութերորդը, եւ այստեղ մենք գործ ունենք, թերեւս, հայ նախաքրիստոնեական եւ հայասական դիցարանների մի կառուցվածքային ընդհանրության հետ:

Անկախ ամեն ինչից, հնդեվրոպական *treies-ի հայ. երեք դառնալու դարաշրջանը հայտնի չէ եւ չնայած Տերիտտիտուննիի՝ հնդեվրոպական «երեք» արմատի հետ հավանական կապին, նրա հայերեն լինելը վիճելի է: Նմանապես, Zilipuri դիցանվան երկրորդ մասը հիշեցնում է հնդեվրոպական *peh$_2$ur /*pur- արմատը, որից ունենք հայ. հուր «կրակ» (ինչպես ասվեց, նա օջախի աստված էր): Այդ անվան համար նույնպես կարելի է հայերեն ինչ-որ մեկ-

52 **Г. А. Капанцян**, Историко-лингвистические работы, т. 1, с. 93-94, 306. **Г. Б. Джаукян**, Хайасский язык..., с. 51-52. Նույնի՝ О соотношении хайасского..., 1, с. 66-67. **В. Н. Топоров**, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, ИФЖ, N 3, 1977, с. 105.

53 *Trito-ի վերաբերյալ տես **B. Lincoln,** Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion, Berkeley-Los Angeles, 1981, p. 131-132:

54 Վահագնը երրորդն էր Արամազդ, Անահիտ, Վահագն եռյակում (Ագաթանգեղոս 127), նա պաշտվում էր Անահիտի եւ Աստղիկի հետ համատեղ մեկ տաճարում, նրա հիմնը եռամաս էր, նրան էր նվիրված ամեն ամսվա 27 (= 3x3x3)-րդ օրը եւն, տես **A. Y. Petrosyan**, Armenian Epic..., p. 36:

55 **Հ. Աճառյան**, ՀԱԲ, հ. Դ., Երեւան, 1979, էջ 430:

56 Հմմտ. **Գ. Բ. Ջահուկյան**, Հայասայի լեզվի..., էջ 96, ծան. 28:

57 Հայկական լեռնաշխարհի հին մշակույթի առավել նշանավոր իրերից մեկի՝ Հասանլուի գավաթի պատկերում ամպրոպային Թեշուբի հակառակորդ հրեշը պատկերված է եռագլուխ վիշապ ներկայացնող պոչով (**E. Porada,** The Hasanlu Bowl. Expedition, 1 (3), 1959, p. 18-22. Նույնի՝ The Finds from Marlik, the Gold Bowls of North-Western Iran, and The 'Amlash Culture. The Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures, New York, 1965, p. 96-101. **I. J. Winter**, The Hasanlu Golden Bowl. Thirty years later. Expedition, vol. 31, N 203, 1989, p. 87-106), իսկ Վահագնը, կարծում ենք, իր մեջ է ներառել նաեւ խուռիական ամպրոպի աստված եւ վիշապամարտիկ Թեշուբի պաշտամունքը (տես **A. Y. Petrosyan**, State Pantheon of Greater Armenia, p. 182):

նաբանություն գտնել, բայց դա եւս ապացուցելի չի լինի: Հայերենում *p > h անցումը եւս չի թվագրվում:

Գ. Ջահուկյանն իր աշխատություններում ցույց է տվել զգալի թվով բալկանա-հայասական (թրակա-հայասական) զուգահեռներ[58]: Դրանք հիմնականում վերաբերում են ոչ դիցանուններին, բայց պետք է նշել, որ Տերիտտիտուննիի լավագույն զուգահեռներն իրականում հայտնի են Բալկաններից (հմմտ. հուն. τρίτος «երրորդ», Τριτών եւ Τιθωνός դիցաբանական անունները): Նույնը թերեւս կարելի է ասել Ցիլիպուրիի վերջավորության մասին, հմմտ. հուն. πῦρ «կրակ»[59]:

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ Ներգալը ներկայացված է որպես Անգեղ (Դ. Թագ. ԺԷ. 30): Անգեղ աստծու վերաբերյալ ուղղակի տեղեկություններ չկան՝ այդ անունը հանդես է գալիս միայն տեղանուններում եւ լեգենդներում: Ծոփք նահանգի հարավարեւելյան գավառը՝ ներկայիս Դիարբեքիրից հյուսիս-արեւմուտք, կոչվում էր Անգեղ տուն, որի կենտրոնն էր Անգ(ե)ղ բերդաքաղաքը (հուն. Ἰγγηληνή, լատ. Ingilena): Ներգալը հնում մեծ աստվածն էր Ուրկեշի (Դիարբեքիրից հարավ-արեւելք): Անգեղում էր գտնվում հնագույն հայ արքաների մի գերեզմանոցը (Փավստոս Դ.իդ): Այս փաստերը ցույց են տալիս Անգեղի կապը Ներգալի հետ եւ նրա՝ անդրաշխարհի աստված լինելու հանգամանքը[60]:

Սեբեոսի պատմության առաջին գլխում հայոց արեւմուտքի եւ Ծոփք-Անգեղ տան իշխանների նախահայրն է համարվում Հայկի տոհմից Բագարատը, որը կոչվել է նաեւ Անգեղ, «զոր ի ժամանակին ազգ բարբարոսացն աստված կոչեցին»[61]: Բագարատ (իրան. Bagadāta) նշանակում է «աստծու տուրք», ընդ որում, խոսքը վերաբերում է առավելապես Միհր աստծուն: Խորենացու Պատմությունում (Բ. ը) Անգեղ տան էպոնիմը Տուրք Անգեղեան է (որոշ ձեռագրերում՝ Տորք Անգեղեայ), Հայկի տոհմից, Մեծ Հայքի արեւմուտքի առաջին կուսակալը: Իր հայտնի առասպելում նա մեծ քարեր է նետում Պոնտոսից հարձակվող ավազակների նավերի վրա: Այսինքն՝ նրա արկածը տեղայնաց-

[58] **Գ. Բ. Ջահուկյան**, Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները, Երևան, 1970, էջ 79-81. Նույնի՝ Հայասայի լեզվի..., էջ 106-107. տես նաև **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 54-55:

[59] Խաթական առասպելաբանության մեջ հնդեվրոպական՝ թրակյան ազդեցության վերաբերյալ տես **В. Н. Топоров,** Хеттск. Purulia, лат. Parilia, Palilia и их балканские истоки. Балканский лингвистический сборник, 125-142. **С. Л. Николаев, А. Б. Страхов**, К названию бога громовержца в индоевропейских языках, Балтославянские исследования, 1985, Москва, 1987, с. 149-153. **A. Y. Petrosyan**, The Indo-European, p. 6-7, 144-146, 153:

[60] Անգեղի վերաբերյալ տես **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 34-42:

[61] Ձեռագրերում Բագարամ, որ պետք է ճշտվի Բագարատի:

վում է ոչ թե Ծոփքում, այլ հյուսիսում՝ Սեւ ծովի ափին, ոչ հեռու այն շրջաններից, ուր Հայասան էր:

Անգեղ-Բագարատ «Աստծու տուրք» եւ Տուրք Անգեղեայ-«Անգեղ աստծու տուրք՝ որդի» անունները համադրելի են, որը ցույց է տալիս նրանց համապատասխանությունը[62]: Բայց, պետք է նկատել, որ այս համադրությունը միարժեք չէ: Բագարատը, որպես «աստծու տուրք/որդի», առավել կհամապատասխաներ Անգեղ աստծու որդուն, բայց հենց ինքն է կոչվել Անգեղ: Պետք է կարծել, որ հայրանունը դարձել է մականուն, ինչպես մեզանում ընդունված է ասել Տուրք/Տորք Անգեղ՝ Անգեղյայի փոխարեն:

Խորենացին Տուրքին ներկայացնում է որպես սաստիկ տգեղ («խոժոռագեղ եւ բարձր եւ կոպտարանձն եւ տափակաքիթ, խորակն եւ դժնահայեաց») եւ, ըստ այդմ, Անգեղ անունը մեկնաբանում է որպես «տգեղ», որի պատճառով էլ կոչվել է Անգեղեայ, իսկ տոհմը՝ Անգեղ-տուն: Անգեղը բնիկ հայերեն կազմություն է՝ կազմված հնդեվրոպական *ṇ- ժխտականով *wel- «տեսնել» արմատից, «անտես, անտեսանելի» «անտեսք» եւ նման իմաստներով, հմմտ. գեղեցիկ, որպես «տեսքոտ»:

Սա երբեմն համարվել է «ժողովրդական ստուգաբանություն», բայց իրականում այն մոտ է իսկությանը: Ընդհանրապես կյանքի եւ մահվան աշխարհների հարաբերությունը բնորոշվում է նրանց բնակիչների փոխադարձ անտեսանելիությամբ[63]: Անտեսանելիությունը համադրվում է կուրության կամ աչքի այլ թերությունների հետ, եւ անդրաշխարհի աստվածությունները կարող են պատկերացվել որպես կույր, միաչքանի կամ շիլ: Նույնը վերաբերում է եւ այդ աշխարհների աստվածներին: Կարելի է ասել, որ ֆիզիկական թերությունները («տգեղությունը»)՝ ճաղատությունը, կաղությունը, շլությունը, ապա եւ տեսքի ու տեսողության թերությունների առավել ուժեղ արտահայտված ձեւերը՝ մեկ աչք ունենալը, կուրությունն ու անտեսանելիությունը, անդրաշխարհի աստվածություններին բնորոշ հատկանիշներ են: Այսպես՝ առասպելի մի դրվագում Ներգալն անտեսանելի է անդրաշխարհի դիցուհու վեզիրի աչքին: Ավելին, նա շիլ է, կաղ եւ ճաղատ[64], այսինքն՝ միանգամայն համապատասխանում է հայոց Անգեղին եւ Տուրք Անգեղյային:

---

[62] **Մ. Աբեղյան**, Երկեր, հ. Ա., Երեւան, 1965, էջ 58-59. հ. Ը., Երեւան, 1986, էջ 157: Մեզանում շատ ընդունված է Տուրք Անգեղյայի՝ Ադոնցի (**Ն. Ադոնց**, Երկեր, հ. Ա., Երեւան, 2006, էջ 79-96) մեկնաբանությունը, ըստ որի՝ Տորքը անատոլիական ամպրոպի աստծու արձագանքն է հայոց մեջ: Այդ տեսակետը, կարծում ենք, պետք է վերանայել, տես **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայերէնի եւ Փոքր Ասիայի..., էջ 398-399:

[63] **В. Я. Пропп**, Исторические корни волшебной сказки, Ленинград, 1946, с. 58-61.

[64] **В. К. Афанасьева**, **И. М. Дьяконов**, Я открою тебе сокровенное слово, Москва, 1981, с. 88-89.

Հատկանշական է, որ Տուրք Անգեղյայի՝ թշնամիների նավերի հետեւից ժայռեր նետող կերպարը (Խորենացի Բ. ը) համեմատվում է հին հունական առասպելի միաչքանի կիկլոպ Պոլիփեմոսի հետ[65], ինչը կարող է համարվել եւս մի փաստարկ Անգեղի այս մեկնաբանության օգտին:

Հայերենը հնդեվրոպական լեզուների մեջ առավել մոտ է հունարենին[66]: Հունական մահվան աստված Հադեսի անունը ստուգաբանվում է որպես *n̥-wid- «ան-տես», «անտեսանելի»[67]: Անգեղը, ըստ այդմ, պետք է մեկնաբանվի որպես Հադեսի անվանը զուգահեռ մի կազմություն[68]: Ընդհանրապես, գերագույն աստվածները կարող են լինել «երեք աշխարհների»՝ երկնքի, երկրի եւ ստորերկրայքի տիրակալներ: Հադեսը Զեւսի մի հիպոստասիսն է՝ «ստորերկրայքի Զեւսը» (Ζεὺς χθόνιος, Ζεὺς καταχθόνιος), նրա բարդ կերպարի մի ասպեկտը: Ըստ այդմ՝ Անգեղը կարող է համարվել հին հայոց գերագույն աստվածը կամ անձնավորված մակդիրը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը, որն իր «անտես» բնույթով համապատասխանում է լեռնաշխարհի հնագույն երկու հզոր թագավորությունների գերագույն աստծուն՝ ուրարտական Խալդիին եւ հայասական U.GUR-Սուլինկատտե-Ներգալին[69]:

Հայ-հայասական աստվածների առնչության հարցում առաջնային դեր ունի հայոց հին դիցարանի աստվածների պաշտամունքի գլխավոր կենտրոնների տեղայնացումը Բարձր Հայքի երեք մերձակա գավառներում (Դարանաղի, Եկեղյաց եւ Թորդան), տարածքներ, որոնք, ինչպես կարծում են հետազոտողների մեծամասնությունը, մտել են Հայասայի կազմի մեջ: Հաշվի առնելով ասվածը՝ կարելի է եզրակացնել, որ հայասական եւ հայկական դիցարաններին բնորոշ են աշխարհագրական, կառուցվածքային եւ կերպարային ընդհանրություններ:

Կան մի շարք ուժեղ փաստարկներ հօգուտ հայոց ազգածագման հայասական վարկածի (հունական լեգենդում հայոց նախնու՝ Արմենոսի կողմից

---

[65] **Ն. Ադոնց**, Երկեր, հ. Ա., էջ 81:

[66] **H. K. Martirosyan**, The Place of Armenian in the Indo-European Language family, the relationship with Greek and Indo-Iranian, Journal of Language Relationship, N 10, Moscow, 2013, p. 85-137:

[67] **R. S. Beekes,** Hades and Elysion, Mír curad, Studies in honor of Calvert Watkins. Innsbruck, 1998, p. 17-19. **V. V. Ivanov**, Old Novgorodian Nevide, Russian nevidal: Greek ἀΐδηλος, UCLA Indo-European Studies, Vol. 1, Los Angeles, 1999, p. 284:

[68] Անգեղի այս մեկնաբանությունը տես **А. Е. Петросян**, Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии, ВОН, 1987, с. 59-60. **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 34-42:

[69] Աստծու՝ թրի տեսքով պատկերվելը կարող է ակնարկել նրա մարդակերպ էության թաքնված, «անտեսանելի» բնույթը: Դատելով Անգեղակոթ դժվար մեկնաբանելի, այսինքն՝ վաղնջական տեղանունից՝ հայոց Անգեղը նույնպես կարող էր նույնացված լինել սուր զենքի շեղբի հետ (հմմտ. դանակի կոթ):

սկզբնապես Եկեղյաց գավառը եւ մերձակայքը բնակեցնելը, Հայասայի՝ հունական աղբյուրներում որպես Այա ավանդված լինելը[70], այսինքն, երկրի տեղական անունը սկսվել է հայ- եւ ոչ խայ- ձեւով, ինչպես հաղորդվել է խեթական սեպագրում, հայոց նախաքրիստոնեական աստվածների պաշտամունքների կենտրոնացվածությունը Եկեղյաց գավառում եւ մերձակայքում են)[71]:

Մեզանում ամենաէական հարցն է՝ արդյո՞ք Հայասան եղել է հայկական թագավորություն, կամ գոնե եղե՞լ է հայկական տարր Հայասայում: Այս հոդվածում ցույց տրվեց հայ-հայասական դիցաբանական իրական կապերի գոյությունը: Հայասայում հայկական տարրի առկայության խնդիրը կարող էր լուծված համարվել, եթե ունենայինք թեկուզ միայն մեկ ուժեղ փաստ, օրինակ, որ Հայասայում պաշտվել է վստահելի հայկական անունով մեկ աստված: Բայց դա դժվար խնդիր է: Մենք չգիտենք, կամ համարյա չգիտենք հնագույն հայկական աստվածների անունները: Իսկ այն, ինչ գիտենք՝ Անգեղ, Աստղիկ, կամ կարող ենք ենթադրել՝ ելնելով հնդեվրոպական առասպելաբանության տվյալներից, չեն երեւում հայասական դիցարանում: Հայասական աստվածների մեծ մասը թաքնված է գաղափարագրի տակ՝ U.GUR, INANNA, [D]U: Դրված հարցը կլուծվեր, եթե պարզվեր, որ հայասական U.GUR-ը եղել է հայոց Անգեղը: Բայց U.GUR-ի հետ նույնացված Սուլինկատտեն հայկական չէ, այլ խաթական (թեեւ նրա անվան առաջին բաղադրիչը տեսականորեն կարող էր եւ հայկական փոխառություն լինել): Տերիտտիտուննի անունն էլ դժվար է միարժեքորեն հայկական համարել, քանի որ չգիտենք *treies- > երեք անցման դարաշրջանը (եթե այն տեղի էր ունեցել մինչեւ Ք. ա. Բ. հազարամյակի կեսը, ապա այդ անունը հայկական չէ):

Ստորեւ մատնանշենք որոշ հնարավորություններ: Անգեղ տեղանվան հետ համադրելի է խեթ. աղբյուրների Ingalawa տեղանունը (օտարալեզու տեղանվան սեպագիր մոտավոր հաղորդմամբ, ասենք, խեթ. -waածանցով)[72]: Այս տեսակետը միանգամայն ընդունելի է լեզվական առումով, բայց, ըստ աղբյուրների, Ինգալավան գտնվել է Հայասայում կամ նրա սահմանում, այսինքն՝ Ծոփքից եւ Անգեղ տնից հեռու եւ չի կարող նույնացվել Անգեղ բերդին: Մինչդեռ Անգեղ-Ինգալավա նույնացումը մեր խնդրի համար պարտադիր չէ: Անգեղ արմատով տեղանուններ կան Հայաստանի տարբեր շրջաններում,

---

[70] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Ոսկե գեղմի առասպելը եւ վիշապ քարակոթողները, Վիշապ քարակոթողները, Երեւան, 2015, էջ 233-240. **А. Е. Петросян**, Миф об аргонавтах: индоевропейские параллели и история (в печати).

[71] Այս հարցերի մասին մանրամասն տե՛ս **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 124-125. Հայասայի եւ Այա երկրի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Ոսկե գեղմի առասպելը... **А. Е. Петросян**, Миф об аргонавтах (в печати):

[72] **Ա. Վ. Քոսյան**, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, էջ 58-59, գրականությամբ:

եւ կարելի է կարծել, որ Ինգալավան եղել է Անգեղ աստծու պաշտամունքի կենտրոնը Հայասայում կամ մերձակայքում: Ուրեմն, եթե Ինգալավա-Անգեղ նույնացումը հաստատվի, Հայասայում հայախոս բնակչություն է եղել[73]:

Մեկ այլ փաստարկ. Հայասան չի հիշատակվում Խեթական կայսրության գոյության վերջին հարյուրամյակում, այլ միայն Ացցին՝ նրա հետ կապված մի պետականություն: Խեթական կայսրության անկումից հետո այն եւս չի հիշվում եւ, կարծում են, որ եւ՛Հայասան, եւ՛ Ացցին նույնպես դուրս են եկել պատմության թատերաբեմից: Հայտնի է, որ Հայասայի դարաշրջանից հետո նույն տարածքներում (հետագա Բարձր Հայք եւ Տայք նահանգները) հիշատակվում է Դիաուխի հզոր պետությունը, որը կործանվում է ուրարտական արքաների կողմից Ք. ա. Ը. դարում: Դիաուխին կարող էր հենց նույն Հայասան լինել: Անունների տարբերությունը նրանց նույնությունը բացառող փաստարկ չէ: Երկիրը կարող էր խեթերեն կոչվել մի անունով, ուրարտերեն՝ մեկ այլ, ինչպես Վրաստանի համար ունենք հուն. Իբերիա, հայ. Վիրք, կամ Հայաստանի համար՝ հուն. Արմենիա եւ վրաց. Սոմխեթի, Գերմանիայի համար իսպան. Ալեմանիա, ռուս. Գերմանիա ձեւերը (որոնք բոլորը տարբերվում են այդ երկրների ժողովուրդների ինքնանվանումներից): Եվ եթե նույնիսկ Դիաուխին Հայասան չէր երկրի առաջատար տարրի էթնիկական ծագման առումով, միեւնույն է, նրանում պետք է ապրեին նաեւ հին Հայասայի բնակ-

[73] Հայերենում հնդեվրոպական *w-ն դարձել է գ *w > *gw > g ճանապարհով: Կարծում են, որ դա տեղի է ունեցել Ք .ա. Ը. դարից հետո, երբ ունենք ավանդված ուրարտ. Ueliku-ni/hi ձեւը՝ հայ. Գեղարքունիի նախատիպը: Բայց դա միայն մեկ օրինակ է: Կարծիք կա, որ այդ կատարվել է ավելի վաղ (**I. M. Diakonoff**, Hurro-Urartian Borrowings in Old Armenian, Journal of the American Oriental Society, Vol. 105, 4, 1985, p. 601. **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 35, 40. **Մ. Աղաբեկյան**, Հայ-ուրարտական ստուգաբանական դիտարկումներ, ՊԲՀ, թ. 1, 2013, էջ 172-173): Սեպագիրը անկատար համակարգ է, իսկ օտար անուններն էլ այլ լեզուներով հաճախ հաղորդվում են որոշ մոտավորությամբ (հմմտ. օրինակ Անգեղի հուն. Ἰγγηληνή, լատ. Ingilena հաղորդումները), եւ սեպագիր Uelikuni-ն կարող էր արտացոլել տեղական ոչ թե w-ով, այլ gw-ով սկսվող անվանումը: Իսկ Ինգալավան կարող էր խեթական հաղորդումը լինել տեղական Angwel-ի: Կարելի է նաեւ այլ հնարավորություններ պատկերացնել, օրինակ՝ տեղական gw-ն մի դեպքում ընկալվել է որպես գ, մյուսում՝ որպես w, կամ տարբեր բարբառներում *w > g անցումը տեղի է ունեցել ոչ միաժամանակ են: Կան նաեւ այլ փաստարկներ այդ տեսակետի օգտին: Համաքարթվելական *gwel- «օձ» արմատը պետք է փոխառված լինի վաղնջական հայերեն gwel-ից (< *wel-), իսկ քարթվելական լեզուների բաժանումը ժամանակագրվում է ոչ ուշ, քան Ք. ա. Գ. հազարամյակի վերջը (**G. A. Klimov**, Etymological Dictionary of the Kartvelian Languages. Berlin-New York, 1998, p. IX, 29), տե՛ս **А. Е. Петросян**, Отражение индоевропейского..., с. 65. **A. Y. Petrosyan**, The Indo-European…, p. 81: Հնարավոր է նաեւ, որ հունարեն ἄγγελος «սուրհանդակ, հրեշտակ» եւ հին հնդ. aṅgiras «առասպելական էակների մի դաս» բառերը, որոնք չեն ստուգաբանվում, փոխառվել են հայերեն Անգեղից, տե՛ս **A. Y. Petrosyan**, Indo-European *Wel in Armenian Mythology (in press):

չության ժառանգները: Դիաուխիի մի բեկորն էր ուրարտական աղբյուրների Իյանի (ուրարտական ուղղագրության կանոններով գրվում է նաեւ Իգանի) երկիրը[74], որը թերեւս ժառանգել էր հին Հայասայի անվանումը (ուրարտ. Սեպագիր e/i-ին երբեմն համապատասխանում է հայ. ա-ին, հմմտ. ուրարտ. euri «տեր», հայ. աւրի-որդ «օրիորդ», ուրարտ. Uelikuni, հայ. Գեղարքունի համընկումները): Հատկանշական է, որ այդ երկրից էր այն միակ հայտնի արքան, որը տիրում էր Հայկական լեռնաշխարհի ողջ կենտրոնական եւ հյուսիսային շրջանները գրավող Էթիունի երկրին: Եվ նրա անունը հայկական էր՝ Դիուծինի կամ Տիուծինի (հմմ. Դիոգենեսի հայ. զուգահեռը)[75]:

Այս հոդվածի որոշ եզրահանգումներ կարող են դիտվել որպես նոր գիտական փաստարկներ հայոց ազգածագման հայասական վարկածի օգտին: Բայց նման բարդ խնդիրների քննության ժամանակ անհրաժեշտ է ցուցաբերել հավասարակշռված մոտեցում, ներկայացնել նաեւ հակափաստարկները: Հայասական վարկածի հիմնական թույլ կողմերից է Հայասայի հիմնական տարածքների, այսինքն՝ Հայաստանի հյուսիսարեւմտյան շրջանների դեր չունենալը եւ նույնիսկ չհիշատակվելը հայոց ազգածին ավանդության մեջ[76]: Այդ տեսակետը որոշ չափով հենվում է հայոց ազգածագման հունական լեգենդի վրա (Ստրաբոն XI, 4, 8. XI, 14, 12), ըստ որի՝ հայերի նախնի արգոնավորդ Արմենոսի հետեւորդները սկզբնապես հաստատվել են Ակիլիսենեում (Եկեղյաց գավառը) եւ մերձակայքում: Պատկերը կփոխվի, եթե պարզվի, որ Հայասան ընդգրկել է նաեւ Վանա ծովի մերձակա շրջանները, ուր տեղայնացվում է հայոց նախահայր Հայկի ոստանը՝ Հարքը: Այդ տեղայնացման վերաբերյալ, ինչպես ասվեց, վերջերս նոր փաստարկներ են բերվում, բայց ապացուցված համարել այն դեռեւս դժվար է: Ազգածին ավանդությունն առաջին Հայկյանների երկիրը տեղայնացնում է Այրարատում, ուրարտական աղբյուրների Էթիունի երկրում, որը պետք է լիներ հնագույն Հայաստանը գոնե արդեն նախաուրարտական ժամանակներից[77]: Հայ ցեղանունը ծագում է, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական *poti- «տեր» արմատից, որի՝ Հայասա անվանման հիմք լինելը որոշակի խնդիրներ է հարուցում (Հայասայի համար ավելի հավանական է պատկերանում *$h_2$ayes/*$h_2$ayos «մետաղ, պղինձ» արմատը)[78]: Պետք է նշել նաեւ, որ նույնիսկ, անկախ Հայասայում հնագույն

---

[74] **Н. В. Арутюнян**, Топонимика Урарту, Ереван, 1985, с. 84-85, 87.

[75] **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 138-139:

[76] Անդ, էջ 125:

[77] Անդ, էջ 135-138:

[78] **Г. Б. Джаукян**, Хайасский язык…, с. 67. **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում եւ հայոց ազգածագման խնդիրը, Երեւան, 1997, էջ 93-94. **H. K. Martirosyan**, Etymological Dictionary of the Armenian

հայերենի հնարավոր ներկայությունից, U.GUR-Սուլի(ն)կատտե նույնացումը կարող է վկայել երկրում խաթա-կասկյան էթնիկական տարրի էական դերի մասին:

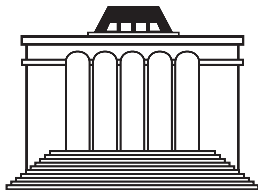
РЕЗЮМЕ

В пантеоне Хайасы большинства богов представлены идеограмматически – ^{d}U.GUR, ^{d}Inanna, ^{d}U. Но все же в ней выявляются следы нескольких языковых традиций. Главный бог страны представлен идеограммой ^{d}U.GUR. Это одно из написаний месопотамского бога войны и потустороннего мира Нергала, который в странах хеттского влияния был отождествлен с хаттским богом Сули(н)катте. Этот же бог отождествлен с месопотамско-арийским Агни. Показывается, что ^{d}U.GUR по нескольким параметрам функционально соответствует также урартскому верховному богу Халди. В армянской традиции с хайасским ^{d}U.GUR-ом и урартским Халди сопоставим бог Ангел, который в переводе Библии был отождествлен с Нергалом. Подробно изучается образ бога Ангела, который восстанавливается как невидимый бог потустороннего мира, внутренней формой своего имени соответствующий с греческим богом Аидом («не-видный»). Подробное изучение всех возможных связей показывает, что в пантеоне Хайасы можно полагать присутствие хаттского, месопотамско-арийского, западносемитского и, возможно, армянского языкового элементов.

SUMMARY

In the pantheon of Hayasa the majority of gods are presented by the ideograms: ^{d}U.GUR, ^{d}Inanna, ^{d}U. However, tracks of several languistic traditions come to light in it. The main god of the country is presented by the ideogram ^{d}U.GUR. It is one of the writings of the Mesopotamian god of war and otherworld Nergal, who in the countries of Hittite influence was identified with the Hattic god Suli(n)katte. Meanwhile, he was also identified with the Mesopotamian Aryan Agni. It is argued that ^{d}U.GUR functionally corresponds to the supreme god of Urartu Haldi by several parameters. It is shown that in Armenian tradition the god Angeł, who in the translation of the Bible is identified with Nergal, is the counterpart of Hayasaen ^{d}U.GUR and Urartian Haldi. The character of Angeł, to be conceived as the invisible god of otherworld, is studied in detail (his name by its inner form corresponds to that of the Greek Hades: the “Invisible”). The detailed study of all possible connections shows that in the pantheon of Hayasa it is possible to suppose presence of the Hattic, Mesopotamian Aryan, Western Semitic and, maybe, Armenian languages.

Inherited Lexicon, Leiden-Boston, 2010, p. 384. **Ա. Ե. Պետրոսյան**, Հայ ցեղանունը, ԲՀ, թ. 2, 2014, էջ 184-199. **А. Е. Петросян**, Миф об аргонавтах:



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

КАМЕННЫЕ СТЕЛЫ ВИШАПЫ

Редакторы
Армен Петросян, Арсен Бобохян

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

THE VISHAP STONE STELAE

Editors
Armen Petrosyan, Arsen Bobokhyan

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ГИТУТЮН»
ЕРЕВАН 2015

«GITUTYUN»
PUBLISHING HOUSE
YEREVAN 2015

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՎԻՇԱՊ
ՔԱՐԱԿՈԹՈՂՆԵՐԸ

Խմբագիրներ՝
Արմեն Պետրոսյան
Արսեն Բոբոխյան



«ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ»
ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2015

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

ՀՏԴ 902/904
ԳՄԴ 63.4 + 63.3
Վ 630

Վ 630 Վիշապ քարակոթողները / ՀՀ ԳԱԱ: Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ:
Խմբ.՝ Ա. Պետրոսյան, Ա. Բոբոխյան. – Եր.: Գիտություն, 2015. – 420 էջ:

Հայաստանի բարձր լեռներում մինչ օրս պահպանվել են հնագույն կոթողային հուշարձաններ, որոնց ժողովուրդն ավանդաբար կոչում է «վիշապ»: Խաչքարերի նման, վիշապ քարակոթողները հանդիպում են միայն Հայկական լեռնաշխարհում: Չնայած այս հուշարձաններն ավելի քան մեկ դար է, ինչ հայտնի են գիտությանը, սակայն բազմաթիվ խնդիրներ, կապված դրանց նշանակության, գործառույթի և թվագրության հետ, մնում են դեռևս չլուծված: Սույն ժողովածուն նվիրված է վիշապ քարակոթողների բազմակողմանի հետազոտությանը՝ առասպելաբանական, ազգագրական, լեզվաբանական և հնագիտական նոր տվյալների հիման վրա: Գիրքը նախատեսված է ինչպես մասնագետների, այնպես էլ Հայաստանի հնագույն շրջանի պատմությամբ և մշակույթով հետաքրքրվող ընթերցողների համար:

Կազմին պատկերված է հատված Իմիրզեկ 17 վիշապաքարից:

ՀՏԴ 902/904
ԳՄԴ 63.4 + 63.3

ISBN 978-5-8080-1083-3

Բովանդակություն

Ոսկե գեղմի առասպելը և վիշապ քարակոթողները

Արմեն Պետրոսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Փոքր Ասիայի հին աղբյուրներից հայտնի է ոչխարի մորթու՝ գեղմի ծիսական օգտագործումը, որն էական դեր է կատարել խեթական, բայց ծագումով ավելի հին՝ խաթթական ծեսերում: Ծեսերից մեկի ժամանակ այն կախել են «տիեզերական» eia(n) ծառից (KUB XVII 10 IV 27-3): Գեղմը նվիրված էր մի շարք պահպանության աստվածների, բայց որոշ տաճարներում պահվող գեղմը համարվում էր ոչ միայն աստվածության սիմվոլը, այլև հենց ինքն աստվածությունը (Ардзинба 1982, 10):

Այս ծեսի հետ համահունչ է հունական ոսկե գեղմի առասպելը: Արգոնավորդները նավում են տարածքով խաթթերի հին երկրին մերձավոր մի երկիր՝ Կոլխիդա (հին հայ. Կողքիս) ձեռք բերելու ոսկե գեղմը, որն այնտեղ կախված էր «տիեզերական ծառի» հատկանիշներով կաղնի ծառից և հսկվում էր վիշապի (հուն. drakōn) կողմից: Ընդ որում, ողջ պատմությունը կրում է իր վրա ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի հակամարտության առասպելի կնիքը (տե՛ս Иванов, Топоров 1974, 34-36, որտեղ քննարկվում է հնդեվրոպական *Hwel- «գեղմ, բուրդ» և օձ-վիշապի *wel- անվան համահնչյունության հարցը. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 582. Топоров 2010, 300-303):

Այս առասպելի տարրերը համադրելի են վիշապ քարակոթողների պատկերագրության և նրանցով վերականգնվող ծեսի ու առասպելների հետ՝ կախված մորթի, վիշապ, ամպրոպային առասպել (հնարավոր է համարվում, որ որոշ կոթողների վրա ոչ թե ցլի, այլ խոյի մորթի է պատկերված, տե՛ս Марр, Смирнов 1931, 63, Ա. Բոբոխյանի, Ս. Հմայակյանի և համահեղինակների, Հ. Մարտիրոսյանի և իմ հոդվածները սույն ժողովածուում): Հնարավոր է նաև պատկերացնել, որ այն հասարակություններում, որտեղ ավելի առաջնային դեր են կատարել խոշոր եղջերավոր անասունները և համապատասխանաբար՝ ցլի պաշտամունքը, նման դեր ունենար ցլի մորթին: Այսինքն՝ այն նույնացվեր ցուլը որպես սիմվոլ ունեցող աստծու հետ, և կախվեր/փովեր ծառից կամ ծիսական սյունից, ինչպես ոչխարի գեղմը խեթական աշխարհում: Խոշոր եղջերավոր անասուններն ավելի առաջնային են եղել հնդեվրոպական մշակույթներում, և այդ երկու իրար հարևան, բայց տարբեր, խոյի և ցլի մորթով ծեսերը կարող էին բնորոշ լինել, համապատասխանաբար, հին Փոքր Ասիայի և Հայկական լեռնաշխարհի ոչ հնդեվրոպական (խաթթական և ազգակից) և հնդեվրոպական ցեղերին[1]:

Պատմական դարաշրջանը և առասպելի տեղայնացման շրջանը ևս մոտ են կամ համապատասխանում են վիշապ քարակոթողների ստեղծման դարաշրջանին և արեալին: Այսպես, հին հունական ավանդությունը արգոնավորդների ավանդությունը կապում է Տրոյայի պատերազմի նախորդ սերնդի հետ՝ մ.թ.ա. XIII դ. (չնայած վաղնջական տարրերին, առասպելը հավանորեն ձևավորվել և ամբողջացել է ուշ, մ.թ.ա. VIII դարից, տե՛ս օրինակ MHM 1, 100):

Այն երկիրը, ուր նավում էին արգոնավորդները, հին աղբյուրներում կոչվել է Այա (Aἶα, Aia), որը միայն ուշ աղբյուրներում է նույնացվել Կող-

1 Ըստ Սերգեյ Հարությունովի վարկածի, հնարավոր է, որ մարդկանց կողմից խոյի և ցլի նկատմամբ վերաբերմունքի միջև հնում եղել է երկյակ հակադրություն հիշեցնող հարաբերակցություն: Ընդ որում՝ ոչխարաբուծությունը սերտորեն կապված է եղել արոտային-կիսաքոչվոր ապրելակերպի հետ, մինչդեռ խոշոր եղջերավոր անասունների բուծումը, հավանաբար, առնչվել է նստակեցության հետ՝ արդեն երկրագործության առկայության պարագայում: Չի բացառվում, որ առաջին զբաղմունքն ավելի բնորոշ է եղել սինոկովկասյան լեզվաընտանիքների խմբի ցեղերին, իսկ երկրորդը՝ նոստրատիկ (Арутюнов 2010): Նշենք, որ խաթթերենը ընդգրկում են սինոկովկասյան, իսկ հնդեվրոպական լեզուները՝ նոստրատիկ խմբերի մեջ:

քիս/Կոլխիդայի հետ (Այան հանդես է գալիս որպես մի վայրի անուն Փասիս-Ռիոն գետի վրա, իսկ ուշ հեղինակների մոտ այն Կոլխիդայի մայրաքաղաքն է): Երկիրը ներկայացվում է որպես մի հեքիաթային, անդրաշխարհիկ թագավորություն: Արգոնավորդները Այա-Կոլխիդա են նավում Փրիքսոսի հոգու հետևից (Պինդարոս, «Պիթիական ներբողներ» IV, 156-161), որի սրբարանը, ի միջի այլոց, տեղայնացած էր մոսքերի երկրում, Հայաստանի, Իբերիայի և Կոլխիդայի միջև (Ստրաբոն I, 2, 39. XI, 2, 17-18). Արգոնավորդների գործերը տեղի են ունենում «չորրորդ չափման, կամ ինչ-որ առասպելաբանական գերտարածության մեջ» (Андреев 1990, 172) և «Արգո» նավն էլ համադրելի է աշխարհի ժողովուրդների առասպելներում հոգիներն անդրաշխարհ տեղափոխող նավի հետ (Fontenrose 1959, 477-487. Moreau 1994, 128-131): Ըստ այդմ, Այա-Կոլխիդան, առասպելաբանական համատեքստում, հոգիների բնակավայր անդրաշխարհին է կամ անդրաշխարհիկ մի տեղ: Այդ երկրի՝ ոսկի բնութագրերով հարստությունն էլ խորհրդանշում է նրա դրական՝ «դրախտային» անդրաշխարհ լինելու հանգամանքը:

Երկրի արքան էր Այետեսը (Αἰήτης, Aiētēs), արևի որդին, որի դստերը՝ կախարդուհի Մեդեային (Μήδεια, Mēdeia), արգոնավորդների առաջնորդ Յասոնը տանում է իր հետ Հունաստան: Հետագայում Մեդեան վերադառնում է և վերականգնում հորը գահի վրա (խլելով այն բռնագրաված հորեղբորից՝ Պերսեսից): Այլ տարբերակում Այետեսի փոխարեն սկսում է իշխել Մեդեայի՝ Յասոնից ունեցած որդի Մեդոսը, մեծ արքա, որը նվաճում է Ասիայի նշանակալի մասը: Այս առասպելի անունները կարող են խորհրդանշել Ասիայի ժողովուրդներին[2]:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության կարևոր բացահայտումներից մեկն է հնդկական՝ Յայատիի ու նրա դուստր Մադհավիի և իռլանդական՝ Էոխայդի ու նրա դուստր Մեդբի առասպելների համեմատությունը (Dumézil 1972, 239-390): Յայատիի՝ երկու կանանցից ունեցած որդիներից են սերված համարվել Հնդկաստանի հյուսիսի և շրջակա երկրների ժողովուրդները (այդ թվում՝ հույներն ու արևմտյան մյուս ժողովուրդները): Մի խախտման համար Յայատին վերածվում է անուժ ծերունու, բայց իր որդիներից մեկից վերստանում է երիտասարդությունը, հետո տեղափոխվում երկինք, որտեղ մի քանի դրախտային աշխարհներում ապրում է հազարավոր տարիներ, ապա նորից խախտման համար պատժվում՝ նետվում է երկիր, բայց իր դստեր և նրա որդիների բարեմասնությունների շնորհիվ բոլորն էլ բարձրանում են երկինք («Մահաբհարատա» I.70-88. V.105-119): Մադհավիի՝ տարբեր արքաներից ունեցած որդիները պարզորոշ կապվում են հնդեվրոպական առասպելաբանության երեք ֆունկցիաների հետ, որոնք միասին կարող են ձևավորել «ամբողջական հերոսի»՝ արքայի կերպարը:

Իռլանդական առասպելում Էոխայդ Ֆիդլեխի դուստրը՝ Մեդբ դիցուհու մի փոփոխակը իր երեք եղբայրներից ունենում է մի որդի՝ գահի համար հարմար թեկնածու (նրա մարմինը զոլերով բաժանված էր մասերի, որոնցից յուրաքանչյուրը նման էր իր երեք հայրերին՝ համապատասխան հնդեվրոպական առասպելաբանության երեք՝ քրմական, ռազմական և պտղաբերության ֆունկցիաներին): Եղբայրները զոհվում են իրենց հոր հետ կռվում, որից հետո Էոխայդն արգելում է որդու գահակալումը արքայի մահից հետո: Մադհավիի հետ համեմատվում են Մեդբ անունով մի քանի հերոսուհիներ, որոնք ամուսնանում են բազում արքաների հետ: Այստեղ, ինչպես և հնդկական առասպելում, կարևորվում է արքայադստեր՝ հոր արքայության պահապանի, նրա համար օրինական գահաժառանգ ապահովողի դերը (ինչը, մեր թեմայի համատեքստում, համեմատելի է խեթական արքայատոհմի գահաժառանգման կարգի հետ, տես օրինակ Гиоргадзе 1969):

Յայատին, որը «տիեզերական իշխող էր», «լավագույնը արքաներից», արքաների ու ժողովուրդների նախահայր, հազարամյա՝ հավերժ երիտասարդության տեր և երկնային դրախտների բնակիչ, համադրելի է անդրաշխարհի տիրակալի հետ, իսկ իռլանդական ավանդույթում Էոխայդ է կոչվել նաև անդրաշխարհի ամենազոր աստված Դագդան, «բոլորի հայրը» (Ollathair):

2 Մեդոսը համարվում է Մեդիայի (Մարաստան) էպոնիմը, Պերսես անունը համադրելի է պարսիկների, Ափսյուրտոսը՝ աբխազների (Ափսնի՝ Աբխազիա, հմմտ. նաև այս տարածքների հնագույն Ափսարոս, Ափսիլայ անվանումները), ոսկե գեղմի տեր Փրիքսոսը՝ փռյուգացիների ցեղանունների հետ, արգոնավորդ Արմենոսը Հայաստան-Արմենիայի էպոնիմն է, իսկ Յասոնի ու Մեդեայի որդու անունով է կոչվել Թեսալիան:

Այս արքաները, այսպիսով, համադրելի են Այա անդրաշխարհի արքա Այետեսի հետ: Համադրելի են նաև նրանց դուստրերի և Մեդեայի կերպարները: Այսպես, Մեդեան իր որդու հետ վերահաստատում է հորը գահի վրա, իսկ հետո թագավորում է որդին: Նա մարդկանց երիտասարդացնելու կարողություն ուներ (հմմտ. Յայատիի երիտասարդացումը) և ամուսնանում է բազում արքաների հետ՝ Յասոն, Էգևս, ասիացի մի արքա, Աքիլլես: Հատկանշական է նաև Մեդեայի կողմից իր եղբոր սպանությունը, որով նա կարծես պահպանում է հոր արքայությունը և հող նախապատրաստում իր ապագա որդու գահաժառանգման համար: Այսպիսով, Այետեսի և Մեդեայի կերպարները, հաշվի առնելով նաև նրանց անունների նմանությունները, համադրելի են վերը քննարկվածների հետ: Ի միջի այլոց, իռլանդական առասպելում ևս հիշվում է ոսկե գեղմը՝ այդպիսի եղնիկին որսողը հայտնվում է Մեդբի աստվածային համապատասխանության՝ Ֆլեյտի գրկում և դառնում արքա:

Mādhavī և Medb անունները կապվում են հնդեվրոպական *medhu- «մեղրից պատրաստվող արբեցնող խմիչք» արմատի հետ, որը տարբեր լեզուներում կարող է այլևայլ նոր իմաստներ առաջացնել: Միևնույն ծագումը կարող է վերագրվել և Mē̆deia անվանը, որտեղ Mā̆dhavī-ի հետ համընկնում են նաև առաջին վանկի շեշտն ու երկարությունը (հմմտ. Մեդեայի մշտական կապը կախարդական դեղաբույսերի ու լուծույթների հետ): Այդ երկու անունները մարող էին ծագել մեկ նախաձևից՝ հնդկերենում հնդեվրոպական e-ն կանոնավոր կերպով վերածվում է a-ի, իսկ *w-ի անկումը բնորոշ է հունարենին: Հունարենում *dh-ն վերածվում է th-ի (հմմտ. հուն. methyo «հարբած լինել») և եթե Մեդեան իրոք կապված է Մադհավիի հետ, ապա հունական անուն չէ[3]: Իսկ ի՞նչ լեզվով այն կարող էր լինել: Ակնհայտորեն՝ այա-կոլխիդյան, «տեղական», ուր, ինչպես հնդեվրոպական լեզուների մեծ մասում, այդ թվում՝ հայերենում, *dh-ն վերածվում է d-ի:

Առավել դժվար է Յայատի և Էոխայդ, կրճատ՝ Էոխու, անունների ստուգաբանության հարցը: Ժ. Դյումեզիլը հիշում է Էոխայդի ivo-catus «կենի ծառի հետ կռվող» մեկնաբանությունը (Dumézil 1972, 331, ծան. 1. հմմտ. Puhvel 1987, 262): Կենին, գեղձին կամ կարմրածառը (Taxus baccata) մշտադալար, հազարամյակներ ապրող բարձր ծառ է, մշակվող բնափայտով և թունավոր տերևներով ու հատապտուղներով, որը կարևոր դեր ունի տարբեր ժողովուրդների՝ հատկապես անդրաշխարհի հետ կապված հավատալիքներում ու ծեսերում և խեթական ավանդության մեջ հանդես է գալիս որպես eya(n) «տիեզերական», «կենաց ծառ»: Այա երկրանունը, կարծում ենք, համընկնում է Էյայի հետ (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 907. մանրամասն՝ Топоров 2010, 296-298): Անդրաշխարհը, հատկապես նրա «դրական» հատվածը կարող էր կոչվել ծառի անունով (հմմտ. հայ. դրախտ, որը ծագում է իրան. «ծառ» իմաստով արմատից)[4]: Սակայն, արգոնավորդների պատմության մեջ ակնհայտ է առասպելի «մետաղական կողը» և Այա երկրանունը, հավանաբար, պիտի կապված լինի «մետաղ» նշանակությամբ մի արմատի հետ[5]:

---

3 Այս անունը փորձել են իմաստավորել նաև հունարեն՝ տե՛ս Chantraine 1968-1980, 693, որտեղ այն ենթադրաբար կապվում է հուն. «մտածել» արմատի հետ և հիշվում միկենյան Մեդեյո ձևը, ապա և Гамкрелидзе, Иванов 1984, 811, որպես «բուժող» (բժշկության հետ է առնչվում նաև Յասոնի անունը): Հնարավոր է, որ ոչ հունական Մեդեա անունը համահունչ հունական հիմքով իմաստավորվելով, համապատասխան ասոցիացիաներ է առաջացրել՝ հմմտ. նաև Յասոնի նախնական Դիոմեդես և Մեդեայի որդու Մեդոս, Մեդեյոս համահունչ անունները:

4 Կարծիք կա, որ eia-ն կապված է *ayw-«պատանեկան կենսական ուժ», «հավերժություն» արմատի հետ (Иванов 1973, 298 հտն. Иванов, Топоров 1974, 35 հտն.), որը չի ընդունվում մասնագետների մեծ մասի կողմից (տե՛ս օրինակ Puhvel 1984, 255): Կելտական երանելի անդրաշխարհներից մեկն անվանվում էր tir na n-Og «պատանու երկիր», իսկ Դագդա-Էոխայդի որդու՝ Էնգուսի անուններից մեկն էր Mac ind Oc «պատանիների որդի»: Այս «պատանի» տերմինները ծագում են *ayw-ի տարբերակային մի ձևից և ակնարկում անդրաշխարհի աստված Էոխայդի անվան կապը նույն արմատի հետ: Իսկ Յայատիի պապի անունն էր Այու, ակնհայտորեն կապված քննարկվող արմատի հետ (նա կոչվում էր «ամենապատանի», տե՛ս օրինակ MHM 1, 146): Այսպիսով, ինչ-որ կապեր, իրոք, հնարավոր են, բայց տե՛ս հաջորդ ծանոթագրությունը:

5 Այսպես, արգոնավորդները նավում են Կոլխիդա ոսկե գեղմի հետևից, իսկ Այետեսի մի թոռան անունն էլ (Քալկիոպե) կապված է chalkos «մետաղ, պղինձ» արմատի հետ: Այս տարածքները եղել են մետաղի և հատկապես երկաթի մշակության առաջին կենտրոններ (տե՛ս Իվանով 1983, 25 էջի քարտեզը), և այդ պատճառով Կոլխիդայի համար առաջարկված է ստուգաբանություն *ghelg'h «երկաթ, մետաղ» արմատից (Иванов 1983, 98. հմմտ. հուն. chalkos, բաղաձայների համանման, քիչ տարբեր զարգացմամբ): Այս տարածքներում, ի միջի այլոց, երկու տարբեր տեղայնացմամբ հիշվում են երկաթագործ խալյուբ-

Այսպիսով, Այա երկիրը կարող է մեկնաբանվել որպես հնդեվրոպական առասպելաբանության հավերժ երիտասարդության երկիր՝ դրախտային անդրաշխարհ (որի վերաբերյալ տե՛ս Lincoln 1991, 23-31), իսկ Այետեսի անունը մեկնաբանվում է որպես «Այա երկրացի, Այայի բնակիչ» (տե՛ս օրինակ Андреев 1990, 161). Aiētēs և Yayāti անուններում համապատասխանում են նաև երկրորդ վանկի շեշտը և երկարությունը, ընդ որում, Յայատիի նախաձայն յ-ն կարող է հավելում կամ արմատի կրկնության հետևանք լինել (հմմտ. Այայե՝ Այետեսի քրոջ անդրաշխարհիկ կղզին), իսկ Այետեսին ամբողջապես համապատասխանում է Յայատիի եղբոր անունը՝ Այատի (Մահաբհարատա I, 70, 29): Այս անունները ստուգաբանորեն կամ գոնե երկրորդային ձևով՝ նման հնչողության պատճառով պետք է կապվեին *ayw- արմատի և ծիսական ծառի անվան հետ (*w-ի բացակայությունը կարող է բացատրվել հունարենի միջնորդությամբ, տեղական լեզվի օրինաչափություններով կամ այլ պատճառներով, հմմտ. նույն երևույթի բացատրությունը էյա ծառանվան վերաբերյալ հղված աշխատանքներում): Ասվածի հիման վրա կարելի է ենթադրել իոլանդական, հունական և հնդկական առասպելների ծագումը միևնույն աղբյուրից: Ընդ որում, մեզ համար կարևոր է նրանց և՛ անունների, և՛ մոտիվների հնդեվրոպական բնույթը:

Արգոնավորդների առասպելում, առասպելաբանական մոտիվներին զուգահեռ, կա նաև պատմական շերտ: Բացի այդ, գեղմի՝ ծառից կախելու խեթական անցյալից եկող ծիսական սովորույթը արևմտաքարթվելական բնակչության մեջ պահպանվել էր մինչև ուշ ժամանակները (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 907): Կոլխիդայից հյուսիս բնակվող սվանների մեջ հայտնի էր ոչխարի մորթու միջոցով ոսկի լվանալու սովորությունը, որը մորթին դարձնում էր, իրոք, «ոսկե գեղմ» (Ստրաբոն XI.2.19. Топоров 2010, 300, 313, прим. 32): Իսկ Պլինիոս Ավագը (Nat. hist. XXXIII.52) հիշում է կոլխերի արքա Սելևկոսին, որը շատ ոսկի և արծաթ էր հավաքել այն տեղից, որտեղ ապրում էր սվանների ցեղը:

Սա արդեն վաղուց գիտակցվել է որպես ոսկե գեղմի առասպելի ռացիոնալ, պատմական կորիզը: Բայց բուն Կոլխիդայում (Ճորոխի գետաբերանից հյուսիս, Ռիոն գետի ավազանը, պատմական անուններով՝ Էգրիսի, Լազիկա) ոսկի չկա և չի եղել (այս մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Գևորգյանի և Ա. Բոբոխյանի՝ վիշապաքարերի և ոսկե գեղմի վերաբերյալ հոդվածը սույն ժողովածուում): Ինչպես ասվեց, արգոնավորդների նպատակակետ Այա երկրի՝ Ռիոն գետի ավազանում գտնվող Կոլխիդայի հետ նույնացումը ուշ երևույթ է: Ավելին, հնագույն Կոլխիդայի կենտրոնը պետք է գտնվեր ավելի հարավ՝ Ճորոխ գետի ստորին հոսանքներում (Меликишвили 1959, 62 հտն. 1962, 324-325. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 207): Եվ հնագույն Կոլխիդա ասելով պետք է հասկանալ Տրապիզոնից արևելք տարածվող մերձսևծովյա և հարակից տարածքները:

Ուրարտական առաջին արձանագրությունները այդտեղ հիշում են Դիաուխի (անունով համապատասխանում է հետագա հայկական Տայք նահանգին, բայց գրավել է նաև ավելի արևմտյան տարածքներ) հզոր երկիրը, որի վրա արշավում են և հաղթում Մինուա և Արգիշթի արքաները (ասորեստանյան աղբյուրներում ավելի վաղ հիշվող Դայաենի երկիրը ևս հաճախ նույնացնում են Դիաուխիի հետ, սակայն դա անվիճելի չէ): Հատկանշական է, որ Մինուա և Արգիշթի արքաները ոսկի (նաև արծաթ և պղինձ) են գրավում Դիաուխիից (КУКН 53, 16. 174 B 1, 24), ինչով այս երկիրը տարբերում է լեռնաշխարհի մյուս երկրներից: Սա ցույց է տալիս ոսկու հնագույն արդյունահանումն այստեղ և Դիաուխիի ու առասպելական, ոսկեբեր Այա-Կոլխիդայի համապատասխանությունը[6]:

ները (Քսենոփոն IV.4, V.5), որոնց նույնացնում են խաթերի հետ և որոնց լեզվից է, ըստ Վ. Իվանովի, շատ այլ լեզուներ մտել «երկաթ» տերմինը: Բացահայտ է Այա և Հայասա անվանումների համադրելիությունը հնդեվրոպական *Hayes, *Hayos «մետաղ, պղինձ, բրոնզ, երկաթ» արմատի հետ, որն արդեն առաջարկվել է Հայասայի համար (Джаукян 1964, 67. Պետրոսյան 1997, 93-94. Martirosyan 2010, 384. տարբեր ցեղեր կարող էին մետաղի, հատկապես «երկաթի երկիր» կոչել միևնույն տարածքը): Այսպիսով, հավանական է, որ նախորդ ծանոթագրության մեջ ներկայացված կապերը՝ անդրաշխարհ, էյա ծառ և այլն, իրոք երկրորդային են, Այայի՝ համահունչ արմատներով իմաստավորելու արդյունք:

6 Բուն Կոլխիդայում, ինչպես ասվեց, ոսկի չի եղել, և ոսկե գեղմի պատմականությունը վերականգնվում էր ըստ հյուսիսային՝ սվանական ազգագրական նյութի: Բայց, ինչպես պարզվում է, ոչխարի գեղմով ոսկի հավաքելու մեթոդը մինչև գոնե XX դար հայտնի է եղել հենց Հայասա-Դիաուխիի և մերձակա փոքրասիական տարածքներում: Ահա ինչ է գրում այդ մասին Ջ. Սկոտը (Scott 1927): «Գիբոնը, բնութագրե-

Դրանից հետո Դիաուխի անվանումն անհետանում է պատմությունից: Քիչ ավելի ուշ, մ.թ.ա. VIII դարի կեսերին այս շրջաններում, թերևս ավելի հյուսիս, ուրարտական մեկ աղբյուր՝ Սարդուրի արքայի տարեգրությունը (КУКН 241 C, D), աղբյուրը հիշում է Qulḫa երկիրը (կարդալ՝ Կոլխա, այսինքն, Կոլխիդա. այս տարածաշրջանի վաղ պատմության վերաբերյալ տե՛ս Меликишвили 1950. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 192-205):

Ավելի վաղ այս տարածքներն ընդգրկված են եղել խեթական աղբյուրներում մ.թ.ա. XIV-XIII դարերում հիշվող Ḫayaša (խեթերեն՝ Խայասա, հնարավոր է, որ տեղի լեզվում հնչել է Հայասա) երկրի կազմում, որի անվան հետ են բազմաթիվ մասնագետներ կապում հայ ցեղանունը, իսկ Հայասան հաճախ համարում նախնական Հայաստանը (տե՛ս օրինակ, Джаукян 1988, հարցի գրականությամբ և պատմությամբ. Հայասա-Դիաուխի-Տայք հաջորդականության վերաբերյալ՝ Дьяконов 1968, 120-121): Հայասան տարածաշրջանի ամենահզոր երկիրն էր՝ թագավորություն, արդեն մ.թ.ա. XIV-XIII դդ., իսկ Դիաուխին՝ լեռնաշխարհի հյուսիսի միակ համեմատաբար միասնական ու հզոր թագավորությունը մ.թ.ա. VIII դ. (բացի ավելի հարավային կենտրոնով Վանի թագավորությունից): Թեև հարցը մասնագիտական գրականության մեջ հատուկ չի քննարկվել, բայց Հայասայի և Դիաուխի-Տայքի պետական ու թերևս էթնիկական ժառանգորդությունն ակնհայտ է (հարցի մանրամասն քննարկումը տե՛ս Պետրոսյան ձեռագիր):

Հայասա երկրանվան նախաձայն հ-ն կարող էր չարտահայտվել հունարենում, իսկ -սա վերջավորությունը սովորաբար ածանց է համարվում: Ըստ այդմ, Այան իրոք կարող էր վերաբերել Հայասային, լիներ նրա հնագույն հունական անվանումը (Այա երկրի և Հայասայի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս Hüsing 1933, 51. Меликишвили 1954, 85. Toumanoff 1963, 57-58. Պետրոսյան 1997, 93-94. 2006, 124-126. Petrosyan 2002, 44. Петросян 2009, 93):

Այա-Կոլխիդայի և արգոնավորդների առասպելի հնարավոր հայասական և հայկական կապերն է ակնարկում նաև հայերի ծագման հունական լեգենդը, ըստ որի Արմենոսը, հայերի նախնին, եղել է արգոնավորդներից մեկը: Նրա ուղեկիցները հաստատվել են «Ակիլիսենեում և Սիսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիաբենե» (Ստրաբոն XI.4.8, XI.14.12, տե՛ս Պետրոսյան 2006, 91, 117 հտն.): Ակիլիսենեն հայկական Եկեղյաց գավառն է և մերձակա տարածքները, այսինքն, Հայասայի շրջանը և ըստ առասպելի տրամաբանության, այն պետք է լիներ հայերի նախնական հայրենիքը, որտեղից նրանք տարածվել են լեռնաշխարհում:

Վիշապ քարակոթողների մի շատ նշանակալի, դեռևս չուսումնասիրված մասը գտնվում է Տայքում (Ճորոխի ավազանում, տե՛ս Ատրպետ 1926): Ոսկե գեղմը հսկող վիշապի ներկայությունը առասպելում կարող է ակնարկել, որ նրանում արտացոլվել են հիշողություններ ոչ միայն խաթա-խեթական նշված ծեսից (ուր վիշապի կերպար չկա), այլ նաև վիշապ քարակոթողների՝ կամ նրանց ծիսա-առասպելաբանական հիմքը կազմող պատկերացումների վերաբերյալ: Սակայն պետք է հաշվի առնել, որ բուն Հայասայի տարածքներում՝ Բարձր Հայքում վիշապաքարեր հայտնի չեն: Ընդ որում, այդ կոթողները, ամենայն հավանականությամբ, ավելի հին են, քան Հայասայի դարաշրջանը (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.): Եվ եթե կա ուղղագիծ կապ այդ կոթողների և Հայասայի միջև, ապա՝ Հայասան պիտի ներառած լիներ նաև Տայքի տարածքները (ինչը դժվար է ապացուցել), կամ Այա երկրի առասպելում պիտի արտացոլված լինեին ավելի արևելյան իրողությունների հետքեր: Հատկանշական է, որ հնագիտական նյութի հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ Հայասայի բնակչությունը մասամբ ծագում էր ավելի արևելյան շրջաններից՝ «Անդրկովկասից» (Yakar 1992, 514): Ըստ

լով Տրապիզոնից ներքև ընկած՝ Փասիսի շրջակա վտակներում առկա թանկարժեք մետաղների հարստությունը, գրում է. «Ոսկու տարրերով հարուստ ջրերը զգուշությամբ մաղվում են գառան մորթու կամ գեղմի միջոցով, ինչը միգուցե և հիմք է հանդիսանում զարմանահրաշ առասպելի համար […]: Վերին Փոքր Ասիայի մի ճամփորդի, ինչպես նաև մի հանքափոր ինժեների իմ ունեցած վկայությունները հաստատում են, որ նույնիսկ մինչ այսօր, այս նույն տարածքներում, ծանծաղուտներում՝ վտակերի հատակին, տեղադրվում և ամրացվում են գեղմեր, որոնց բրդյա ծածկույթներում և մնում է ոսկեբեր ավազների ոսկին: Եվ երբ գեղմերն արդեն լի են, դրանք տեղափոխվում են սովորական հալոցներ և այրվում, ինչի արդյունքում հնարավոր է դառնում հեշտությամբ վերականգել նրանցում գտնվող ողջ ոսկին»: Այստեղից, ի միջի այլոց, հայտնի է դառնում նաև «ոսկե գեղմից» ոսկի ստանալու տեխնիկան: Իսկ սվաններին այն կարող էր հասած լիներ, ինչպես և այլ մշակութային իրողություններ, հարավից:

այդմ, պետք է կարծել, որ Հայկական լեռնաշխարհի ավելի արևելյան շրջաններին, ի հակադրություն խաթա-խեթական արևմուտքի, բնորոշ է եղել վիշապի կողմից հսկվող ոսկե գեղմի պատմությունը հիշեցնող մի ծես, որը արտացոլվել է վիշապաքարերի պատկերագրության մեջ: Միայն այդտեղ ոչխարի մորթու փոխարեն կիրառվել է է ցլի մորթի:

Կարելի է վարկած առաջադրել, որ (Հ)այա երկրանունը պահպանվել է նաև Խեթական տերության անկումից հետո, մ.թ.ա. I հազարամյակում: Ուրարտական անվանաբանության մեջ Այա ձևի հետ համադրելի է Iyani/Igani երկրանունը (ուրարտական սեպագրում այս ձևերը նույնական են՝ Igani-ն կարող է կարդացվել Iyani): Այս երկիրը տեղայնացվում է Հյուսիսային Ծովակի (Չըլդր լճի) հարավ-արևմուտքում և հարակից շրջաններում, այսինքն՝ Տայք նահանգի արևելքում (Арутюнян 1985, 84-85, 87): Անուններին հաճախ հավելվող բնորոշ խուռաուրարտական -ni ածանցն առանձնացնելուց հետո մնում է Iya հիմքը, որը կարող էր արտացոլել նաև Eya արտասանությունը (ուրարտ. e-ն և i-ն լավ չեն տարբերակվում): Այն, փաստորեն, նույնական է խեթական էյա(ն) ծառի անվանը: Մյուս կողմից, ուրարտական e-ն և i-ն հայերենում հաճախ արտացոլվում են որպես *ա* (հմմտ. հայ. Գեղաքունի և ուրարտ. Uelikuni համապատասխանությունը և հայ. աւիւորդ (օրիորդ), որը հանգեցվում է ուրարտ. euri «տեր» բառին): Սա կարող էր արտացոլել տեղական և ուրարտական արտասանության առանձնահատկությունները, այսինքն՝ տեղական այա-ն կամ հայա-ն ուրարտական սեպագրում կարող էր արտացոլվել որպես iya/iga (սեպագրում h-հնչյունը չի արտացոլվում): Իյանի/Իգանի երկիրը, այսպիսով, կարող է նույնացվել առասպելական Այայի հետ: Այն կարող էր լինել արևելյան մի հատվածը կամ գաղթականությունը հին Հայասայի, որը պահպանել էր նրա անվանումը:

Հատկանշական է, որ Արևմտյան Հայաստանից ներկայումս հայտնի սակավաթիվ վիշապաքարերից մեկը գտնվել է Հյուսիսային Ծովակի ավազանի Թեփեջիք գյուղից, մինչդեռ Տայքի վիշապների մեծամասնությունը, ըստ Ատրպետի, գտնվել է ավելի արևմուտքում (տես Ա. Բոբոխյանի, Ա. Ջիլիբերտի և Պ. Հնիլայի հոդվածը սույն ժողովածուում):

Որոշ հնարավորություն կա խոսելու նաև այդ երկրի բնակչության էթնիկական ծագման մասին: Ինչպես ասվել է այս ժողովածուի մեր մյուս հոդվածում, վիշապ քարակոթողների հիմնական տեղայնացման երկրամասը ուրարտական դարաշրջանում կոչվում էր Էթիունի կամ Էթիուխի (հետագա հայկական Այրարատ նահանգը և մերձակա տարածքները): Ըստ մեր վարկածի, այդ երկիրը պիտի լիներ հայկական էթնիկական տարրի տարածման հիմնական շրջանը, և նրա անվանումը ուրարտական սեպագիր հաղորդումն է հայ ցեղանվան հնագույն *հաթիո ձևի (Պետրոսյան 2006, 131-142): Վերին աստիճանի հետաքրքիր է, որ ուրարտական աղբյուրներում հիշվող միակ անձը, որը կարող էր լինել ողջ Էթիունիի արքան, եղել է հենց Իգանի երկրից (Diușini-ni Iganieḫi «Դիուծինի Իգանիացի», տես КУКН 241 C, 51-52): Սա նշանակում է, որ այդ երկիրը, գոնե մ.թ.ա. VIII դարում, եղել է Էթիունիի կազմում և էական դերակատարություն է ունեցել նրանում: Ողջ ուրարտական անվանաբանության մեջ սա թերևս ամենաակնհայտ հայերեն ստուգաբանություն ունեցող անունն է՝ հունարեն Դիոգենես անվան հայկական զուգահեռը՝ Դիւ-ծին, կամ Տիւ-ծին (Պետրոսյան 2006, 138-139, ծան. 4. երկու մեկնաբանությունն էլ հնարավոր է): Հատկանշական է, որ Իգանի երկրից հայտնի է ընդամենը երկու տեղանուն, որոնք ևս հայկական արմատներ կարող են ունենալ (Erațele և Maqaltuni, որոնց երկրորդ մասերը համադրելի են հայ. տեղ և տուն արմատների հետ, տես Ջահուկյան 1988, 156):

Արգոնավորդների առասպելը և հին Կոլխիդայի մասին տվյալները պատմական համատեքստում առավել մանրամասնորեն վերլուծվել են վրաց գիտնականների կողմից (հարցի քննարկումը և իր ժամանակի գրականությունը տես օրինակ Доватур и др. 1982, 168-169, 177-178): Վրացական պաշտոնական պատմագիտության մեջ այդ առասպելը ներկայացվում է որպես Վրաստանի պատմության նախերգանք: Ներկայումս Վրաստանի պատմության թանգարանի մուտքին հին աղբյուրներից մեջբերումներ են փակցված արգոնավորդների առասպելի պատմականության վերաբերյալ: Սակայն Այա-Կոլխիդայի անուններին քարթվելական բնույթ վերագրելու փորձերը (Гордезиани 1972, 184-186. 1978, 207-210) լուրջ չեն և թույլ են հենց քարթ-

վելական լեզվաբանության տեսակետից (անունները համեմատվում են ուշ վրացական և հին արևելյան անունների հետ, առանց քարթվելական արմատների հետ համադրության, նշվում է, օրինակ, Մեդեա և նման, ակնհայտորեն փոխառված անունների տարածվածությունը Վրաստանում): Քարթվելական տարրի առկայությունը տարածաշրջանում, սկսած վաղնջական ժամանակներից, անկասկած է, բայց անկողմնակալ գիտության համար նման «գրռիային» մոտեցումներն անընդունելի են (առասպելի և իրականության այդ ցանկալի կապի որոնումների քննադատությունը տե՛ս Андреев 1990, 155 հտն.):

Հետաքրքիր է նշել, որ երանելի անդրաշխարհի դրախտը Աստվածաշնչում տեղայնացվում է Տիգրիսի և Եփրատի ակունքներում, այսինքն Հայկական լեռնաշխարհում, մոտավորապես նույն տարածքներում, ինչ պատմական Հայասան (Եփրատի ակունքներում) և առասպելական Այա երկիրը: Առասպելաբանական պատկերացումներում դրախտային անդրաշխարհը տեղայնացվում է «աշխարհի կենտրոնում», ինչն ակնարկում է, որ որոշ ժողովուրդներ այս տարածքները կարող էին համարել իրենց վաղնջական հայրենիքը: Հատկանշական է, որ Հայասայում ի հայտ է գալիս հնդարիական լեզվական տարրը (Պետրոսյան 2006ա, 29-32. Martirosyan 2010, 384-385), ինչը կարող է ցույց տալ հնդեվրոպական համատեքստում իրար առավել մոտ համարվող հունարենի, հայերենի և հնդիրանական հնագույն լեզուների հնարավոր տարածվածությունը այդտեղ (հմմտ. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 908): Այս տարածքը եղել է նաև այլ՝ հնդեվրոպական (անատոլիական) և ոչ հնդեվրոպական՝ սեմական, խաթական, խուռիական, քարթվելական, հյուսիսկովկասյան ցեղերի հնագույն շփումների վայր, որտեղ որոշ ժողովուրդներ տեղայնացրել են երանելի անդրաշխարհը (Պետրոսյան 2006ա, 99-100):

Ամփոփելով, կարող ենք ասել.

Ա. Արգոնավորդների առասպելը զուգահեռներ ունի հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ, և առասպելի անունները ևս հնդեվրոպական են:

Բ. Արգոնավորդների նաված երկիրը՝ Այան, համապատասխանում է խեթական աղբյուրների Հայասային: Այա երկրի առասպելների և անունների հնդեվրոպական բնույթը կարող է ակնարկել Հայասայի հնագույն բնակչության մեջ հնդեվրոպական տարրի էական դերի մասին:

Գ. Հայասային պատմականորեն հաջորդել է Դիաուխին, սրան՝ Տայքը, տարածված ավելի արևելք, որը վիշապաքարերի կենտրոնացման շրջաններից մեկն է: Հավանական է, որ արգոնավորդների առասպելում արտացոլվել է ոչ թե կամ ոչ միայն խաթա-խեթական, այլև նրանից որոշակիորեն տարբեր, միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ վիշապ քարակոթողների ավանդույթը:

Գրականություն

Ատրպետ 1926. *Ճորոխի ավազանը.* Վիեննա:

Պետրոսյան Ա. Ե. 1997. *Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը.* Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006. *Հայոց ազգածագման հարցեր.* Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006ա. *Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր.* Երևան:

Պետրոսյան ձեռագիր. *Հայ ժողովրդի ծագման խնդիրը:*

Ջահուկյան Գ. 1988. Ուրարտերենը և հայերենը. Առաքելյան Բ., Ջահուկյան Գ., Սարգսյան Գ. *Ուրարտու-Հայաստան.* Երևան, 127-168.

Андреев Ю. В. 1990. *Поэзия мифа и проза истории.* Ленинград.

Ардзинба В. Г. 1982. *Ритуалы и мифы древней Анатолии.* Москва.

Арутюнов С. А. 2010. О баранах и быках в жертвоприношениях. *Историко-филологический журнал* 1, 197-213.

Арутюнян Н. В. 1985. *Топонимика Урарту.* Ереван.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы.* Тбилиси.

Гиоргадзе Г. Г. 1969. О престолонаследии в древнехеттском царстве (к интерпретации §28 «Указа Телипину»). *Вестник древней истории* 4, 67-83.

Гордезиани Р. В. 1972. Айа в древнейших греческих источниках. *Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского.* Москва, 178-186.

Гордезиани Р. В. 1978. *Проблемы гомеровского эпоса.* Тбилиси.

Джаукян Г. Б. 1964. *Хайасский язык и его отношение к индоевропейскин языкам.* Ереван.

Джаукян Г. Б. 1988. О соотношении хайасского и армянского языков. *Историко-филологический журнал* 1, 68-88; 2, 68-88.

Доватур А. И., Каллиостов Д. П., Шишова И. А. 1982. *Народы нашей страны в «Истории» Геродота.* Москва.

Дьяконов И. М. 1968. *Предыстория армянского народа.* Ереван.

Иванов В. В. 1973. Разыскания в области анатолийского языкознания. *Этимология 1971.* Москва, 298-306.

Иванов В. В. 1983. *История славянских и балканских названий металлов.* Москва.

КУКН. Арутюнян Н. В. *Корпус урартских клинообразных надписей.* Ереван, 2001.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей.* Москва.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы.* Ленинград.

Меликишвили Г. А. 1950. Диаухи. *Вестник древней истории* 4, 26-42.

Меликишвили Г. А. 1954. *Наири-Урарту.* Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1959. *К истории древней Грузии.* Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1962. Кулха. *Древний мир.* Москва, 280-321.

МНМ. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва. 1980.

Петросян А. Е. 2009. О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критичерский обзор). *Армянский вестник* 2/3-1, 66-102.

Топоров В. Н. 2010. Образ мирового дерева у Аполлония Родосского в мифо-ритуальном контексте. *Древо мировое.* Т. 2. Москва, 293-317.

Chantraine P. 1968-1980. *Dictionaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris.

Dumézil G. 1972. *Mythe et épopée* II. *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi.* Paris.

Fontenrose J. 1959. *Pithon. A Study of Delphic Myth and Its Origins.* Berkeley, Los Angeles.

Hüsing G. 1933. *Die Völker Altkleinasiens und am Pontos.* Wien.

KUB. *Keilschrifturkunden aus Boghazköi.* Berlin. 1921-.

Lincoln B. 1991. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice.* Chicago.

Martirosyan H. K. 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon.* Leiden, Boston.

Moreau A. 1994. *Le mythe de Jason et Médée.* Paris.

Petrosyan A. Y. 2002. *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic.* Washington DC.

Puhvel J. 1984. *Hittite Etymological Dictionary. Trends in Linguistics.* Vol. 1. Berlin, New York.

Puhvel J. 1987. *Comparative Mythology.* Baltimore, L.

Scott J. A. 1927. The Origin of the Myth of the Golden Fleece. *The Classical Journal* 22/7, 541.

Toumanoff C. 1963. *Studies in Christian Caucasian History.* Georgetown.

Yakar J. 1992. Beyond the Eastern Borders of the Hittite Empire: An Archaeological Assessment. *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp.* Ankara, 507-516.

Կինը և տղամարդը հայկական առասպելներում [Woman and Man in Armenian Myths], from Լրաբեր հասարակական գիտությունների 1, 2017, 252-260.

ԿԻՆԸ ԵՎ ՏՂԱՄԱՐԴԸ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼՆԵՐՈՒՄ

Պետրոսյան Ա.Ե.
Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան

Առասպելը վաղնջական մտածողության մեջ ամփոփում է այն սրբազան նախադեպը, որի հետևանքով և որին կրկնելով է ձևավորվում տիեզերքի և հասարակության ընթացիկ վիճակը[1]: Մեզ հայտնի ամենավաղնջական հայկական առասպելներն առաջին Հայկյանների ավանդություններն են: Այդ շարքը ներկայացնում է հին տիեզերածնության կամ արարչագործության առասպելի վիպականացած մի տարբերակը. Հայկի և նրա ժառանգների անուններով են կոչվում Հայաստանը, նրա մարզերը, լեռներն ու գետերը, ամիսներն ու ժամերը, իսկ անվանումն առասպելաբանության մեջ համազոր է արարմանը[2]: Այդ առասպելները իրենց մեջ պետք է ունենային սրբազան «առաջին ամուսնության» և, ընդհանրապես, սեռերի հարաբերությունները կանոնակարգող ու պայմանավորող նախադեպեր:

Բայց դրանք մեզ են հասել քրիստոնյա հեղինակների կողմից խմբագրված և մշակված վիճակում: Դրանք ներկայացվել են որպես իսկական պատմություններ և համապատասխանեցվել, առաջին հերթին, Աստվածաշնչի, ապա՝ հունական աղբյուրների տվյալներին: Խորենացին ուղղակի բաց է թողել այն, ինչ համարել է երկրորդական և չափազանց առասպելական: Ուրեմն, մեր աղբյուրը թերի է: Բացի այդ, այն չափազանց «հայրիշխանական» է՝ շատ քիչ տվյալներ կան կին հերոսների վերաբերյալ: Առաջին հերթին, դա Արայի, Շամիրամի և Նվարդի «սիրային եռանկյունու» ողբերգական պատմությունն է. հետաքրքիր է նաև Հայկի կանանց հիշատակությունը (տե՛ս ստորև): Շատ հարցերում մեզ օգնության է գալիս համեմատական նյութը՝ հայոց հին կրոնական պատկերացումները, ուշ գրանցված ավանդությունները և մերձակա հին ժողովուրդների զուգահեռ առասպելները:

Պետք է նշել ևս մի հանգամանք: Մեզանում, հետևելով քսաներորդ դարասկզբի արևմտյան գիտությանը, Արայի առասպելում հաճախ շեշտվել է դրա բուսական պտղաբերության, բնության գարնանային զարթոնքի հետ ունեցած կապը: Բայց այն, ակնհայտորեն, առաջին հերթին մի սիրային պատմություն է և պետք քննվի որպես այդպիսին: Ստորև փորձ է արվում միայն շեշտել ավանդությունների այդ

[1] Այս հարցերի վերաբերյալ տես հատկապես Eliade M. Cosmos and History. New York, 1959:

[2] Առաջին Հայկյանների ավանդության՝ որպես արարչագործության առասպելի վիպական տարբերակի մասին տե՛ս Petrosyan A.Y. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Journal of Indo-European Studies Monograph 42. Washington DC, 2002, p. 159 f.

հայեցակետը և ուսումնասիրության որոշ նոր մոտեցումներ ու հնարավորություններ բացահայտել[3]:

Արա Գեղեցիկը, Շամիրամը և արալեզները

Առաջին Հայկյանների առասպելներում հայտնի կանանց կերպարները կապված են Արա Գեղեցկի հետ: Նրա կինն է Նուարդը, որ հիշվում է միայն անունով: Շամիրամը՝ Ասորեստանի «վաւաշ» թագուհին, սիրահարվում է Արային, որը չի ենթարկվում թագուհու կամքին և կռվելով նրա դեմ՝ զոհվում է: Շամիրամը լուր է տարածում, թե իր աստվածները՝ արալեզները լիզելով վերակենդանացրել են Արային (Խորենացի, Ա.ժե, Սեբեոս, Ա):

Հայագիտության մեջ վաղուց ի վեր հիմնավորվել է այն կարծիքը, որ սա մեռնող և հառնող աստծու առասպելի մի տարբերակն է (հմմտ. Օսիրիսի, Դումուզիի, Թամուզի, Ադոնիսի, Ատտիսի համանման առասպելները)[4]: Ըստ այդմ, առասպելական և ծիսական վերակազմության համար կարելի է դիմել զուգահեռների օգնությանը:

Բնութագրական է հատկապես փռյուգական համանման աստծու՝ Ատտիսի առասպելը: Զևսը բեղմնավորում է ժայռը, ինչի հետևանքով ծնվում է երկսեռ Ագդիստիսը (Ռեա-Կիբելե դիցուհու մի մարմնավորումը): Վախեցած աստվածները կտրում են նրա արական օրգանները, որոնցից նշենի կամ նռնենի է աճում: Դրանցից հղիացած Սանգարիա գետի աստծու դուստր Նանան ծնում է գերբնական գեղեցկության տեր Ատտիսին: Ագդիստիս-Կիբելեն խանդոտ սիրով սիրում է Ատտիսին, և երբ վերջինս փորձում է ամուսնանալ (կամ կապվել) Սանգարիոսի նիմփայի հետ, խելագարեցնում է Ատտիսին: Նոպայի մեջ Ատտիսը ներքինացնում է իրեն և մեռնում: Նրա մարմինը չի նեխում, ճկույթը շարունակում է շարժվել, իսկ մազերը՝ աճել (Պավսանիաս, VII.17. 10-12, Առնոբիոս, Advers. Nat. V.5 seq., Օվիդիոս, Fast., 223 seq. և այլն): Հայտնի են Ատտիսի տոնակատարությությունները Հռոմում (մ.թ.ա. 204 թ. հետո Կիբելեի և Ատտիսի պաշտամունքներն անցել էին Հռոմ): Տոնի երրորդ օրը՝ մարտի 24-ին, գլխավոր քուրմը կտրում էր իր երակները, իսկ ավելի ցածր դասի քրմերը, կրոնական հափշտակության մեջ, վերքեր էին հասցնում, ապա՝ ներքինացնում իրենց: Հաջորդ օրը հայտարարվում էր, որ Ատտիսը հարություն է առել և հավատացյալները տրվում էին սանձարձակ զվարճության:

---

[3] Այս թեմային առնչվող որոշ այլ իրողությունների վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան Ա., Սիրո կրակ և վիշապամարտ. առասպելի ծաղկային կոդը, Հայ ժողովրդական մշակույթ XIII, Ե., 2006, էջ 209-219:

[4] Մատիկյան Ա., Արա Գեղեցիկ, Վիեննա 1930, 153-170, Ադոնց Ն., Հին հայոց աշխարհայացքը, Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, էջ 289-292, Ղափանցյան Գ., Արա Գեղեցկի պաշտամունքը, Ե., 1944, էջ 63-68:

Ատտիսի կերպարը շատ առումներով համապատասխանում է Ադոնիսին, և այս ծեսերն էլ հիշեցնում են Ատարգատիս դիցուհուն և Ադոնիսին նվիրված ծիսակատարությունները Սիրիայում, որոնք ուղեկցվում էին կանանց սրբազան պոռնկությամբ, իսկ հափշտակության մեջ գտնվող ուխտավորները երբեմն ներքինացնում էին իրենց[5]:

Ակնհայտ է, որ մեռնող ու հառնող՝ պտղաբերություն և բեղմնավորում խորհրդանշող ու ապահովող աստվածը հիշյալ առասպելներում և ծեսերում մարմնավորվել է իջնող և բարձրացող, կտրված և պրկված ֆալլոսի, ապա նաև ներքինու անկարողության և սեռական սանձարձակ վարքի հակադրության միջոցով: Այսօրինակ ֆալլոսային պաշտամունքը կարող էր բնորոշ լինել և Արա Գեղեցկին:

Հին Հայաստանում ևս հայտնի էին միևնույն տիպի պաշտամունքներ և ծեսեր: Ըստ Ստրաբոնի (XI.14.16), նույնիսկ ամենաազնվազարմ հայերն Անահիտին են նվիրաբերել իրենց դուստրերին, որոնք երկար ժամանակ վաճառել են իրենց մարմինը դիցուհու տաճարում, ապա միայն ամուսնացել (սա բնորոշ է եղել տարածաշրջանի այլ հին ժողովուրդների ևս): Հայոց երեք դիցուհիները՝ Անահիտը, Աստղիկը և Նանեն կարող են դիտվել որպես միևնույն մեծ դիցուհու երեք տարբեր անձնավորումները: Իսկ Շամիրամը վիպական մակարդակում է ներկայացնում հին մայր դիցուհու կերպարը[6]: Արան, նրա կին Նուարդը և Շամիրամը կազմում են Ատտիսին, Նանային և Կիբելեին հիշեցնող մի «սիրային եռանկյունի»: Հին Հայաստանում հայտնի էր Անահիտ-Վահագն-Աստղիկ դիցաբանական եռյակը (Ագաթանգեղոս 127), ընդ որում, ըստ մի կարծիքի, Վահագնի կերպարը ծագում է հին Արայից[7]:

Ապուլեոսը պատմում է սիրո աստված Ամուրի (հուն. Էրոս) և Պսիխեայի սիրո պատմությունը (Met., IV.28-VI.24): Պսիխեան ամուսնանում է Ամուրի հետ, բայց խախտում է նրա երեսը չտեսնելու արգելքը: Ամուրն անհետանում է, իսկ աղջիկը,

---

[5] Մատիկյան Ա., Նշվ. աշխ., էջ 199-209, Ֆրեզեր Ջ., Ոսկե ճյուղը, Ե., 1989, էջ 391-392, 410-415:

[6] Այս հարցերի մասին տե՛ս Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. Է, Երևան 1985, էջ 156-162, Պետրոսյան Ա., Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները (Պատմաբանասիրական հանդես, 2004, N 2, էջ 228-230): Նանեի մասին կարելի է հավելել հետևյալը: Նրա անունը նույնական է Ատտիսի զուգորդ Նանային: Նրա պաշտամունքի կենտրոնն էր Թիլ ավանը: Հայկական աղբյուրներում սեմական *թիլ* «բլուր» բառը հանդես է գալիս որպես միայն «Շամիրամի կողմից արարված բլուր» իմաստով (տե՛ս Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. II. Ե., 1973, էջ 182-183): Այսպիսով, Նանեն այստեղ ուղղակի համապատասխանում է Շամիրամին: Հետաքրքիր է, որ ըստ Ստրաբոնի (XII.3.37), Պոնտոսի Զելա քաղաքն իր Անահիտի տաճարով կառուցված էր Սեմիրամիսի բլուրի վրա: Ըստ այդմ, այնտեղ Շամիրամ-Սեմիրամիսը համապատասխանեցվել է Անահիտին:

[7] Մատիկյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 237, Ադոնց Ն., Նշվ. աշխ., էջ 265-266:

բազում փորձություններ անցնելով, այդ թվում՝ նաև այցելելով մահվան աշխարհ և հաղթահարելով Վեներայի հալածանքները, կարողանում է հասնել իր սիրելիին:

Ամուրի անհետացումն ու հայտնությունը համադրելի են Արայի մահվան և հարության, իսկ Պսիխեայի և Վեներայի կերպարները՝ համապատասխանաբար Նուարդի և Շամիրամի հետ: Արայի կերպարի քննությունը ցույց է տալիս, որ նա ունեցել է նաև սիրո աստծու և ամուսնության հովանավորի գործառույթ[8]: Հնդեվրոպական համատեքստում Արան երրորդ՝ պտղաբերության գործառության կերպար է[9], հմմտ. և *այր, արու, արի, առնական* տերմինները, որոնք, եթե նույնիսկ ոչ ստուգաբանական, ապա նման հնչման՝ անագրամային մակարդակով ակնարկում են Արայի «արական» գործառույթը: Հատկանշական է նրա հակառակորդ Շամիրամի սեմական ծագումը, որը բնորոշ է նաև հնդեվրոպական «այր» արմատով կոչվող հերոսների հակառակորդներին[10]:

Ըստ Եզնիկ Կողբացու (Ա.իդ), արալեզները սերված են համարվել շնից: Արայի առասպելին զուգահեռ ավանդություններում էլ հերոսի շներն են, որ լիզում են հերոսի կապանքները կամ վերքերը, փորձելով մահվան աշխարհից վերադարձնել նրան (հմմտ. հայ. Արտավազդի, վրաց. Ամիրանիի, աբխազ. Ասլանի համանման առասպելները): Հին հայերենում *շնալ, շնանալ, շնացող, շնաբարո, շնասեր, շնմոլություն* և նման տերմիններով բնորոշվել են անթույլատրելի սեռական կապերը, շվայտությունը և այլասերումները (նման պատկերացումների հետքեր կան և այլուր), որոնք հնարավորություն են տալիս այս առասպելները դիտել նաև էրոտիկ համատեքստում: Եթե Արան կարող է խորհրդանշել ֆալլոսային պաշտամունքը, ապա

---

[8] Պետրոսյան Ա., Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը, Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Ե., 2001: Սիրո աստծու մեռնող և հառնող կերպարը հոգեբանական մակարդակում լավագույնս բացատրելի է կյանքի և մահվան հակումները որպես Էրոսի և Թանատոսի (սիրո և մահվան աստվածների) հակադրություն ներկայացնող ֆրոյդյան մոդելով: Հաշվի առնելով մարդու ուղեղի կիսագնդերի գործառությունների տարբերակվածությունը, կարծիք է հայտնվել, որ Զ. Ֆրոյդի «մահվան ինստիտուտը» (Фреид З., Психология бессознательного, М., 1989, с. 409-422) կապված է աջ կիսագնդի հետ, և սիրո ու մահվան հակումների ֆրոյդյան հակադրությունը արտահայտում է համապատասխանաբար ձախ եւ աջ կիսագնդերի տարբեր գործառությունները (Иванов В.В., Бессознательное, функциональная асимметрия, язык и творчество /к постановке вопроса/, Бессознательное: многообразие видения, Новочеркасск, 1994, с. 170).

[9] Ahyan S., Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes, Revue de l'histoire des religions, 1982, CIC-3, p. 267-268; Dumézil G., Le roman des jumeaux, Paris, p. 133-135.

[10] Petrosyan A.Y., The Indo-European *H_2ner(t)-s and the Danu Tribe (Journal of Indo-European Studies, 2007, p. 297-310).

Շամիրամին ծառայող արալեզները համադրելի են Անահիտի տաճարում «շնացող» կանանց հետ:

Հայկը, Արան և «ջրով թոնրի» ավանդությունը

Ըստ Խորենացու, Հայկը իր սպանած Բել-Նեբրովթի դիակը հրամայում է տանել իր ոստանը՝ Հարք գավառը և թաղել «ի բարձրավանդակ տեղւոջ, ի տեսիլ կանանց և որդւոց իւրոց» (Խորենացի Ա.ԺԱ): Բարձունքը Նեմրութ (= Նեբրովթ) սարն է, Վանա լճի արևմտյան ափին, Հարքի հարավում, Մուշի դաշտի արևելքում:

Սա Հայկյանների առասպելում կանանց առաջին հիշատակությունն է. ըստ որում, հոգնակի «կանանց»-ը կարծես թե ակնարկում է բազմակնություն: Այս հարցերի վերաբերյալ որոշ դատողություններ կարելի է անել շրջանի ավելի ուշ գրանցված լեգենդների քննությամբ: Ըստ մի լեգենդի, Բելը մեծ զորքով կռիվ է եկել հայոց թագավորի վրա: Սա սպանում է Բելին, հանում Նեմրութ սարի գագաթը և այնտեղ թոնիր շինելով՝ մեջը վառում: Աստծու հրամանով կրակը ջուր է դառնում (Նեմրութի գագաթի լիճը): Այլ տարբերակներում Նեմրութը մեծ շինություն է կառուցում Նեմրութ սարի վրա և ապստամբելով աստծու դեմ՝ նետ է արձակում երկինք: Աստված մի ձուկ է հանում ծովից ու պահում նետի դեմ: Արյուն է հոսում երկնքից, և Նեմրութը կարծում է թե սպանեց աստծուն: Բայց կայծակներ են խփում, և Նեմրութն իր շինությամբ հանդերձ գետնասույզ է լինում, իսկ տեղում լիճ է առաջանում[11]: Այստեղ հայոց թագավորը, ակնհայտորեն, Հայկն է: Կարելի է կարծել, որ Բել-Նեբրովթին (= Նեմրութ) պատժող աստվածը ևս ի սկզբանե պետք է լիներ Հայկը:

Ըստ ժողովրդական պատկերացումների, Մուշի դաշտի հիմնական գետը՝ Մեղրագետը, սկիզբ է առնում Նեմրութի կատարի լճից[12]: Գետի իրական ակունքի վերաբերյալ պատմել են հետևյալը: Այդտեղ առաջ թոնիր է եղել. իրիցկինը հաց թխելիս է լինում, երբ մի աղքատ խնդրում է հաց, հետո պանիր (գինի), ապա և համբույր՝ աստծու կամ Քրիստոսի սիրո համար: Տիրուհին համաձայնում է: Համբուրվելու պահին ներս է մտնում քահանան, և տիրուհին իրեն նետում է այրվող թոնիրը: Որոշ տարբերակներում քահանան հետևում է կնոջը: Թոնիրը լցվում է մեղրահամ ջրով ու դառնում գետ, իսկ տիրուհին՝ ձուկ: Այս լեգենդի տարբերակները Հայաստանում պատմվում են այլուրեք[13]:

---

[11] Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Ե., 1969, էջ 72-73: Կան և համանման մուսուլմանական առասպելներ՝ ծագած միևնույն հինարևելյան ակունքներից, տե՛ս օրինակ Мифы нарадов мира, т. 2, М., 1982, с. 219, 393:

[12] Սրվանձտյան Գ., Երկեր, հ. I, Ե., 1978, էջ 50, Ղանալանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 89:

[13] Սրվանձտյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 52, Ղանալանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 88-89, 95, 98, 106:

Ըստ ուսումնասիրողների, ձուկ դառնալու մոտիվը լեգենդի իրիցկին/տիրուհուն նույնացնում է սիրիական Դերկետո դիցուհուն (վերջինս շարունակում է ավելի հին Ատարգատիս-Աստարտեին): Նա իբր հղիացել է մի քրմից և իր դուստր Շամիրամ-Սեմիրամիսին ծնելուց հետո իրեն լիճն է նետել ու վերածվել ձկան (Դիոդորոս, 2.4.2-3)[14]:

Այս լեգենդների առասպելական ակունքների խնդիրը և քննարկումը դուրս է մեր նյութից (Նեբրովքի՝ դեպի երկինք նետ արձակելու մոտիվը կա և մուսուլմանական առասպելաբանության մեջ, բայց այնտեղ չկա ձկան պահը. նետերն արյունով է ներկում Ջաբրաիլ հրեշտակը)[15]: Ուղղակի ակնհայտ է, որ սրանք ուշ բանահյուսական արձագանքներն են այն առասպելների, որտեղ մեծ աստվածը կայծակ-կրակով պատժում է իր հակառակորդին և/կամ իրեն դավաճանած կնոջը: Հայագիտության մեջ այս լեգենդները քննարկվել են Արայի և Շամիրամի առասպելի համատեքստում[16]:

Հնարավոր է այս ձուկ-կին (դիցուհի) կերպարների շարքում դիտել և Նեմրութի առասպելի ձկանը: Նրա վրա արձակած նետը կարող է խորհրդանշել սեռական գործողությունը (հմմտ. բրբռ. *նետել* «սեռական գործողության» իմաստով, ապա և հունական և հնդկական սիրո աստվածներ Էրոսին և Կամային որպես նետաձիգ պատկերելը): Ամենամոտ զուգահեռը կովկասյան էպոսներում Սաթանա/Սաթանեյի հղիանալու դրվագն է: Անդրաշխարհիկ կերպարը գետի մյուս ափից «նետ է արձակում» Սաթանայի կողմը: Այդ «նետից» հերոսուհին հղիանում է, և ծնվում է էպոսի մեծ հերոսը: Ըստ այդմ, արձակած նետից վիրավորված ձկան արյունը կարող է խորհրդանշել աղջկա կուսության կորուստը: Հայր աստվածը պատժում է մեղավորին՝ աղջկա կուսությունը խախտած իր հակառակորդին[17]:

---

[14] Այս սիրիական զուգահեռը առաջինը բերել է Գ.Խալաթյանը (տե՛ս Г. А. Халатьянц, Общий очерк армянских сказок. М., 1885, с. 26):

[15] Мифы народов мира, т. 2, с. 218 сл.

[16] Աբեղյան Մ., Երկեր. հ. Ը, Ե., 1985, էջ 251-252 և Արային նվիրված աշխատություններում (տե՛ս ծան. 4): Այլ մոտեցումներ տե՛ս Հարությունյան Ս., Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 225-23, Petrosyan A.Y. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources…, p. 59 ff.

[17] Կովկասյան էպոսների առավել հայտնի, «մեղմացված» տարբերակներում «հղիանում» է հերոսուհու կողքի քարը, որից և ծնվում է հերոսը (տե՛ս Ардзинба В.Г., Нартский сюжет о рождении героя из камня, Древняя Анатолия, М., 1985, с. 128-168): Քարի բեղմնավորման դրվագը, հայտնի նաև խուռիական Ուլլիկումմիի առասպելից և Ատտիսի ծննդաբանությունից, ցույց է տալիս, որ այս պատկերացումների համալիրը միասնական է եղել Փոքր Ասիան և Կովկասն ընդգրկող ողջ տարածաշրջանում: Ըստ Կեղծ Պլուտարքոսի մի գրվածքի (De Fluviis, XXIII, 4), Միթրասը, ատելով կանանց, բեղմնավորում է ժայռը: Ծնվում է Դիորփոս անունով մի որդի, որը սպանվում է Արեսի հետ մենամարտում և վերածվում լեռան Արաքս գետի մոտ: Այստեղ հերոսների կերպարները խառնված են. Միթրասն ինքը պիտի ծնվեր ժայռից (տե՛ս Widengren G., The Mythraic Mysteries in the Greco-Roman

Հայկական ավանդության մեջ լեռան գագաթի թոնիրը խորհրդանշում է հրաբուխը, հմմտ. Հայկական լեռնաշխարհի առավել ակտիվ հրաբխի անվանումը՝ Թոնդրակ (*թոնիր* բառի նվազականը): Նեմրութը գործող հրաբուխ էր դեռևս միջնադարում (վերջին ժայթքումները եղել են 1352 և 1441 թթ.): Ուշագրավ է, որ Նեմրութի հրաբխային խառնարանը ամենամեծն է Արևելյան կիսագնդում (տրամագիծը մոտավորապես 8 կմ)[18]: Ըստ Խորենացու, Հայկի և Բելի կռիվը տեղի է ունեցել Նեմրութից հեռու՝ Հայոց ձորում: Ըստ այդմ, կարելի էր կարծել, որ Բելի՝ աստծու կողմից կործանման տեղայնացումը Նեմրութի վրա ուշ, երկրորդային երևույթ է: Բայց բերված լեգենդները շատ վաղնջական են, ավելի, քան Հայկի և Բելի առասպելը, որը չափազանց պատմականացած է և մշակված: Այստեղ իրար են խառնվել երկու՝ պատմական և հրաբխային առասպելները[19]: Բայց չի կարելի պնդել, թե Հայկի և Բելի կռվի տեղայնացումը Նեմրութի վրա երկրորդային է: Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հայկը հնագույն ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարն է[20]: Ամպրոպային առասպելում աստծու կռիվն իր հակառակորդ վիշապի դեմ կարող է տեղայնանալ ոչ թե մեկ, այլ մի քանի տարբեր վայրերում, և դրանցից մեկը պիտի լիներ Նեմրութի վրա:

Հատկանշական է, որ «ջրով թոնրի» լեգենդը կապվում է նաև Արայի հետ, ինչը նորից ցույց է տալիս դրա առնչությունը առաջին Հայկյանների պատմությանը: Լեգենդի մի տարբերակը պատմել են Վան քաղաքին մերձակա Լեզք գյուղում:

World with Special Regard to Their Iranian Background, La Persia e il mondo Greco-Romano, Roma, 1966, p. 444), և հնարավոր է պատկերացնել, որ Արեսն այստեղ ներկայացնում է Արայի անվան հունական տառադարձումը: Արաքսի մերձակա լեռը, հավանաբար, Մասիսն է, որտեղ զնդանված Արտավազդը, որպես հոր կողմից պատժվող՝ մեռնող և հառնող աստվածության մի արձագանք, համադրելի է Արային. ավելին, մերձակա Արարատյան դաշտը կոչվել է «դաշտն Արայի»: Արտավազդի առասպելի որոշ դրվագներ հնարավոր է մեկնաբանել քննարկվող համատեքստում, իսկ նրա շղթաները լիզող շները նույնական են արալեզներին:

[18] Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 3, Ե., 1991, էջ 976.

[19] Այս պատմություններն ուղղակիորեն համեմատելի են հունական առասպելի հետ, որտեղ ամպրոպային Զևսը, Տիփոնին կայծակներով այրելով ու հետապնդելով, ի վերջո, ծածկում է Էտնա հրաբխով, իսկ նա լեռան տակից շարունակում է գոռալ ու կրակ արտաշնչել: Հրաբխային մի առասպել է նաև Արամ նահապետի կռիվը Պայապիս Քաղյայի դեմ Արգայոս հրաբխի շրջանում, որն ուղղակի համադրվել է Զևսի և Տիփոնի առասպելի հետ (տե՛ս J.Markwart, Le berceau des arméniens, Revue des études arméniennes, 8, 1928, p. 221 seq.):

[20] Հարությունյան Ս.Բ., նշվ. աշխ., էջ 230-233, Petrosyan A.Y., The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources…, p. 53 ff.: Հատկանշական է, որ հայոց երկրորդ անվանադիր նահապետ Արամը՝ «երկրորդ Հայկը» ևս ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակներից մեկն է (տե՛ս նույն տեղում, էջ 43 ff.):

Այդտեղ, Ամենափրկիչ մատուռի տեղում, առաջ իբր տաճար (կռատուն) է եղել, որտեղ արալեզները լիզելով առողջացրել են հիվանդներին ու մեռածներին, և Շամիրամն այդտեղ է դրել Արայի մարմինը[21]: Նկատենք, որ Լեզքի լեգենդի որոշ տարրեր կարող են համադրվել Անահիտի պաշտամունքի վերաբերյալ Ստրաբոնի հաղորդման մանրամասներին (տաճար, օտարական, աստծու սիրո համար համբույր): Աղքատի կերպարի տակ կարելի է պատկերացնել Արայի վերհուշը, որի առասպելում ևս հնում հավանաբար եղել է այրվելու մոտիվը[22]: Այս լեգենդները ևս պարզորոշ հասկանալի են ամպրոպի աստծու առասպելի համատեքստում[23]:

Այսպիսով, հին ու նոր լեգենդների հիման վրա կարելի է խոսել նաև Հայկ նահապետի՝ կանանց հետ ունեցած որոշ հարաբերությունների վերաբերյալ: Ընդ որում, բացահայտվում է որոշակի կապ Հայկի և Արայի առասպելների միջև (Հայկը ամպրոպի աստծու, իսկ Արան՝ այդ աստծու որդու վիպականացած կերպարներն են): Արժանահիշատակ է նաև այն, որ և՛ Արայի կերպարում, և՛ քննարկվող ավանդություններում, միանգամայն օրինաչափ կերպով, ի հայտ են գալիս պատանիների նվիրագործության (initiation) փործությունների արձագանքներ՝ հերոսները պատժվում են՝ այրվում, զոհվում, ապա և վերածնվում նոր էությամբ՝ համապատասխան նվիրագործության ծեսերին ու դրանց առնչվող առասպելներին:

---

[21] Սրվանձտյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 52, Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, Ե., 1931, էջ 191, 309, 327, Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Ե., 1969, էջ 23, 273, Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., նշվ. աշխ., հ. 2, Ե., 1988, էջ 566-567: Լեզքի լեգենդների քննությունը տե՛ս Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. Ը, Ե., 1985, էջ 248-255, Ադոնց Ն., նշվ. աշխ. էջ 245-248:

[22] Արայի հնագույն նախատիպը՝ Արմենիոսի որդի Էրը զոհվում է մարտում, բայց 12 օր անց դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում և պատմում է իր տեսածներն անդրաշխարհում (Պլատոն, Res publica, 614b seq. տե՛ս Էմին Մ.Հ., Վէպք հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, էջ 85-88):

[23] Ամպրոպային առասպելի պարզ տարբերակում ամպրոպի աստվածը կայծակ-կրակով այրում է իր հակառակորդ օձ-վիշապին: Ավելի բարդ տարբերակներում այս հակադրությունը տեղափոխվում է ներընտանեկան համակարգ՝ պատժվողի դերում հանդես են գալիս աստծու կինը կամ որդին, որոնք այս դեպքում իրենք են օժտված հակառակորդի հատկություններով: Պատճառը կնոջ դավաճանությունն է, իսկ որդու պարագայում՝ աստծու կնոջ հետ (արյունապիղծ) կապ հաստատելու փորձը: Հնդեվրոպական ամպրոպային՝ «հիմնական առասպելի» այս վերակազմությունների վերաբերյալ տե՛ս (Иванов, Топоров В.Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974):

WOMAN AND MAN IN EARLIEST ARMENIAN MYTHS

Petrosyan A.Y.

Abstract

Archaic myths contain that sacred precedent on the basis of which the current life of society is formed. The earliest Armenian myths about the forefather Hayk and his descendants, which represent the beginning of Armenia and Armenian people, contain certain information on the men-women relations as well. The article deals with the myth of love of the Assyrian queen Semiramis to Hayk's descendant Ara the Handsome along with relevant late legends and some cult practices of ancient Armenia, in which one can find reflections of intimate relations of women and men.

ЖЕНЩИНА И МУЖЧИНА В ДРЕВНЕЙШИХ АРМЯНСКИХ МИФАХ

Петросян А.Е.

резюме

В статье рассматриваются общеизвестный миф об ассирийской царице Семирамиде и легендарном правителе Армении Ара Прекрасного. В арменистике, следуя западной науке начала XX века, этот миф подробно рассматривался в контексте его связи с растительным плодородием, весенним просыпанием природы (со смертью Ара природа погибает, приходит зима, а с его возрождением – весна). В настоящей статье предпринимается попытка изучения его как историю любви, в которой нашли свое отражение отношения между мужчиной и женщиной в древнейшую эпоху. Гибель Ара и его возрождение с помощью мифических аралезов сравнивается с ритуальными действиями в культе Адониса и Атиса – самооскоплением фанатов бога в день его смерти и массовыми оргиями после его возрождения). Параллельно рассматриваются народные легенды, отголоски мифа о Семирамиде, а также сопутствующий этнографический материал, в которых, также как и в некоторых культовых практиках армян, можно найти отражения интимных отношений женщин и мужчин.